

## NACH PLESSNER HINTER PLESSNER ZURÜCK

Eine Anthropologie, die nicht von der Anmaßung ausgeht, die Welt vom Menschen her zu konstruieren, sondern sich bewusst bleibt, dass der Mensch ein Moment im Ganzen der ihn umfassenden Welt ist, wird von der Besonderheit der Stellung des Menschen in *der Welt* und folglich vom *Verhältnis des Menschen zur Welt* auszugehen haben. Die Frage, in deren Beantwortung sich die Grundlegung der Anthropologie vollzieht, ist nicht die Frage: »Was ist der Mensch?«. Ihr Gegenstand wäre letztlich in der Wesensschau einer gegebenen Entität zu erfassen, in der Idee, an der alle Exemplare teilhaben, die zu deren Gattung gehören. Dieser platonisierende Substanzialismus führte zwangsläufig zu einer Hypostasierung des Menschseins.

Eine Anthropologie indessen, die den Hervorgang des Menschen aus dem Prozess der Naturgeschichte als ein historisch kontingentes, der Form nach aber notwendiges Auftreten einer apriorischen Möglichkeit des Verhältnisses des Endlichen zum Ganzen begreift, kann von der Besonderheit der Gattung *homo sapiens sapiens* ohne Hypertrophierung reden. Diese sozusagen kosmologische Einbettung hat Plessner vorgenommen. Er hat die Besonderheit des Menschen, sich ›Welt‹ (und also auch die Idee der Welt im Ganzen) vergegenständlichen zu können, nicht aus einer Gelegenstellung zur Welt, sondern aus der exzentrischen Position in der Welt hergeleitet. Er hat die Kontingenz der Naturgeschichte (aufrechter Gang, Frontalität, Freisetzung der Hand, Vergrößerung des Gehirns usw.) und die Apriorität der möglichen Stellungen des Einzelseienden in und zum Ganzen in einen systematischen Zusammenhang gebracht. *Das war ein neues Paradigma der Anthropologie.* Jede weitere philosophische Anthropologie hätte im Rahmen dieses Paradigmawechsels ausgearbeitet werden müssen, um ›auf der Höhe der Zeit‹ zu sein.

Stattdessen ist die Anthropologie auf die Position des Sub-

*Mensch – Natur* jekt-Objekt-Dualismus und der Subjekt-Zentriertheit zurückge-  
*Helmut Plessner* kehrt und hat, gleichsam in einer Umkehrung des Programms von  
*und das Konzept* Hegels *Phänomenologie des Geistes*<sup>1</sup> nun wieder das Subjekt zur  
*einer dialektischen* Substanz gemacht. Was nach Plessners *Die Stufen des Organischen*  
*Anthropologie* *und der Mensch an philosophischen* (also nicht bloß einzelwissen-  
schaftlich orientierten, empiristischen) Anthropologiemodellen  
vorgelegt wurde, fällt hinter den Paradigmenbruch zurück, der mit  
diesem Werk vollzogen worden war. Das Signal zu diesem Rückzug  
gab Martin Heidegger.

## Begründung der Anthropologie in Daseinsontologie

Es ist wohl kaum zufällig (wenn auch im Hinblick auf die herauf-  
ziehende rassistische Ideologie des Nationalsozialismus pikant),  
dass Heidegger, der Barde des ›Dritten Reichs‹, sein 1929 – ein  
Jahr nach den *Stufen des Organischen und der Mensch* – erschienene  
Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* dem Halbjuden  
Scheler zum Gedächtnis widmete. Scheler hatte ja die Sonderstel-  
lung des Menschen im Kosmos metaphysisch überhöht und den  
Menschen essenziell von der Natur abgeschnitten. Dass Heidegger  
nun in der Kant-Interpretation, auf Scheler in der Sache positiv  
Bezug nehmend und ihn als Person durch die Widmung heraushe-  
bend, am Schluss die kantische Transformation der Metaphysik in  
Transzentalphilosophie als *Grundlegung der Metaphysik in der*  
*Anthropologie* (Heidegger 1951/1929: 185ff.) auslegt, ist der Ver-  
such, die Geltung des kantischen Erbes für die Existenzialontolo-  
gie von *Sein und Zeit* zu nutzen, und richtet sich direkt gegen die  
den subjektiven Idealismus aushebelnde objektive Naturontologie  
Plessners: »Gewiß kann eine Anthropologie philosophisch genannt  
werden, sofern ihre Methode eine philosophische ist, etwa im Sin-  
ne einer Wesensbetrachtung des Menschen. Diese zielt dann darauf  
ab, das Seiende, das wir Mensch nennen, gegen Pflanze und Tier  
und die übrigen Bezirke des Seienden zu unterscheiden und da-  
durch die spezifische Wesensverfassung dieser bestimmten Region  
des Seienden herauszuarbeiten. Philosophische Anthropologie wird

