

Joachim Fischer

Philosophische Anthropologie

Eine Denkrichtung des
20. Jahrhunderts

VERLAG KARL ALBER



Joachim Fischer

Philosophische Anthropologie

ALBER STUDIENAUSGABE 

Zu diesem Buch:

Mit »Philosophischer Anthropologie« ist in dieser Studie nicht eine philosophische Subdisziplin, sondern eine besondere Richtung in der deutschsprachigen Philosophie des 20. Jahrhunderts fokussiert, die mit den Namen Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, aber auch Erich Rothacker, Adolf Portmann u.v.a. verbunden ist. Der erste Teil erzählt die verwickelte, teils abenteuerliche Entstehungs-, Aufstiegs- und Entfaltungsgeschichte dieser Denkergruppe von 1919 bis 1975 – einschließlich ihrer Wirkungsgeschichte in verschiedenen Forschungsfeldern –, um damit einen roten Faden in der jüngeren Philosophiegeschichte freizulegen. Im zweiten Teil wird der Identitätskern dieser Philosophischen Anthropologie als Denkansatz präzisiert. Bei aller internen Differenz ging es den Autoren philosophiesystematisch um die Wiederherstellung der Intuition idealistischer Vernunftphilosophie im Medium der Entdeckung lebensphilosophischer Vernunftkritik. In der Bestimmung des Menschen als »exzentrische Positionalität« kommt die Philosophische Anthropologie zu unikaten kategorialen Verschränkungen zwischen den Bio-, Sozial- und Kulturwissenschaften, deren sachlichen Reichtum die Studie versammelt.

»Philosophical Anthropology«, as it is reconstructed here, does not deal with anthropology as a philosophical subdiscipline but as a specific philosophical approach within the German philosophy of the 20th century. It is associated with thinkers as Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, but also Erich Rothacker, Adolf Portmann and many others. In order to reveal a hidden thread in German philosophy of the 20th century, the first part tells the complicated and at times adventurous history of this group of thinkers between 1919 and 1975, including their effects on several fields of research. The second part provides a more precise description of the core of Philosophical anthropology as a paradigm. In reconstructing the human being as »excentric positionality« Philosophical anthropology leads to unique categoric interlockings between the biological and social sciences as well as to the arts and humanities. The study gathers these various linkages of Philosophical Anthropology.

Der Autor: Dr. Joachim Fischer, geb. 1951, Studium der Soziologie, Philosophie, Politikwissenschaft, Germanistik in Hannover, Gießen, Tübingen und Göttingen; 1999 Mitbegründer der Helmuth-Plessner-Gesellschaft und deren Generalsekretär bis 2005; seit 1999 an der TU Dresden, Institut für Soziologie.

Joachim Fischer

Philosophische Anthropologie

Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Studienausgabe 2009
(= Nachdruck der 1. Auflage von 2008)

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2008
www.verlag-alber.de
Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48369-5
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-86098-4

Meinen Eltern

Inhalt

Vorwort	9
Einführung	11
1 Philosophische Anthropologie.	
Zur Realgeschichte des Ansatzes	19
1.1 Genese (1919–1927)	23
1.2 Durchbruch (1927/28)	61
1.3 Interregnum (1928–1934)	94
1.4 Neueinsätze (1934–1944)	134
1.5 Turbulenzen (1945–1950)	208
1.6 Konsolidierung (1950–1955)	235
1.7 Nachfolge (1955–1960)	292
1.8 Driften (1961–1969)	331
1.9 Rückgang (1969–1975)	450
2 Philosophische Anthropologie.	
Zur Philosophiegeschichte des Ansatzes	479
2.1 Philosophiegeschichtliche Lage	507
2.2 Denkungsart der Philosophischen Anthropologie	515
2.2.1 Identitätskern	519
2.2.2 Identitätskern trotz Differenz	526
2.2.3 Differenz im Identitätskern	558
2.2.4 Differenz zu anderen Denkansätzen	576
2.3 Denkort der Philosophischen Anthropologie	595

Inhalt

Literatur	601
Siglen	601
1. Unveröffentlichte Quellen	601
2. Schrifttum	602
A. Texte <i>der</i> Philosophischen Anthropologie	602
B. Texte <i>zur</i> Philosophischen Anthropologie	625
C. Andere Autoren	655
D. Literatur zu Disziplinen und anderen Denkrichtungen	660
 Zeittafel	 665
 Personenregister	 667
 Sachregister	 673

Vorwort

Diese Studie handelt von »Philosophischer Anthropologie«, einem Denkansatz im 20. Jahrhundert, der von der »philosophischen Anthropologie« als einer Sub-Disziplin der Philosophie zu unterscheiden ist. Letztere erhielt zwar im gleichen Zeitraum ebenfalls maßgebliche Anstöße durch die Texte von Scheler, Plessner, Gehlen u. a., vereinigt aber themenzentriert unter der Frage nach dem Menschen verschiedenste Denkrichtungen und die Vergegenwärtigung der Geschichte anthropologischer Selbstreflexion.

Schwerpunkt dieser Arbeit aber ist der originale Denkansatz der Philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert. Der Eröffnungszug einer Denkrichtung entscheidet darüber, wohin das Denken der Sache trägt. In diesem Sinn gilt Philosophische Anthropologie hier als ein charakteristischer Denkansatz des 20. Jahrhunderts, gleichrangig neben Neukantianismus, Logischem Empirismus, Phänomenologie, Lebensphilosophie, Existenzphilosophie, Pragmatismus, Evolutionstheorie, Philosophischer Hermeneutik, Kritischer Theorie, Strukturalismus, Dekonstruktivismus, Systemtheorie. Die Theorieverwandtschaft zwischen den Werken Schelers, Plessners, Gehlens, Rothackers, Portmanns und anderer aufzuklären, bedeutet, diese Denker als tragende Figuren des Denkansatzes kenntlich werden zu lassen, doch es meint nicht, dass sich ihr jeweiliges Werk in dieser Zugehörigkeit erschöpft. Es bleibt immer möglich, der je denkerischen Eigenart der Genannten nachzugehen, wenn auch ihre hier betonte Teilhaberschaft an der Philosophischen Anthropologie einen Schlüssel zum jeweiligen Werk bietet.

Das Buch versteht sich als Dienst, einen kategorialen Zugriff in der Philosophie des 20. Jahrhunderts sichtbar werden zu lassen, der für Kultur- und Sozialwissenschaftler, aber auch für Psychologen und Biologen aufschlussreich und gerade für die Fühlungnahme zwischen ersteren und letzteren wegbahnend bleiben könnte. Diese Dienstleistung wurde nur möglich durch eine gewisse Renaissance der Philosophischen Anthropologie bzw. ihrer Autoren seit den 1990er Jahren, eine Wiederentdeckung, die in der Studie selbst allerdings nicht be-

handelt wird. Bevor man sich in eine Philosophische Anthropologie des 21. Jahrhunderts stürzt, kann es sinnvoll sein, sich der Philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert zu vergewissern.

Von der Anlage her lässt sich das Buch vom Beginn wie vom Ende her lesen. Wer wissenschaftsbiographisch am Netzwerk der Denkbewegung interessiert ist, liest von vorn, wessen Augenmerk philosophiesystematisch auf ihre identifizierbare Denkungsart geht, fängt mit dem 2. Teil an.