---

1 | Hegel 1970: 3/22f.: »Es kommt nach meiner Einsicht [...] alles da-  
rauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt auf-  
zufassen und auszudrücken.« Und weiter: »Die lebendige Substanz ist als  
Subjekt das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck  
voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein  
Ende wirklich ist.«

dann zu einer regionalen Ontologie des Menschen und bleibt als solche den übrigen Ontologien, die sich mit ihr auf den Gesamtbereich des Seienden verteilen, nebengeordnet. Die so verstandene Anthropologie ist nicht ohne weiteres und vor allem nicht auf Grund der inneren Struktur ihrer Problematik Zentrum der Philosophie» (ebd.: 190f.). Nach Plessner  
hinter Plessner  
zurück

Es wirkt wie eine Schützenhilfe für Scheler, wenn Heidegger dann seine eigene Auffassung dagegen stellt: »Lieg das Ziel der Philosophie in der Ausarbeitung einer Weltanschauung, dann wird eine Anthropologie die ›Stellung des Menschen im Kosmos‹ zu umgrenzen haben. Und gilt der Mensch als dasjenige Seiende, das in der Ordnung der Begründung einer absolut gewissen Erkenntnis das schlechthin Erstgegebene und Gewisseste ist, dann muß der so geplante Aufbau der Philosophie die menschliche Subjektivität in den zentralen Ansatz bringen« (ebd.: 191). Herablassend wird dann zugestanden, dass diese subjektzentrierte Weltanschauungsanthropologie »sich der Methode und der Ergebnisse einer regionalen Ontologie des Menschen bedienen« könne (ebd.). Die Nutzung der Kompetenz des Biologen-Philosophen Plessner ist allerdings genau das Gegenteil dessen, was die Systematik seines Werks zulässt; erst muss man sich mit seinem »naturphilosophischen« Grundriss auseinandersetzen, um dann die einzelwissenschaftlichen Bausteine der Systemarchitektur ins Auge zu fassen, denn der Grundriss weist den Bausteinen ihre Stellung und Funktion zu.

Nun ist allerdings Heideggers Grundriss eben ein ganz anderer. Es geht ihm nicht um den Menschen als einen in seinem So-sein zu bestimmenden Teil der natürlichen Welt, die der Bedingungsgrund seines Seins ist. Ihm geht es vielmehr um »eine Enthüllung [...] der Subjektivität des menschlichen Subjekts« (ebd. 186), die er mit »Transzendenz« gleichsetzt (das Wort steht an der hier im Zitat ausgelassenen Stelle). Transzendenz heißt für Heidegger »das Offenhalten des Horizontes« (ebd.: 117). Dies vollzieht sich in der »Einbildungskraft«, die wiederum durch »eine eigentümliche Nichtgebundenheit an das Seiende« (ebd.: 119) gekennzeichnet ist. Positiv gewendet besagt das, dass in der Einbildungskraft der Mensch die Welt »entspringen lassen« kann, zwar nicht ihre Materialität, wohl aber die Ordnung des Materiellen, die er sich als so oder so mögliche vorstellt und dann herstellt. Es ist die einseitige Betonung des »Machens«, der *homo faber* oder *homo technicus*, die hier in Entsprechung zu Kants erkenntnistheoretischem Subjektivismus handlungstheoretisch gewendet wird. Von da ist der Weg zu der Deutung des Menschen als Gewalttäter in der Metaphysik-Vor-

*Mensch – Natur* lesung von 1935 nicht mehr weit<sup>2</sup>; in der Umdeutung des sopho-  
*Helmut Plessner* kleischen Chorliedes »Vieles ist schrecklich (πολλὰ τά δεινά« be-  
*und das Konzept* deutet für Heidegger »δεινόν das Gewaltige im Sinne dessen, der  
*einer dialektischen* die Gewalt braucht, nicht nur über Gewalt verfügt, sondern gewalt-  
*Anthropologie* tätig ist, insofern ihm das Gewaltbrauchen der Grundzug seines  
Tuns nicht, sondern seines Daseins ist« (Heidegger 1953: 115).

Das Chorlied der *Antigone* (Vers 331ff.) fährt fort: »Nichts ist schrecklicher als der Mensch« (οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον Für Heidegger besagt das: »Der Mensch ist der Gewalt-Tätige nicht außer und neben anderem, sondern allein in dem Sinne, daß er auf Grund und in seiner Gewalt-tätigkeit gegen das Überwältigende (= das Seiende im Ganzen) Gewalt braucht. [...] Diese Erschlossenheit des Seienden ist jene Gewalt, die der Mensch zu bewältigen hat, um in Gewalt-tätigkeit allererst inmitten des Seienden er selbst, d.h. geschichtlich zu sein. [...] Er fand sich in das Überwältigende und fand erst darin sich selbst: die Gewalt des also Tätigen. Das >sich selbst< bedeutet nach dem Vorangegangenen zugleich Jenen, der ausbricht und umbricht, einfängt und niederrzwingt« (ebd.: 115, 120).

Deutlicher kann nicht gesagt werden, dass des Menschen Subjektsein sich nicht nur außer der Natur, sondern *gegen* die Natur stellt, dass der Mensch ein widernatürliches Wesen ist. »Die Gewalt, das Gewaltige, worin sich das Tun des Gewalt-tätigen bewegt, ist der ganze Umkreis der ihm überantworteten Machenschaft. [...] Denn die Gewalt-tätigkeit ist das Gewalt-brauchen gegen das Überwältigende: das wissende Erkämpfen des vordem verschlossenen Seins in das Erscheinende als das Seiende« (ebd.: 121f.). Das ist keine Anthropologie, die sich dann auch noch der wissenschaftlichen Kompetenz Plessners bedienen könnte, sondern der (reaktionäre) Gegenentwurf zu ihr, der den Herrschaftsanspruch des

---

2 | Zur *Einführung in die Metaphysik* von Heidegger vgl. auch Hans Heinz Holz, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. II, Heft 3, S. 740–746. Die für die Anthropologie maßgebliche Schlüsselstelle ist die Interpretation des Chorliedes Vers 331ff. aus der *Antigone* des Sophokles. Es geht um die Deutung des Wortes *deinon* (δεινόν). Dieses heißt in der Kernbedeutung: das in Schrecken Versetzende, gemildert auch: das in Staunen Versetzende; daraus abgeleitet auch: etwas, das durch sein Ausmaß erstaunlich oder erschreckend ist, daher das Gewaltige, zum Beispiel ein gewaltiges Vermögen, Können, Macht (Fundstellen bei Passow 1970). Die von Heidegger vorgenommene Übertragung ins Aktive, Gewalt-tätige (zur Hervorhebung des Aktiven bei Heidegger immer mit Bindestrich) verschiebt den Bedeutungsspielraum in unzulässiger Weise.