Die Studie wurde unter dem Titel ›Philosophische Anthropologie. Zur Bildungsgeschichte eines Denkansatzes‹ von der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Göttingen 1997 als Dissertation angenommen und war als solche seit 2000 in Bibliotheken verfügbar. Mein Dank geht vor allem an Konrad Thomas und Wolfgang Eßbach, außerdem an Horst Turk. Die erste Fassung zog warnende und weiterführende Winke auch von Hans-Joachim Dahms, Jacques Dewitte, Gregor Fitzi, Hans-Peter Krüger, Christoph Müller und Bernhard Schmincke auf sich. In Gesprächen, Diskussionen und Debatten gelangten wichtige Punkte zur Klärung – mit Monika Plessner, Heinrich Popitz, Karl-Siegbert Rehberg, Thomas Rentsch, Wolfgang Lipp, Michael Neumann, Andreas Kuhlmann, Siegfried Blasche, Volker Gerhardt, Lolle Nauta, Wolfgang Bialas, Hans Gustav v. Campe, Jürgen Frese, Jan Beaufort, Alfred Schöpf, Cornelius Bickel, Michael Makropoulos, Kersten Schüßler, Zdzisław Krasnodebski, Thomas Keller, Walter Seitter, Walter Sprondel, Lenny Moss, Mathias Gutmann, Michael Weingarten, Wolfhart Henckmann, Ernst Wolfgang Orth, Bruno Accarino, Marco Russo, Hans-Ulrich Lessing, Salvatore Giammusso, Gérard Raulet, Ada Neschke-Hentschke, Norbert A. Richter, Hans Rainer Sepp, Carola Dietze, Gesa Lindemann, Olivia Mitscherlich, Volker Schürmann, Jos de Mul, Huib Ernste, Maarten Coolen, Richard Schacht, Cao Weidong, Matthias Schloßberger, Robert Seyfert, Hans Werner Ingensiep, Gerald Hartung, Ulrich Bröckling, Christian Thies und Helmut Lethen. Marianne Kurda hat den Übergang von der ersten zur zweiten Fassung aufmerksam begleitet. Der Abschluss der vorliegenden Fassung ist Heike Delitz zu verdanken. Der Dank für seine freundliche Beharrlichkeit geht auch an Lukas Trabert, dem Leiter des Alber-Verlages.

Einführung

Die Geschichte der modernen Philosophischen Anthropologie beginnt, könnte man sagen, 1919 an der neuen Universität Köln, wohin der frisch berufene Max Scheler den jüngeren Helmuth Plessner mit dem Zuruf lockt: »Kommen Sie nach Köln, [...] das neue Alexandria«¹, und endet 1975, als Arnold Gehlen und Helmuth Plessner kurz vor Gehlens Tod bzw. Plessners öffentlichem Verstummen in einem Scheler gewidmeten Band Rückblicke auf ihre Bezugsfigur bzw. seine Anthropologie hinterlassen.² Das gäbe den Zeitrahmen für die Bildungsgeschichte einer Ideengemeinschaft der Philosophischen Anthropologie, die sich in den klassisch gewordenen Werken ›Zur Stellung des Menschen im Kosmos‹³ (Scheler 1928) und den ›Stufen des Organischen und der Mensch‹⁴ (Plessner 1928) auskristallisiert und sich in Gehlens Werk ›Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt‹ (1940)⁵, in Erich Rothackers ›Kultur-anthropologie‹ (1942)⁶ und Adolf Portmanns ›Biologischen Fragmenten einer Lehre vom Menschen‹ (1944)⁷ verstetigt und durch weitere Autoren und Beiträge anreichert.

Aber etwas ist der schönen Schulbildung von Beginn an dazwi-

¹ So jedenfalls H. Plessner, Selbstdarstellung (1975), in: Ders., Gesammelte Schriften (im Folgenden GS), Bd. I–X, hrsg. v. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Frankfurt a. M. 1980–1985, GS X, S. 314.

² H. Plessner, Erinnerungen an Max Scheler, in: P. Good (Hrsg.), Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Bern/München 1975, S. 19–28. – A. Gehlen, Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers, ebd., S. 179–188.

³ M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928), in: Ders., Gesammelte Werke (im Folgenden GW), Bd. 1–15, (bis zu ihrem Tod 1969) hrsg. v. M[aria] Scheler, seither v. M. S. Frings, (zuerst) Bern/München, (ab 1986) Bonn 1954–1997, GW 9, S. 7–71.

⁴ H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928), 2. Aufl. Berlin 1965. [Diese Schrift wird nach der angegebenen Ausgabe zitiert].

⁵ A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (1940), 4. veränd. Aufl. Bonn 1950. [Diese Schrift wird nach der angegebenen Ausgabe zitiert].

⁶ E. Rothacker, Probleme der Kultur-anthropologie (1942), Bonn 1948.

⁷ A. Portmann, Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Basel 1944.

schen gekommen, sonst könnte Gehlen nicht Sätze über sich schreiben, die auch für Plessners Selbstdarstellung charakteristisch sind: Er, Gehlen, habe »in seinem langen Leben niemals einer wissenschaftlichen ›Schule‹ im Sinne einer inhaltlich ausgerichteten ›Gemeinschaft‹ von Lehrern und Schülern angehört und auch selbst keine begründet. Folglich hatte er seine Gedanken und Theorien allein durchzusetzen, und dies mußte [...] in den Hauptpunkten gegen die jeweils wechselnden Zeitströmungen geschehen.«⁸ Und – jede Schulbindung an Scheler bestreitend –, schreibt Plessner, der Verfasser der ›Stufen‹: »Lebte der Autor nicht auch in Köln, und war er nicht sein Schüler? Er war es nicht, bei aller Nähe.«⁹

Die Philosophische Anthropologie ist von Beginn an ein heikles Gebilde gewesen, strittig zwischen den Beteiligten und seitens der interessierten Konkurrenten. Das hat damit zu tun, dass der Denkansatz sich ideenbiographisch zwischen zu großer Nähe (Parallelentdeckung) und äußerster Distanzierung (Absetzung, Abwertung) der Beteiligten bildete, dass er in die politische Verwerfungslinie 1933 geriet (›Reich‹/Exil), insofern eben wichtige Schriften in der Hochzeit des Nationalsozialismus und zugleich außerhalb entstanden, dass zwei Protagonisten um 1950 gleichzeitig einen Fachwechsel vollzogen (von der Philosophie zur Soziologie), und dass der Ansatz der scharfen Konkurrenz anderer Denkrichtungen ausgesetzt war, die immer wieder bewusst die Diskrepanz zwischen Scheler oder Plessner oder Gehlen betonten und teilweise den Keil zwischen die Autoren trieben.

Die Folge ist, dass der Denkort Philosophische Anthropologie in der denkgeschichtlichen Topographie des 20. Jahrhunderts nicht leicht zu identifizieren ist. Wegen der Unstimmigkeiten ist es zu keiner eigenen Pflege des Denkansatzes, der philosophisch-anthropologischen ›Theorie‹ gekommen – wie sie vergleichsweise der Neukantianismus¹⁰, die Phänomenologie¹¹, der Pragmatismus¹², die Lebensphi-

⁸ A. Gehlen, Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied 1963, S. 9.

⁹ H. Plessner, Vorwort zur zweiten Auflage (1965), in: Ders., Die Stufen des Organischen und der Mensch, a. a. O., S. XI.

¹⁰ K. Ch. Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus, Frankfurt a. M. 1986. – H.-W. Ollig, Der Neukantianismus, Stuttgart 1979.

¹¹ H. Spiegelberg, The Phenomenological Movement. A Historical Introduction,

losophie¹³, die Diltthey-Schule der Hermeneutik¹⁴, die Existenzphilosophie¹⁵, die Kritische Theorie¹⁶ oder die sprachanalytische Richtung des Wiener Kreises¹⁷ um ihre Denkbestände entwickelt haben. So liegt einerseits bisher keine realgeschichtliche »Erzählung« des Denkansatzes vor: Es ist bis heute ungeklärt, wie und unter welchen Umständen sich die Ideenbildung bei Scheler und Plessner in Köln real zugetragen hat, über welche Filiationen es zur Fortbildung gekommen ist und inwiefern der Ansatz überhaupt eine Wirkungsgeschichte gezeitigt hat. Ähnlich ist die Lage auf der rein philosophiegeschichtlichen Ebene. In den einschlägigen Überblicksdarstellungen zur Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts oder zu den »Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie«¹⁸ taucht die Philosophische Anthropologie als charakteristischer Denkansatz mit identifizierbarem Prinzip selten auf. Zwar haben sich die genannten Autoren auch in eigenen Überblicksartikeln mit der Philosophischen Anthropologie identifiziert, aber immer in je eigener Begründung und Abgrenzung. Die instruktivsten Überblicke über den Denkansatz sind, bis auf eine Ausnahme¹⁹, bezeichnenderweise von außen, von

Dordrecht / Boston / London, Vol. I and II, 2. Aufl. 1971. – B. Waldenfels, Einführung in die Phänomenologie. Kritische Information, München 1992.

¹² E. Baumgarten, Der Pragmatismus. R. W. Emerson, W. James, J. Dewey. Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens, Frankfurt a. M. 1938. – F. Gethmann, Vom Bewußtsein zum Handeln. Pragmatische Tendenzen in der Deutschen Philosophie der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts, in: H. Stachiowiak (Hrsg.), Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens, Bd. II, Hamburg 1987, S. 202–232.

¹³ O. F. Bollnow, Die Lebensphilosophie, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1958. – F. Fellmann, Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung, Hamburg 1993.

¹⁴ H.-G. Gadamer/G. Boehm (Hrsg.), Seminar: Philosophische Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1976. – O. Pöggeler, Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie, Freiburg/München 1994.

¹⁵ F. Heinemann, Existenzphilosophie – lebendig oder tot?, Stuttgart 1954.

¹⁶ M. Jay, Dialektische Philosophie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950, Frankfurt a. M. 1976. – R. Wiggershaus, Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung, München/Wien 1986.

¹⁷ R. Haller, Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises, Darmstadt 1993. – H. J. Dahms, Versuch einer Charakterisierung des Wiener Kreises, in: Ders. (Hrsg.), Philosophie, Wissenschaft, Aufklärung. Beiträge zur Geschichte und Wirkung des Wiener Kreises, Berlin/New York 1985, S. 1–29. – M. Geier, Der Wiener Kreis, Reinbek b. Hamburg 1992.

¹⁸ W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung, 4. erw. Aufl. Stuttgart 1969.

¹⁹ K.-S. Rehberg, Philosophische Anthropologie und die »Soziologisierung« des Wis-

kritischen Dritten im Gestus der Überwindung des Ansatzes zugunsten anderer Denkrichtungen (z. B. Kritischer Theorie, Pragmatismus, Existenzphilosophie, Neukantianismus) verfasst worden.²⁰ Die je auf einen Autor bezogene Forschung hingegen, je auf einen Denkweg und ein Gesamtwerk konzentriert, kontiniert vor allem die Differenzen zwischen Scheler, Plessner und Gehlen bzw. ihr Einzelgängertum. Insgesamt ist Philosophische Anthropologie theoriegeschichtlich als Denkansatz bisher nicht zureichend identifiziert. So trägt das Phänomen der »Denk->Schule«²¹ Philosophische Anthropologie sowohl realgeschichtlich wie philosophiegeschichtlich mitunter Züge eines Phantoms, einer unwirklichen Erscheinung.

Nachfolgende Studie unternimmt den Versuch, Philosophische Anthropologie zureichend zu bestimmen, so dass ein klarer und deutlicher Umgang mit ihr möglich wird, sei es als Kritik, im Theorienvergleich, zu forschungspraktischem Gebrauch, in Absicht der Mentalitätenhistorie oder wie auch immer. Um die Klärung zu erleichtern, unterscheidet die Untersuchung heuristisch scharf zwischen der *philosophischen Anthropologie* als einer *Disziplin* und der *Philosophischen Anthropologie* als einem *Denkansatz*.²² Der Beob-

sens vom Menschen, in: R. M. Lepsius (Hrsg.), *Soziologie in Deutschland und Österreich*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sh. 23 (1981), S. 160–197.

²⁰ J. Habermas, *Anthropologie*, in: Fischer-Lexikon Philosophie, mit einer Einleitung v. H. Plessner, hrsg. v. A. Diemer/I. Frenzel, Frankfurt a. M. 1958, S. 18–35. – W. Schulz, *Die Epoche der nichtspekulativen Anthropologie*, in: Ders., *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, S. 419–456. – A. Honneth/H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M./New York 1980, S. 48–87. – H. Paetzold, *Der Mensch*, in: E. Martens/H. Schnädelbach (Hrsg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Reinbek b. Hamburg 1985, S. 440–479. – H. Holzhey, *Philosophische Anthropologie*, in: Ders./W. Röd, *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts*, Bd. 2 (Geschichte der Philosophie, hrsg. v. W. Röd, Bd. XII), München 2004, S. 209–233.

²¹ K.-S. Rehberg, *Nachwort des Herausgebers*, in: A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940, 2. Teilbände, Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe (im Folgenden GA), hrsg. v. K.-S. Rehberg, Frankfurt a. M. 1978 ff., Bd. 3.1 u. 3.2, hrsg. v. K.-S. Rehberg, Frankfurt a. M. 1993, Bd. 3.2, S. 756.

²² Diese Unterscheidung wird im systematischen Teil 2 begründet. Im Text wird von Beginn an typografisch *Philosophische Anthropologie* als *Denkansatz* von *philosophischer Anthropologie* als einer philosophischen *Disziplin*, einem Fachgebiet unterschieden. Zur Einführung dieser Unterscheidung: J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft*, in: J. Friedrich/B. Westermann (Hrsg.),

achtungsfokus liegt auf der Philosophischen Anthropologie als Denkansatz im 20. Jahrhundert. Zwei Beweisgänge sollen zeigen, dass die Philosophische Anthropologie als Denkansatz kein Phantom, sondern etwas Wirkliches mit Konturschärfe ist, ein theoriegeschichtliches Phänomen *sui generis*. Erstens wird verfolgt, inwiefern die Philosophische Anthropologie sich in einem – wenn auch vertrackten – Netzwerk von Denkern mit einem trotz aller Differenzen gemeinsamen Bewusstsein eines theoretischen Ansatzes gebildet und realgeschichtlich durch Differenzen, Rivalitäten und Absetzbewegungen hindurch somit eine Art ›Schul‹-Bildung mit stattlichem Textkorpus einschließlich einer veritablen Wirkungsgeschichte in verschiedenen Disziplinen stattgefunden hat (Teil 1). Zweitens wird demonstriert, dass Philosophische Anthropologie philosophiegeschichtlich tatsächlich ein charakteristischer Denkansatz ist, insofern er in einer philosophiegeschichtlich herausfordernden Lage ein kategoriales Bildungsprinzip findet, das Erfahrungen in spezifischer Weise übersetzt und organisiert (Teil 2). Der 1. Teil ist von einer gewissen Sammlerleidenschaft diktiert – zusammentragen, wie es sich zugetragen hat – und deshalb umfangreich, der 2. Teil von einem denkökonomischen Interesse – in welcher Art der Kategorienbildung der Ansatz identifizierbar ist – und deshalb vergleichsweise kurz. Beide Beweisgänge sind aufeinander bezogen. Die Erzählbarkeit der Realgeschichte der Philosophischen Anthropologie hängt an einem impliziten Bildungsprinzip des Denkansatzes, das Zugehörigkeiten entscheidbar macht. Umgekehrt macht die wissenschaftsbiographische Darbietung einer theoriegeschichtlichen Schicksalsgemeinschaft nur Sinn, wenn sich ihr Denkmodell explizieren lässt, wenn sich zeigen lässt, inwiefern diese historische Denker-Gruppierung zu Recht als ein Denkansatz gekennzeichnet werden kann. Plessners Schlüsselbegriff »exzentrische Positionalität« erweist sich als roter Faden, um den Identitätskern des Ansatzes sichtbar werden zu lassen.²³

Damit ist auch zugleich gesagt, was diese Arbeit nicht behandelt. Es ist erstens keine mentalitätsgeschichtliche, keine ideologiekritische oder kultursoziologische Studie zur Philosophischen Anthropologie.

Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner. Mit einem Geleitwort v. D. Goldschmidt, Frankfurt a.M. 1995, S. 250.

²³ J. Fischer, Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 48 (2000), S. 265–288.