Menschen über die Natur (und über die anderen, zu unterwerfenden Menschen) der Natürlichkeit des Menschen entgegensezt und die metaphysische Idee einer *harmonia mundi* oder *harmonia universalis*<sup>3</sup> ausschließt. Das ist eine Anthropologie aus dem Geiste von Nietzsches »Wille zur Macht« in der Intention einer über Nietzsche noch hinausgehenden Radikalität.<sup>4</sup> In diesem Denken hat Plessner keinen Ort, und dass die nachfolgende Anthropologie in Deutschland – gewiss unter dem Einfluss der faschistischen Ideologie (vgl. Lukács 1982) – auf der durch Heideggers Ontologie angelegten Linie weitergeführt wurde, bedeutete die Abwendung von Plessner im Grundsatz und im Ganzen (auch wenn nach 1945 deren Protagonisten, auf gemeinsame Göttinger Ursprünge zurückgreifend, dies in anderem Lichte erscheinen lassen wollten).

*Nach Plessner  
hinter Plessner  
zurück*

## Gehlens Deutung der Menschen als Mängelwesen

Hatte Plessner die Einheit der biologischen und geistigen Natur des Menschen aus einem Naturprinzip begründen können und so den metaphysischen Dualismus Schelers überwunden, so rissen die Anthropologen nach ihm die Kluft wieder auf, indem sie die Sonderstellung des Menschen unter Vernachlässigung seiner biologischen Daseinsvoraussetzungen ins Zentrum ihrer Untersuchungen rückten.<sup>5</sup> So unterschiedlich auch die Fragestellungen und me-

3 | Dies ist das metaphysische Konzept der chinesischen Philosophie, in dem Leibniz seinen eigenen Weltbegriff wiedererkennen wollte; vgl. Holz 1994b, 2000.

4 | Vgl. Heidegger 1953: 152. Dort heißt es mit Bezug auf den »Willen zur Macht« als »Versuch einer neuen Wertsetzung«: »Die Verstrickung in die Wirrnis der Wertvorstellung, das Nichtverstehen ihrer fragwürdigen Herkunft ist der Grund, weshalb Nietzsche die eigentliche Mitte der Philosophie nicht erreichte.« Heidegger will noch vor jeder Wertung die Gewalt-tätigkeit im Sein verankern und sagt dazu: »Wir Heutigen können dem nur vorarbeiten.«

5 | Im Folgenden beziehen wir uns auf die in Deutschland sich entwickelnde Linie der philosophischen Anthropologie, die an die Namen Arnold Gehlen, Hans Lipps und Otto Friedrich Bollnow geknüpft ist. Auch diese Namen stehen selektiv für viele andere verwandte theoretische Ansätze. Die anders verlaufende Entwicklung in Frankreich – mit dem phänomenologischen Existenzialismus von Maurice Merleau-Ponty, dem Strukturalismus von Claude Lévy-Strauss und Michel Foucault, der Orientierung an den Ideologien der alltäglichen Lebenswelt bei Roland Barthes – und die amerikanische *cultural anthropology* lassen wir beiseite, da es uns nur um die beispiel-

*Mensch – Natur* thodischen Vorgehensweisen dieser Autoren sind – sie alle lassen *Helmut Plessner* die Naturseite des Menschen hinter seiner seelischen, geistigen und das Konzept und Willensverfassung zurücktreten. Es ist kein Zufall, dass sie einer dialektischen zwar in einer psychologischen, nicht aber in einer medizinischen Anthropologie Anthropologie Widerhall gefunden haben. Einzig Arnold Gehlen versucht über die Verhaltensforschung wenigstens einen mittelbaren Anschluss an die Biologie zu finden, allerdings um den Preis, gerade die biologische Ausstattung des Menschen als defizitär und verkürzt aufzufassen.

Im Gegensatz zur anorganischen und weithin auch zur pflanzlichen Daseinsform, in der die Einwirkungen der einzelnen Seienden aufeinander kontingent sind, beziehen sich die Bewegungsformen von Tieren und in höherem Maße von Menschen auf lebensdienliche Ziele und äußern sich als festgelegte Prägungen oder als variable Reaktionsweisen.<sup>6</sup> Beim Tier erklären wir diese immanenzen *causas finales* als instinktgesteuert. Instinkte sind angeborene Reaktionsweisen auf Reize (Instinktauslöser); sie regeln das Eingreifen des einzelnen Lebewesens in seine Umwelt nach dem Muster von *challenge* und *response*.