Man findet hier keine Diskussion oder eigene Interpretation, inwiefern diese Ideenbildung als ein Politikum, als ein kulturelles und politisches Ausdrucksphänomen verstanden werden kann, das in bestimmten historischen Konstellationen des 20. Jahrhunderts seit den zwanziger Jahren in Deutschland oder für die »Moderne« überhaupt – positiv oder negativ – semantische Orientierungsfunktionen übernommen hat. Dazu gibt es eine unabgeschlossene Debatte, an der der Verfasser andernorts teilhatte.²⁴ Ebenso enthält diese Arbeit zweitens nicht den geringsten Versuch einer eigenen Kritik oder einer Fortentwicklung der Philosophischen Anthropologie und auch nicht den eigenen Versuch einer sachaufschließenden Bewährung an psychosozio-kulturellen Phänomenen. Zu den Möglichkeiten und Grenzen der »diagnostischen Kraft« des Denkansatzes hat der Verfasser eben-

²⁴ So z. B. P. Probst, *Politik und Anthropologie. Untersuchungen zur Theorie und Genese der philosophischen Anthropologie der Gegenwart in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1974. – W. Rügemer, *Philosophische Anthropologie und Epochenkrise. Studie über den Zusammenhang von allgemeiner Krise des Kapitalismus und anthropologischer Grundlegung der Philosophie am Beispiel Arnold Gehlens*, Köln 1979. – K.-S. Rehberg, *Philosophische Anthropologie und die ›Soziologisierung‹ des Wissens vom Menschen* (1981), a. a. O., S. 160–197. – R. P. Fischer, *Um Leib und Leben. Die anthropologische Wende in der deutschen Philosophie der Zwischenkriegszeit (1920–1940)*, Diss. München 1982. – R. Kramme, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Berlin 1989. – J. Fischer, *Die exzentrische Nation, der entscherte Mensch und das Ende der deutschen Weltstunde. Über eine Korrespondenz zwischen Helmuth Plessners philosophischer Anthropologie und seiner Deutschlandstudie*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Jg. 64 (1990), S. 395–426. – B. Accarino, *Introduzione: Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica*, in: Ders. (Hrsg.), *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Firenze 1991, S. 7–63. – O. Marquard, *Der Mensch ›diesseits der Utopie‹. Bemerkungen über Geschichte und Aktualität der philosophischen Anthropologie* (1991), in: Ders., *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, München 1995, S. 142–156. – J. Fischer, *Plessner und die politische Philosophie der zwanziger Jahre*, in: *Politisches Denken. Jahrbuch* (1992), hrsg. v. V. Gerhardt / H. Ottmann / M. P. Thompson, Stuttgart 1993, S. 53–78. – H. Lethen, *Verhaltenslehre der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt a. M. 1994. – S. Giammusso, *Politische Kultur als Spiel der Zivilisation. Eine Auslegung von Plessners frühem politisch-sozialphilosophischen Ansatz*, in: *Reports on Philosophy*, No. 15 (1995), S. 91–108. – H.-P. Krüger, *Angst vor der Selbstentsicherung. Zum gegenwärtigen Streit um Helmuth Plessners philosophische Anthropologie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 44 (1996), S. 271–300. – H. Lethen, *Auf der Grenze zwischen Politischem Existentialismus und Historismus. Plessners Balanceakt in den zwanziger Jahren*, in: Th. Keller/W. Eßbach (Hrsg.), *Leben und Geschichte. Anthropologische und ethnologische Diskurse der Zwischenkriegszeit*, München 2006, S. 264–290.

falls andernorts Versuche beigetragen.²⁵ Es werden hier keine Anschlussmöglichkeiten an aktuelle Debatten vorgeführt, nicht, weil das nicht interessant wäre, sondern wegen der gewissen Askese der Studie. Die jetzige Enthaltensamkeit bezüglich jeglicher ideenpolitischen Zurechnung oder einer sachaufschließenden ›Funktionalisierung‹ der Philosophischen Anthropologie dient dazu, durch Sicherung ihres Bestandes und Darstellung ihrer Funktionsweise die Bedingung der Möglichkeit in beiderlei Hinsicht – historischer Relationierung und forschungspraktischer Erschließungskraft – zu garantieren und eventuell zu steigern.

In dieser Beschränkung lässt sich das Vorhaben noch einmal kennzeichnen. Die nachfolgende Untersuchung konzentriert sich allein darauf, die Bildungsgeschichte der Philosophischen Anthropologie auf zwei Ebenen aufzurollen. Zunächst wird die Realgeschichte der Philosophischen Anthropologie »erzählt«, d. h. die Geschichte von Entstehung, Durchbruch, Krise, Fortsetzung, Konsolidierung, Wirkung und Dämmerung eines Denkansatzes (Teil 1). Dabei werden

²⁵ Man könnte sagen, die »Renaissance anthropologischer Fragestellungen« und die Rehabilitierung der Philosophischen Anthropologie seit den 1990er Jahren begann 1992 auf der von Andreas Kuhlmann konzipierten und von Siegfried Blasche organisierten Bad Homburger Tagung »Anthropologie und Rationalitätskritik«. Beteiligt waren V. Gerhardt, H. Schmitz, A. Honneth, K.-S. Rehberg, O. Höffe, H. Schnädelbach, G. Böhme, E. List, W. Kuhlmann und der Verfasser. Vgl. den Tagungsbericht v. A. Kuhlmann, *Anthropologie als philosophische Kritik. Eine Tagung in Bad Homburg*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Jg. 46 (1992), S. 612–615. Hier wurde vom Verfasser – wie auch im gleichen Jahr auf der Berliner Helmuth-Plessner-Konferenz 1992 – ein erster Rekonstruktionsversuch der Philosophischen Anthropologie als Denkansatz zusammen mit dem erwähnten Versuch zur analytischen Bewährung vorgetragen: J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft*, in: J. Friedrich/B. Westermann (Hrsg.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, a. a. O., S. 249–280. – Eine nicht zu unterschätzende Rolle spielte für die Tradierung der Philosophischen Anthropologie auch der in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie angesiedelte Arbeitskreis »Philosophische Anthropologie und Soziologie«, einer von K. Thomas (einem dem Werk Plessners verbundenen Soziologen) und dem Gehlen-Schüler K.-S. Rehberg 1981 gegründete Gruppe, innerhalb derer im Verlauf der Zeit als Vortragende u. a. auch G. Dux, W. Eßbach, R. Hitzler, A. Honneth, H. Joas, D. Kamper auftraten und die bis in die 1990er Jahre in der Soziologie und Sozialphilosophie eine wechselseitige Wahrnehmbarkeit der an der Denktradition Philosophische Anthropologie Interessierten herstellte. – Aus einer Rundfunkreihe 1993 entstand der von R. Weiland herausgegebene Band: *Philosophische Anthropologie der Moderne*, Weinheim 1995, der ebenfalls dieses neue Interesse an der Philosophischen Anthropologie bezeugt.

hier bereits einschlägige Texte und ihre Kerngedanken mit eingeführt. Hat man sich einmal entschieden, die Philosophische Anthropologie als Denkrichtung zu beobachten, bemerkt man die Fülle von Themen, die sie in ihrer spezifischen Art und Weise behandelt hat: z. B. Technik und Arbeit, Sexualität, Familie, Bildlichkeit, Sprache, Gefühle, Lachen und Weinen, Krankheit, Institutionen, Stadt, Sozialregulationen, Macht und Herrschaft, Wissenschaft, Kunst, Religion. Davon abgehoben (Teil 2) wird die Philosophiegeschichte der Philosophischen Anthropologie daraufhin untersucht, ob sich *eine* Funktionsweise, eine systematische Transformation der Philosophie zeigen lässt, um derentwillen die Philosophische Anthropologie ein spezifischer Denkansatz genannt werden kann, ein Bildungsprinzip der Gedanken, das sich durch die tatsächliche Verschiedenheit der Autoren hindurch zeigen, von dem aus sich umgekehrt auch ihre wesentliche Differenz untereinander explizieren lässt und das schließlich die konturscharfe Identifizierung im kontrastiven Vergleich mit anderen Denkansätzen erlaubt.²⁶

²⁶ Beide Rekonstruktionen verdanken viel der bereits vorliegenden früheren und neueren Forschung, wie sie im Literaturverzeichnis (2. Texte zur Philosophischen Anthropologie) aufgeführt ist – auch wenn das im Einzelnen nicht immer vermerkt wird.

1 Philosophische Anthropologie.

Zur Realgeschichte des Ansatzes

Es gibt durchaus Darstellungen zur realen Bildungsgeschichte der Philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert, die den wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen einem einschlägigen Denkerpersonal sichtbar werden lassen.¹ Eine wichtige Darstellung stammt aus der Gehlenschen Richtung. Der Gehlen-Schüler K.-S. Rehberg hat 1981 die Einzelgänger-Abschottung von Arnold Gehlen durchbrochen und in einem dicht gearbeiteten Aufsatz die Philosophische Anthropologie als eine »philosophische Denktradition« vorgestellt, die zwischen 1920 und 1940 mit einer Fülle von Konzeptionen und Systemen hervorgetreten sei.² Er hat dabei Scheler, Plessner, Rothacker und Gehlen als die »wichtigsten Autoren der philosophisch-anthropologischen ›Schule‹«³ nebeneinander dargestellt, ideengeschichtliche Bezüge verdeutlicht, den Ansatz als Beitrag zur »Soziologisierung« des Wissens vom Menschen markiert und dann die Bedeutung dieser Denkrichtung für die Soziologie diskutiert. Bezogen auf die Realgeschichte des Denkansatzes sprach er von dem merkwürdigen Phänomen einer »scientific community ohne existierendes Kommunikationsnetz«; denn die Hauptbeiträger hätten ihre Konzeptionen »in auffälliger zeitlicher, thematischer und methodischer Parallelität und zugleich doch in bemerkenswerter Distanz

¹ So z. B. A. Honneth / H. Joas, Vorbemerkung: Zur deutschen Tradition der ›Philosophischen Anthropologie‹, in: Dies., Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften (1980), a. a. O., S. 48–52. – H. Joas, Anthropologie, in: H. Kerber / A. Schmieder (Hrsg.), Handbuch Soziologie. Zur Theorie und Praxis sozialer Beziehungen, Reinbek b. Hamburg 1984, S. 28–32.

² K.-S. Rehberg, Philosophische Anthropologie und die ›Soziologisierung‹ des Wissens vom Menschen (1981), a. a. O., S. 160–197. – Voraussetzung bildete neben der Gehlen-Vertrautheit eine Kenntnis des Plessnerschen Werks: K.-S. Rehberg, Das Werk Helmuth Plessners, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 36 (1984), S. 799–811.

³ Rehberg behandelt auch Th. Litt und seine »Interaktions-Dialektik« in ›Individuum und Gemeinschaft‹ (1919) in diesem Zusammenhang, räumt aber ein, dass dessen »die soziale Vermittlung voraussetzende anthropologische Position« nicht »zur Philosophischen Anthropologie im engeren Sinne zu rechnen« ist. K.-S. Rehberg, Philosophische Anthropologie, a. a. O., S. 166.

zueinander entwickelt.«⁴ Rehberg hat in dem typographisch wohlüberlegten Ausdruck »Denk->Schule«⁵ das Phänomen der Philosophischen Anthropologie realgeschichtlich etwas in die Schwebe gesetzt, als könne man dem Phänomen nicht ganz trauen. Als Hintergrund der These, es handle sich um eine »Denk->Schule« »ohne« existierendes Kommunikationsnetz«⁶, werden ungeklärte erhebliche »Schul-<Streitigkeiten« um die Begründung, Entstehung und Weiterführung der Philosophischen Anthropologie erwähnt, ohne dass ihnen im Einzelnen nachgegangen wird.

Ohne Aufklärung dieser »Schul-<Streitigkeiten« setzt sich jedenfalls in der je autorenbezogenen Forschung das Spiel von Ausklammerungen und Herabsetzungen fort. Für die Scheler-Forschung⁷ ist Scheler der Gründer des Ansatzes, der sein Programm nicht mehr vollständig hat durchführen können; angesichts der geplanten »mehrbändigen« »Philosophischen Anthropologie Max Schelers«, von der »zahlreiche Manuskripte« im Nachlass lägen⁸, sind dann Plessner und Gehlen nicht erwähnenswerte Verkürzungen dieses Programms. Für die Gehlen-Forschung ist Gehlen der »wichtigste Vertreter« oder »abschließende Autor«⁹ dieser Denkrichtung, weil er zum ersten Mal eigenständig eine durchgeführte Anthropologie vorgelegt habe. Die Plessner-Forschung folgt weitgehend den Einlassungen des späten Plessner, der sein grundlegendes Werk zwischen der glänzenden Scheler-Skizze und dem Aufstieg der Existenzphilosophie Heideggers verschattet und dann ab 1933 aus politischen Gründen einer Diskussion entzogen sah; so gesehen, gelten dann für die Plessner-Forschung Plessners »Stufen« von 1928 im nachhinein aus methodisch-systematischen »Gründen gegenüber Scheler und aufgrund ihrer Vorläuferschaft gegenüber Gehlen (Der Mensch, 1940) allein als Gründungsschrift der philosophischen Anthropologie

⁴ Ebd., S. 166.

⁵ K.-S. Rehberg, Nachwort des Herausgebers, in: A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940, 2 Teilbände, GA 3.1 u. 3.2, hrsg. v. K.-S. Rehberg, Frankfurt a. M. 1993, S. 756.

⁶ Ebd. S. 759.

⁷ M. S. Frings, Max Scheler: Drang und Geist, in: J. Speck (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophen der Gegenwart II: Scheler, Hönigswald, Cassirer, Plessner, Merleau-Ponty, Gehlen, 2. erg. Aufl. Göttingen 1981, S. 9–43.

⁸ Ebd., S. 15.

⁹ K.-S. Rehberg, Philosophische Anthropologie oder die »Soziologisierung« des Wissens vom Menschen, a. a. O., S. 174.

des 20. Jahrhunderts.«¹⁰ Entgegen dieser je autorenbezogenen Forschung zur Philosophischen Anthropologie gibt es aus wissenschaftssoziologischer Sicht zwei interessante Hinweise zu einem eventuell doch existierendem »Kommunikationsnetz«: dass es in der »Frühgeschichte der philosophischen Anthropologie« im Köln der 20er Jahre zum Phänomen der »Mehrfachentdeckungen des gleichen Sachverhaltes« gekommen sein könnte¹¹, und dass für die interne Kommunikation des Ansatzes Dritte als »Katalysatoren«¹² eine Rolle gespielt haben könnten, die selbst nicht dazugehören. Alle diese Hinweise lassen aber nicht deutlich werden, wie sich die Entstehungsgeschichte der Philosophischen Anthropologie real zugetragen hat. Zudem reichen alle bisherigen Darstellungen immer nur bis 1940, obwohl zur realen Bildungsgeschichte der Philosophischen Anthropologie ihre Fortschreibung in den 50er und 60er Jahren wesentlich dazugehört, wie sie überhaupt als »Denk->Schule« tatsächlich erst später öffentlich ihre Konsolidierung und mit ihrer charakteristischen Wendung der Philosophie zur Wirklichkeit eine spezifische und alles in allem doch erhebliche Wirkung in der Biologie, Psychologie, Medizin, Soziologie, Kulturwissenschaft, der Theologie und auch in der Philosophie selbst erreichte.