Indem Gehlen die Programmierung zum instinktiv gelenkten Verhalten als Ausgangspunkt nimmt und daran seine Deutungsmuster der Tier-Mensch-Welt entwickelt, kann er einem Trend der Zeit folgend<sup>7</sup> – die Einheit der menschlichen Person durch den Modus der Handlungsantriebe konstituiert sehen. »Man muß daher in den Mittelpunkt aller weiteren Probleme und Fragen die *Handlung* stellen und den Menschen als ein handelndes Wesen definieren – oder als ein voraussehendes oder kulturschaffendes, was alles dasselbe meint« (Gehlen 1961: 49). Auch beim Tier sprechen

---

hafte Freilegung bestimmter theoretischer Strukturen geht, die der Wesensverfassung der philosophischen Anthropologie zugrunde liegen. Dass insbesondere aus Merleau-Pontys Arbeiten wesentliche Erkenntnisse zu gewinnen sind, möchtne wir in Übereinstimmung mit Plessner nachdrücklich hervorheben (vgl. Holz 1965).

6 | Nietzsche 1958: 2/623: »Der Mensch ist das noch nicht festgestellte Tier.«

7 | Den Aktionismus als geschichtsphilosophisch das Menschsein begründende Einstellung entwickelte Giovanni Gentile (1916), als politische Leitvorstellung Georges Sorel (1908). Martin Heidegger (1927) stellt die Kategorie der Entschlossenheit ins Zentrum des existenzial ›eigentlichen‹ Umgangs mit Welt. Die aktionistischen Philosophien haben ihren Ursprung bei Nietzsche und der Nietzsche-Nachfolge, die auf den ›Willen zur Macht‹ setzte.

wir von ›Instinkthandlungen‹, die aber gerade ohne bewusste Erwägung der Verknüpfung von Handlungsverlauf und Zielerfüllung ablaufen.

*Nach Plessner  
hinter Plessner  
zurück*

Der Reiz löst die Reaktion aus. Aus den Beobachtungen von Konrad Lorenz (1965) zieht Gehlen den Schluss, »daß Instinkthandlungen zentral gesteuerte Automatismen sind, die sich mit Taxien verschränken können, d.h. mit Formen des Reagierens auf Außenreize. Die Reaktionen können durch ›Schemata‹ ausgelöst werden. [...] Diese Instinkthandlungen sind eben selbst Einstellungen, sie sind organisch festgelegte, spezialisierte Verhaltensweisen auf bestimmte Umweltkonfigurationen« (Gehlen 1963: 27). Beim Menschen hingegen sind »die voraussehende, planende Veränderung vorgefundener Sachverhalte ins Lebensdienliche, Leitungen der Weltorientierung und Weltdeutung sowie Akte der Stellungnahme gegenüber den eigenen Antrieben« handlungsleitend (ebd.: 26). Diese Lebensvollzüge müssen erkannt und eingeübt, die variable Reaktion auf äußere Umstände muss durch Abstraktionsleistungen ermöglicht werden. Daraus folgt: »In einer Formel: der Mensch ist das handelnde Wesen und *damit* das Wesen der Zucht« (ebd.: 24).

Dass der Mensch lernfähig ist und also erzogen werden kann, ist die Konsequenz einer Evolution, in deren Verlauf die fest geprägten Verhaltensmuster, die für das Tier charakteristisch sind, abgebaut werden. »Ohne starre Strukturen ist kein organisches System von höherer Integrationsstufe möglich, stets aber müssen die Strukturen des bestehenden Systems zerbrochen werden, soll ein solches von noch höherer Stufe der Integration und Harmonie erreicht werden« (Lorenz 1965: 2/185). Der Mensch ist jedem Tier unterlegen, wenn es um biologisch artgerechtes Verhalten geht. Heinrich von Kleist hat in *Über das Marionettentheater* (1961) den Nachteil artifiziellen Verhaltens gegenüber der natürlichen Reaktionsfähigkeit eindrucksvoll geschildert. Künstlichkeit geht einher mit einem Verlust an Natürlichkeit. Daraus leitet Gehlen ab, dass die Verfassung der Menschen durch Mängel bestimmt ist. Das gilt schon für die anatomische Ausstattung des Menschen: »Er ist organisch mittellos, ohne natürliche Waffen, ohne Angriffs- oder Schutz oder Fluchtorgane, mit Sinnen von nicht besonders bedeuternder Leistungsfähigkeit, denn jeder unserer Sinne wird von den ›Spezialisten‹ im Tierreich weit übertroffen. Er ist ohne Haarkleid und ohne Anpassung an die Witterung« (Gehlen 1961: 46; ausführlicher in Gehlen 1962: 86ff.). Weil Gehlen sich der Theorie von Bolk anschließt, der diese Ausstattungsschwächen als Primitivismen gegenüber der weiter entwickelten Organspezialisierung der aus