Im folgenden Versuch, dem, was etwas schwebend »Denk->Schule« genannt worden ist, einen Sockel zu geben, soll also nicht nur die reale Frühgeschichte der Philosophischen Anthropologie aufgeklärt, sondern auch ihre Krisengeschichte, ihre Fortsetzung, neue Chancen, die Konsolidierung, ihre relative Wirkungsgeschichte in verschiedenen Disziplinen und ihr schließliches Schwinden erzählt werden.¹³ Die Hypothese ist, dass die Philosophische Anthropologie eine rivalisierende »Denk->Schule« mit direkt und indirekt »existierendem

¹⁰ H. Fahrenbach, »Lebensphilosophische« oder »existenzphilosophische« Anthropologie? Plessners Auseinandersetzung mit Heidegger, in: Diltthey-Jahrbuch, Bd. 7 (1990–91), S. 75.

¹¹ H. v. Alemann, Helmuth Plessner, Max Scheler und die Entstehung der Philosophischen Anthropologie in Köln: Eine Skizze, in: E. W. Orth/G. Pfaffert, Studien zur Philosophie von Max Scheler. Internationales Max-Scheler-Colloquium »Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs«. Universität zu Köln 1993, Freiburg/München 1994, S. 12.

¹² R. P. Fischer, Um Leib und Leben. Die anthropologische Wende in der deutschen Philosophie der Zwischenkriegszeit (1920–1940), Diss. München 1982, S. 253.

¹³ Die gewisse Renaissance der Philosophischen Anthropologie seit Anfang der 1990er Jahre wird hier nicht mehr »erzählt«, weil die Untersuchung, die selbst im Zuge dieser leisen Wiederbelebung erfolgt, sich gerade für die »Geschichte« davor interessiert.

Kommunikationsnetz« war. Schon die Rivalitäten v. a. zwischen Scheler und Plessner, Plessner und Gehlen sind doch auch eine Art Kommunikation gewesen sein.

Materiale Voraussetzungen, um diese Realgeschichte zu erzählen, bilden neben den inzwischen erschienenen Werkausgaben von Scheler, Plessner und Gehlen auch veröffentlichte Briefwechsel.¹⁴ Außerdem wurde teilweise auf unveröffentlichte Quellen aus diversen Nachlässen und Archiven zurückgegriffen, insofern sie für das Phänomen der Philosophischen Anthropologie wissenschaftsbiographisch aufschlussreich sind.¹⁵ Ansonsten wird eine kombinatorische Auswertung der Winke in den vorhandenen Texten, in den Biographien der Beteiligten auf die konkrete Bildungsgeschichte des Denkansatzes versucht. Hochschulinterne Vorgänge werden nur insoweit aufgerufen, wie sie für die Bildungsgeschichte des Denkansatzes unmittelbar relevant sind. Man muss – und das ist die methodische Voraussetzung – mit einer schwebenden, auf die verschiedenen Protagonisten gleich verteilten Aufmerksamkeit operieren – mindestens auf Scheler, Plessner, Rothacker, Gehlen und Portmann –, um die Realgeschichte der Philosophischen Anthropologie sehen zu können. Zweck ist, zu berichten, was sich wirklich zugetragen hat: Wie sich der Denkansatz samt seinem ersten Textkorpus in Parallelaktion vor Ort in Köln in den 1920er Jahren spannungsreich ausbildet, wie er fast wieder verschwindet, in den 30er und 40er Jahren eine neue Blüte erlebt, nach Turbulenzen Ende der 40er in den 50er Jahren zur Konsolidierung gelangt, trotz fortwirkender Spannungen eine Strömung wird, um dann schließlich Ende der 60er/Anfang der 70er Jahre einen Rückgang zu erfahren.

¹⁴ H.-U. Lessing/A. Mutzenbecher (Hrsg.), Josef König/Helmuth Plessner. Briefwechsel 1923–1933. Mit einem Briefessay von Josef König über Helmuth Plessners »Die Einheit der Sinne«, Freiburg/München 1994. – H. Struyker Boudier (Hrsg.), Philosophische Wegwijzer. Correspondentie van F. J. J. Buytendijk met Helmuth Plessner, Kerckebosch 1993.

¹⁵ Wichtig ist u. a. H. v. Alemann, Interview mit Helmuth Plessner am 7. April 1981, Aufzeichnungen (23 S.), Nachlaß Plessner, auf die H. v. Alemann seine »Skizze«: Helmuth Plessner, Max Scheler und die Entstehung der Philosophischen Anthropologie in Köln, a. a. O., stützt. Der Soziologe H. v. Alemann, nach eigener Aussage kein Kenner der Werke der Philosophischen Anthropologie, hat aus ursprünglich anderem Anlaß mit dem 89-jährigen Plessner zwei Gespräche geführt, in der bis dahin unbekannte Details der Realgeschichte des Denkansatzes aus Plessners Sicht zur Sprache kamen.

1.1 Genese (1919–1927)

Tatsächlich ist es sinnvoll, den Anfang der Philosophischen Anthropologie bis zum Jahr 1919 in Köln zurückzuverfolgen, als Scheler und Plessner in der neugegründeten Universität zusammentreffen, weil eben aus dieser Figuration acht Jahre später der Doppeldurchbruch zum Denkansatz erfolgt. Der 45jährige Scheler, seit Beginn 1919 als Professor für Philosophie und Soziologie, verbunden mit einer Mitdirektorenschaft am ebenfalls neuen Institut für Sozialwissenschaften, tätig, hatte den 27jährigen Plessner, den er bei einem Ausflug am Starnberger See kennenlernte, nach Köln gewunken. Plessner kam aber zunächst gar nicht Schelers wegen, sondern ganz pragmatisch wegen des ebenfalls dorthin berufenen Hans Driesch, dem berühmten modernen philosophischen Biologen einer Eigengesetzlichkeit des Organischen, seinem früheren Lehrer aus Heidelberg, unter dessen Ägide er sich nun zu habilitieren versprach. 1920 kam es dazu, und wenig später – Driesch verließ Köln schon das Jahr darauf Richtung Leipzig – wirkte Plessner als Privatdozent für Philosophie neben dem Ordinarius Scheler an der Universität Köln.

Es bleiben also sieben Jahre bis zum öffentlichen Durchbruch der Konzeption. Ungefähr in der Mitte der Berichtszeit, 1924, kündigt Scheler dem Publikum demonstrativ das Projekt seiner »Philosophischen Anthropologie« und »Metaphysik« an.¹ Ebenfalls 1924 kündigt Plessner öffentlich ein Buch an »unter dem Titel: »Pflanze, Tier, Mensch – Elemente einer Kosmologie der lebendigen Form«, [...] in deren Zusammenhang die Darstellung der Prinzipien der Anthropologie gehört.«² Will man verstehen, wie beide auf diese Idee einer »Philosophischen Anthropologie« verfielen, muss man zunächst verstehen, was beide Philosophen umtrieb.

Zunächst gilt es Schelers Weg zu sehen. Schelers Denkneigung war von Beginn des Jahrhunderts an doppelseitig gewesen, zwischen Idealismus und Psychologie, zwischen »Geist« und »Leben«. Schon

¹ M. Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens, in: Ders. (Hrsg.), Versuche zu einer Soziologie des Wissens, München / Leipzig 1924, S. 1–150, S. 7. Wiederabgedr., in: Ders., Die Wissensformen und die Gesellschaft (1926), GW 8, S. 15–190. Scheler verweist bereits 1924 auf seine »seit Jahren vorgetragene, demnächst erscheinende Anthropologie«, S. 15.

² H. Plessner, Vorwort zu »Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus« (1924), GS V, S. 12.

in seiner Habilitation³ war er zutiefst interessiert an der Unantastbarkeit universeller Strukturen des »Geistes« (das Wahre, Schöne, Gute), wie sie die philosophische Reflexion aufzuzeigen sucht, und zugleich zog ihn die Neugierde zur empirischen Forschung, die methodisch beobachtend Gesetze des Materials des »Lebens« (des Denkens, der Seele, des Sozialen) zutage förderte und die ideellen Strukturen aus dem Material heraus erklärt. Schellers Denken saß von Beginn an in dieser Denklücke zwischen Idealismus und Naturalismus (Psychologismus, Historismus, Soziologismus), willens, die universellen Strukturen gegen materialen Reduktionismus und Relativismus zu verteidigen, aber von Beginn an mit der Intuition, sie nicht jenseits des Materials (wie die neukantianischen Philosophien), sondern im Material selbst zu verteidigen.