*Mensch – Natur* dem Hominidenstamm hervorgegangenen Affen betrachtet, bleibt *Helmut Plessner* die These von der Instinktreduktion allerdings widersprüchlich: *und das Konzept* Wie sollten Instinkte ausgebildet gewesen sein (die dann verkümmerten), wenn es ja noch gar keine Organe gab, die die angenommenen *Anthropologie* Instinktleistungen hätten erbringen können? Dieser Widerspruch ist jedoch nicht als Einwand durchschlagend, denn es ließen sich im Rahmen der gehlenschen Hypothese die natürlichen Defizite des Menschen auch aus anderen evolutiven Prozessen erklären.

Jedenfalls charakterisiert Gehlen den Menschen als »Mängelwesen« (Gehlen 1961: 46), das will sagen: »Wenn man den Menschen morphologisch betrachtet, so fehlt ihm die spezialisierte Organausstattung, welche das Subjekt der Einpassung, das Korrelat der Umwelt ist. Der Mensch ist also das *unspezialisierte* und in *diesem* Sinne primitive Wesen [...] – das bedeutet auch einen lebensgefährlichen Mangel an echten Instinkten, d.h. von angeborenen erfolgssichereren und auf Auslöseschemata abgestimmten Bewegungsfiguren« (Gehlen 1963: 34f.). Die spezifisch menschlichen Einstellungen zur Welt sind Kompensationen der biologischen Unterdeterminiertheit: »Theoretische Praxis«, »Offenheit der Wahrnehmung für die Reizüberflutung«, Kombination der Bewegungen des Leibes, dessen ganze Oberfläche zum Sinnesorgan wird und der sich dadurch selbst erfahren kann<sup>8</sup>, instinktneutrale Wahrnehmung und mithin »Objektivität« der Außenwelt, die in dieser Entgegenstellung variabel »verfügbar« wird (ebd.: 38ff.). Zunächst bedeuten diese Einstellungen ein Risiko in Situationen, auf die das Lebewesen reagieren muss und an die der Mensch nicht durch einen genetischen Habitus angepasst ist. Um zu überleben, muss er Verfahren ausbilden, die Schwäche in einen Nutzen zu verwandeln, das heißt aus der Unangepasstheit an typische Situationen die Freiheit zielgerichteten Handelns zu machen: »Aus eigenen Mitteln und eigentätig muss der Mensch sich entlasten, d.h. die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten« (Gehlen 1962: 36).<sup>9</sup>

8 | Die Oberfläche des Leibes ist jedoch auch bei Tieren als ganze sinnlich rezeptiv. Zur Selbsterfahrung braucht es mehr als dies.

9 | Lorenz distanziert sich von der Mängelwesen- und Kompensationstheorie Gehlens und fasst die Eigenart des Menschen positiv: »Während Gehlen den Menschen das >Mängelwesen< nennt, weil er aller besonderen Spezialanpassungen entbehrte, möchte ich den Kernpunkt derselben Erscheinung in der *Vielseitigkeit* derartiger unspezialisierter Wesen sehen, zumal man ja auch das gewaltige Menschen-*Hirn* als somatisches Organ durchaus nicht