Deshalb lebte sich Scheler außerordentlich rasch in die Phänomenologie E. Husserls ein, als er als Münchener Privatdozent mit ihr in Kontakt kam. Er verstand, dass sie sich als eine neue philosophische Vergewisserungsmethode zwischen Idealismus und Psychologismus schieben wollte, indem sie – antipsychologisch, antihistorisch und antisozologisch – rein beschreibend die dem natürlichen Bewusstsein korrelativ gegebenen Phänomene wesensmäßig zu sichern suchte. Während Husserl aber diese Phänomenologie als Vergewisserung intellektueller Akte betrieb, also die Korrelation zwischen intellektuellem Apriori (Denken, Vorstellen, Wahrnehmen) und phänomenal gegebenen Sachverhalten erforschte, wendete Scheler die phänomenologische Vergewisserung den Wertverhalten zu, die er als Korrelat von Fühlakten erforschte, denen Vorzugs- und Nachsetzungsakte implizit waren. Er senkte sozusagen die phänomenologische Vergewisserung auf das »emotionale Apriori« herab, und kam mit dieser die Philosophie inspirierenden Idee seinem Problem, universelle Strukturen nicht jenseits von, sondern in dem von der empirischen Forschung durchforsteten Material (des Denkens, der Seele, des Sozialen) zu garantieren, erheblich nahe. Gerade die emotionale Sphäre, die oft als psychologische Durchgangspassage dient, wenn wissenschaftlich-empirische Erklärungen Strukturen des Geistes auf ökonomische, erbbiologische oder politische Materialität rückführen, verwandelte er – über die Kategorie des »intentionalen Fühlens« – so in eine Konstitutionsbasis universeller Strukturen. Im

³ M. Scheler, Die transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik (Habil. 1899), GW 1, S. 197–335.

Gegenzug zur materialistischen Reduktion arbeitete er mit einem Stufenbau des Gefühlslebens, indem er rein sinnliche Gefühle (angenehm/unangenehm) von »vitalen Gefühlen« (Frische/Mattigkeit, Furcht/Hoffen) unterschied, von letzteren noch einmal »seelische Gefühle« (Scham, Trauer, Freude) und von diesen rein »geistige Gefühle« (Achtung, Seligkeit, Verzweiflung) abhob. In den jeweiligen Stufen der Gefühlsakte beobachtete er eine zunehmende Intentionalitätsfähigkeit, die kognitive Funktion des »Wertnehmens« von Wertqualitäten (so wie die Wahrnehmungsakte korrelativ Farbqualitäten erfassen). So konnte er in seinem diesbezüglichen Hauptwerk »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik«⁴ (1913) eine »materiale Wertethik« zwischen die – an universellen Prinzipien ausgerichtete – formale Ethik (Kants) und die von dieser philosophisch abgewiesenen, weil an sinnliche Kriterien gebundene »Erfolgsethik« schieben. Bereits hier führte er in einem entscheidenden Zwischenkapitel die vom Biologen Jakob von Uexküll 1909 aufgedeckte Korrelativität zwischen Organismus und Umwelt als Figur ein, um eine vitale Aufbaubasis für das emotionale Apriori zu gewinnen.⁵ Scheler baute seinen Ansatz beim materialen Apriori der Gefühle zeitgleich auch sozialtheoretisch aus in einer Studie zur »Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle« (1916); auch hier beschrieb er eine Fundierungsordnung: Die Sphäre der »Einsföhlung« bzw. der »Gefühlsansteckung« bildet das soziale Leben, in dem der Andere noch nicht als Anderer realisiert wird; das fundiert die Möglichkeit, die Gefühle des Anderen »nachzuföhlen«, zu verstehen, was wiederum Voraussetzung des »Mitföhlens« ist, in dem nun in der Teilnahme am Gefühl des Anderen (Mitfreude, Mitleid) der Andere als *personaler* Anderer »intentional« gemeint ist.⁶

Schellers Entdeckung der kognitiven Tragweite emotionaler Akte, die charakteristische Apriorität des Emotionalen und der darin liegenden Chance der »Liebe« als »Teilhabe« an der Welt, sich selbst und dem Anderen, stand immer im Zusammenhang seines Interesses an einer Metaphysik *nach* Kant. Nach Kants transzendentaler Wende war es philosophisch nicht mehr möglich, direkt vom gegenständlich

⁴ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/1916), GW 2.

⁵ Ebd., S. 157. – J. v. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909), 2. verm. u. verb. Aufl. Berlin 1921.

⁶ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1913/1916), GW 7.

gegebenen Sein in das Sein des Kosmos (das Absolute, Gott) vorzustößen, weil Kant die Vermitteltheit all dieser Versuche durch Strukturen der erkennenden Subjektivität aufgedeckt hatte. Alles gegenständliche Sein in Innen- und Außenwelt war zunächst auf das Bewusstsein (des Menschen) zurückzubeziehen, das sich damit aber – philosophisch – in einer in sich abgekammerten Sphäre vorfand. Diese Abkammerung des Bewusstseins war das Schelersche Problem. Er suchte nach einer Rückführungsbasis der Subjektivität, die der transzendentalen Vorgelagertheit des Subjekts genügen und zugleich zwischen Subjekt und Objekt als Konstitutionsbasis einer neuen Metaphysik fungieren sollte.

Deshalb waren für ihn – gleichsam unterhalb der erkenntnistheoretischen Bewusstseinsforschung – die »Versuche einer Philosophie des Lebens«⁷ bedeutsam, wie sie Nietzsche, v.a. aber Dilthey, den er ausdrücklich würdigte, und schließlich Henri Bergson unternommen hatten. Scheler versprach sich vom richtig gewendeten Schub der Lebensphilosophie eine »Umbildung« der Philosophie: »Sie wird sein wie der erste Tritt eines jahrelang in einem dunklen Gefängnis Hausenden in einen blühenden Garten. Und dies Gefängnis wird unser durch einen auf das bloß Mechanische und Mechanisierbare gerichteten Verstand umgrenztes Menschenmilieu mit seiner ›Zivilisation‹ sein. Und jener Garten wird sein – die bunte Welt Gottes, die wir – wenn auch noch in der Ferne – sich uns auf tun und hell uns grüßen sehen. Und jener Gefangene wird sein – der europäische Mensch von heute und gestern, der seufzend und stöhnend unter den Lasten seiner eigenen Mechanismen einherschreitet und, nur die Erde im Blick und Schwere in den Gliedern, seines Gottes und seiner Welt vergaß.«⁸ Scheler behauptete, dass in Bergsons »neuer Grundhaltung« die »gesamte philosophische Problematik« eine »neuartige Anordnung und Verschlingung« gewinne und kennzeichnete das als die lebensphilosophische Drehung der Phänomenologie: »Diese Philosophie hat zur der Welt die Geste der offenen, aufweisenden Hand, des frei und groß sich aufschlagenden Auges. Das ist nicht der blinzelnde, kritische Blick, den Descartes – mit dem universalen Zweifel beginnend – auf die Dinge wirft; nicht Kants Auge, aus

⁷ M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*. Nietzsche – Dilthey – Bergson (1915), GW 3, S. 311–339, S. 339.