Während die Lebenstätigkeit des Tieres sich in Kongruenz mit der Umwelt befindet, erzeugt der handelnde Mensch ein asymmetrisches Verhältnis: Seine Lebenstätigkeit beschränkt sich nicht nur auf die Herstellung eines Gleichgewichts in der Bedürfnisbefriedigung, sondern bewirkt eine Veränderung der Umweltbedingungen zur eigenen Entlastung. Das beginnt mit der Entlastung vom Druck der Unangepasstheit und endet bei den höchsten zivilisatorischen Leistungen und Errungenschaften. »Die biologischen Sonderbedingungen des Menschen machen es notwendig, die Beziehungen zur Welt von der bloßen Gegenwart zu entbinden, und deswegen muss der Mensch seine Erfahrungen mühsam und tätig selbst vollziehen, damit sie ihm verfügbar werden, und dies in einem hochgezüchteten, auf bloße Andeutungen hin variablen Können. [...] In diesem Sinne bedeutet Entlastung: dass die Schwerpunktbildung im menschlichen Verhalten zunehmend in die ›höchsten‹, nämlich die mühelosesten, nur andeutenden Funktionen fällt« (ebd.: 62, 65). Diese indirekte Bewältigung der Bedürfnisbefriedigung erfordert die Einbindung in die Gemeinschaft, erfordert Sprache als Mittel der Kommunikation über nicht präsentierte Gegenstände und Handlungen, erfordert Zucht im doppelten Sinne der Einübung kollektiven Handelns und der gegenseitigen Rücksichtnahme, erfordert abstraktives Denken und die Vergegenständlichung des Allgemeinen. Indem dieser multilaterale Prozess zum Aufbau eines Systems der Mängelkompensation führt, und dahin gesteuert werden kann, lässt sich aus den anthropologischen Fakten eine normative Handlungstheorie ableiten, in deren Zentrum die Zucht steht und die sich ihre inhaltlichen Rahmenbedingungen von einer deskriptiven Soziologie vorgeben lässt.

Nach Plessner  
hinter Plessner  
zurück

außer acht lassen darf. [...] Der Spezialist auf Nichtspezialisiertsein baut sich seine Umwelt aktiv auf, während sie ein Tier mit weitergehenden Spezialanpassungen der körperlichen Organe und des angeborenen Verhaltens großenteils mit auf die Welt bringt. [...] Selbstverständlich lässt sich die Scheidung in ›Spezialisten‹ und ›Spezialisten auf Nichtspezialisiertsein‹ im Tierreiche nur an extremen Typen scharf durchführen. Es gibt alle nur denkbaren Übergänge zwischen beiden. [...] Dennoch ist die Weltoffenheit des Menschen nicht nur graduell-quantitativ, sondern auch qualitativ von derjenigen tierischer Spezialisten auf Nichtspezialisiertsein verschieden. [...] Es gibt nur wenige philosophische Lehrsätze, die so gründlich das Gegenteil der Wahrheit behaupten wie der alte Satz *Natura non facit saltum!* Vom Geschehen im Atom bis zu demjenigen in der Menschheitsgeschichte bewegt sich die anorganische und die organische Entwicklung in Sprüngen» (Lorenz 1965: 2/177ff.). Hier wird Lorenz zum Zeugen für die Dialektik der Natur!

*Mensch – Natur  
Helmut Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie* Gehlen hat zweifellos eine kohärente und plausible Theorie des Menschen vorgelegt, die ungeachtet seines methodologischen (vielleicht nur scheinbar) radikalen Empirismus<sup>10</sup> den Anspruch erheben kann, eine *philosophische Anthropologie* zu sein. Allerdings tritt der ideologische Charakter der Anthropologie gerade in der Nutzung der Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften überaus deutlich zutage, denn im Überschneidungsfeld der Disziplinen bekommt deren Integration einen allgemein fundierenden, weltanschaulichen Charakter. Gehlen weiß das auch: »Im Falle der philosophischen Anthropologie nun ist es selbstverständlich, daß eine »Modellvorstellung« vom Menschen imstande sein muß, die Disziplinen der Morphologie, Physiologie, Psychologie, Sprachwissenschaft usw. wenigstens so weit zu überdecken, dass zwar nicht deren gebietseigene Begriffe und besonderen Gesetze, wohl aber doch einige fundamentale Kategorien in ihr in Zusammenhang gebracht werden« (Gehlen 1961: 142). Diese Integrationswissenschaft Anthropologie ist nun nicht mehr eine Wissenschaft *unter und neben* anderen, sondern Fundamentalontologie: »Eine Lehre vom menschlichen Handeln als das Kernstück einer philosophischen Anthropologie, welche selbst wieder als *prima philosophia* oder philosophische Grundwissenschaft erscheint« (Gehlen 1965: 252). Die Priorität der Anthropologie wird hier proklamiert.