⁸ Ebd., S. 339.

dem der Geistesstrahl so entfremdet wie aus einer ›anderen‹ Welt und so herrschaftlich auf die Dinge fällt und sie durchbohrt.«⁹

Scheler war lebensphilosophisch inspiriert von Bergson, den er für deutsche Verhältnisse sehr früh bereits in seiner ersten »Biologievorlesung« (1908/09)¹⁰ würdigte, eine Vorlesung, die wiederum Schelers früh einsetzendes Reflexionsinteresse an einer philosophischen Biologie anzeigt. Bergsons für Scheler vermutlich bedeutendster Schritt war, dass er seine zunächst verfolgte philosophische Psychologie, seine Theorie des Bewusstseinslebens (›Zeit und Freiheit‹, ›Materie und Gedächtnis‹), zu einer philosophischen Biologie, einer Theorie des Organischen (›L'évolution créatrice‹) umgestellt hatte, gleichsam die Innenbeobachtung durch eine Außenbeobachtung flankiert hatte. Hatte Bergson zunächst in Auseinandersetzung mit dem mathematischen und physikalischen Zeitbegriff die Dimension eines »inneren Zeitbewußtseins«, die »erlebte Zeit« im Unterschied zur physikalischen Zeit als spezifisch menschlicher Bewusstseinsform freigelegt, so konzipierte er nun gegen die darwinistisch-mechanistische Evolutionstheorie (fortschreitender Anpassung) eine nichtevolutionistische Theorie des »elan vital« der je verschiedenen Lebensformen von Pflanze, Tier und Mensch mit je erschlossenen Welten; in dieser »L'évolution créatrice« von 1907¹¹ (Scheler regte bereits 1906 deutsche Übersetzungen von Bergsons Schriften an) ging es ihm darum, entgegen einer Rekonstruktion des Vitalen nach den Kriterien der Materie und der Kausalität als »Anpassung« eine der Eigenphänomenalität des Lebendigen gerecht werdende Interpretation zu etablieren, die auch eine Rekonstruktion der Besonderheit des Menschen samt seiner eigentümlichen Innenerfahrung eines »inneren Zeitbewußtseins« erlaubte. Diese Herstellung einer Verbindung zwischen einer Philosophie des Bewusstseins, des unmittelbaren Erlebens in der »Intuition« und einer Philosophie des Organischen war nicht nur für Scheler attraktiv, aber gerade für ihn.

1915 bündelt er zum ersten Mal sein eigenes Anliegen, universelle Strukturen des Geistes im Material zu zeigen, skizzenhaft zur »Einheit des Menschen« angesichts dreier Problemlinien: dem Streit zwi-

⁹ Ebd., S. 325.

¹⁰ M. Scheler, Biologievorlesung (1908/09), GW 14, S. 257–361.

¹¹ H. Bergson, Schöpferische Entwicklung (frz. 1907), Jena 1912, verstand sich auch als philosophische Antwort auf: Ch. Darwin, Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl (engl. 1859), Stuttgart 1983.

schen Psychologismus vs. Transzendentalphilosophie, dem Streit zwischen Naturgeschichte vs. Geschichte des Menschen und dem Streit um den Menschen als Gegenstand der Naturwissenschaften oder der Geisteswissenschaften. Wiewohl er hier zum ersten Mal konkret an Monopolen des Menschen – der »Sprache« und dem »Werkzeug« – gleichsam in einem ersten Vorgriff »philosophisch-anthropologisch« argumentiert, ist seine »Idee des Menschen«¹² noch religionsphilosophisch fundiert. Sie gründet sich in der Hypothese vom Theomorphismus des Menschen als wahren sachhaltigem Zugang zur menschlichen Sphäre. Das ist ein wichtiger Zwischenschritt zur späteren Möglichkeit einer Philosophischen Anthropologie, weil durch diese Hypothese die Abbaubewegung im Denken gestoppt wird: Der Anthropomorphismus der Gottesidee (d. i. der Abbau Gottes auf den Menschen, Religion ist nichts weiter als eine menschliche Projektion) endet nämlich nach Scheler im Biomorphismus des Menschen (d. i. dem Abbau des Menschen auf die tierische Natur). Musste man früher darauf bedacht sein, »den Menschen von Gott zu unterscheiden und von all den Zwischendingen, die man zwischen ihn und die Götter gestellt hatte, z. B. von dem Engel [...], musste sein Eigendasein noch »retten« und darauf sehen, dass er nicht automatisch in irgend einen Himmel hineinfliege«, hat sich das Verhältnis umgekehrt: »Der Mensch scheint in die Tierheit, in die untere Natur zu verfließen, und es gilt gerade noch einen Unterschied zu finden, der ihn »rettet«, ganz in sie zu versinken.«¹³ Scheler war sich also schon früh des metaphysikkritischen Ursprungs der anthropologischen Reflexion (seit Kant und Feuerbach) und ihrer Konsequenzen bewusst. »Theomorphismus« des Menschen heißt für ihn demnach nicht eine Anthropologie *aus* theologischer Perspektive, sondern ein philosophischer Gebrauch des Potentials sakraler Rede des Menschen gegen den anthropologischen und naturalistischen Reduktionismus: »gerade die *Undefinierbarkeit* gehört zum Wesen des Menschen.«¹⁴ Diese religionsphilosophische Fundierung (die auch seine Berufung an die neugegründete Universität im katholischen Zentrum Köln motivierte) wird er noch bis Anfang der 20er Jahre durchhalten¹⁵, gleichsam als Reserveidee, um die naturalistischen und relativistischen Tenden-

¹² M. Scheler, Zur Idee des Menschen (1915), GW 3, S. 171–195.

¹³ Ebd., S. 175.

¹⁴ Ebd., S. 186.

¹⁵ M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen (1921), GW 5.

zen in Schach zu halten. Die Auseinandersetzung mit der »naturalistischen Philosophie« führte Scheler sehr früh auch bereits mit der Schule Freuds, an der er hinsichtlich der Anthropologie die »prinzipielle Spekulation »à baisse« kritisierte.¹⁶ Er machte das am Begriff der »Sublimierung« fest: »Nach Freuds Darstellung hat es den Anschein, als nähme er an, es entsprängen die Akte geistiger Betätigung, wie sie in aller Erkenntnis und Kunsttätigkeit [...] sich betätigen, aus verdrängter Libido.« Gegen diesen Ansatz, das Hohe auf das Niedrige, den Geltungsanspruch des Geistigen libidotheoretisch in ein dynamisches Triebssystem aufzulösen, kann nach Scheler das Wort »Sublimierung« in einem »vernünftigen Sinn [...] nur besagen wollen, es sei durch diesen Vorgang einer Zurückdrängung der libido den dispositionell *vorhandenen* geistigen Befähigungen und Interessenrichtungen eine Energie zugeleitet worden, die ihnen sonst bei schrankenloser Hingabe an die ›libido‹ versagt geblieben wäre.«¹⁷

Erst jetzt, in Köln, kommt er zur Systematisierung dieser immanenten Aufbaupositionen. Bemerkbar werden sie in seinem großen Projekt einer »Wissenssoziologie«, welche gegen die materialistische Ideologienlehre *und* gegen den Idealismus die Verschränkung von »objektivem Geist« und »realen Lebensverhältnissen«, von »Geistesstruktur« und »Triebstruktur« so aufzuweisen sucht, dass die Autonomie der »Wissensformen« und »Wertnahmen« unangestastet bleibt, wiewohl angewiesen auf die Kraft der realen Verhältnisse.¹⁸ Dabei kommt Scheler sowohl zu einer charakteristischen Pluralisierung der »Idealfaktoren«, also der dispositionell vorhandenen geistigen Betätigungen wie zu einer charakteristischen Pluralisierung der »Realfaktoren« der sozialen Basis. Er schließt in seiner ›Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt‹¹⁹ zunächst zum amerikanischen Pragmatismus auf, dem er – auch in der Nachfolge von Marx – die philosophische Entdeckung des Verhältnisses von Arbeit und Erkenntnis zuschrieb. Die »pragmatistische Philosophie« ist für Scheler bedeutend, weil sie als die angemessene Interpretation des »Positivismus« den Stellen-

¹⁶ M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, GW 7, S. 302.

¹⁷ Ebd., S. 303 f.

¹⁸ M. Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens (1924), in: Ders., Die Wissensformen und die Gesellschaft (1926), GW 8, S. 15–190.

¹⁹ M. Scheler, Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt, in: Ders., Die Wissensformen und die Gesellschaft, GW 8, S. 191–382.