In diesem Satz aus einer Abhandlung von 1935 legt Gehlen sein Programm offen. Der handelnde Mensch rückt ins Zentrum eines philosophischen Weltentwurfs, in dem die äußere Wirklichkeit nur als objektivierte Bedingung menschlichen Aktionismus »be-handelt« wird. Unter dem Anschein eines erkenntnistheoretischen Realismus wird ontologisch eine extreme subjektiv-idealistische Position bezogen.

Der ganze Aufwand empirisch zu belegender Aussagen – Organmängel, Sinnesschwäche, Instinktreduktion usw. – dient letztlich nur der Unterfütterung der These, dass der Mensch ein »Zuchtwesen« sei. »Die mit dem Dasein des Menschen chronisch und in jeder Generation neu gesetzte Aufgabe der Formierung des Antriebslebens wird von der Erziehung, nach ihr von der Selbstzucht

10 | Gehlen sieht sich selbst als Überwinder der Metaphysik in der Anthropologie. So schreibt er über die bisherige Anthropologie: »Alles das war Metaphysik und entsprach durchaus der Wahrheit, daß der Mensch nur ein Teil des Weltganzen ist, so daß man in der Frage nach ihm notwendig über ihn hinauszufragen sich genötigt fand. Andererseits aber haben alle diese »Groß-Informationen« eine im wesentlichen doch nur dichterische Evidenz« (Gehlen 1961: 141).

des Menschen unter immer neuen Bedingungen notwendig immer neu angefasst« (Gehlen 1962: 362). Um diesem Gedanken Durchschlagskraft zu verleihen, muss Gehlen die in der bisherigen Anthropologie und Psychologie prominente Rolle des Willens eliminieren. Er halte, sagt er, »so paradox dies klingen mag, ein besonderes ›Willensvermögen‹ für gar nicht vorhanden. [...] ›Willenskraft‹ ist durchaus Resultat der Zucht, der Herrschaftsgeschichte der Leistungen und Antriebe im Menschen« (ebd.: 362, 366). So entfällt der dialektische Gegenpol zur Erziehung und zur Subsumtion unter die Institutionen, weder Eigensinn noch eigener Wille sind relevant, das Individuum fügt sich in eine institutionelle Herrschaftsstruktur. »So kann gesagt werden, dass sich die Schöpferkraft desselben in der *Gründung von Institutionen* ausweist, die wesensmäßig in einer *idée directrice*, einer Führungsidee zentrieren« (ebd.: 394).

*Nach Plessner  
hinter Plessner  
zurück*

Im Umfeld der Jahre 1933-1945 konnte es scheinen, als meine Gehlen damit den Mythos des Führerstaats; und er wählte seine Terminologie auch so zweideutig, dass sie diese Vermutung stützen konnte. Aber Gehlen war zu klug und soziologisch zu scharfsichtig, als dass er diese primitive Variante des Herrschaftsverhältnisses im Sinn gehabt hätte. Vielmehr ist Herrschaft durch Institutionen vermittelt und hat ihren personalen Aspekt nur in der Hierarchie der Leitungsfunktionen, deren Träger ausgewechselt werden können. Was Gehlen entwirft, ist die anthropologische Legitimation für den abstrakt und impersonal gewordenen Machtapparat des späten Kapitalismus, der als die logische und gattungsgeschichtlich notwendige Folge der biologischen Defizite des ›Mängelwesens‹ Mensch und als Vollzugsorgan der ›Entlastung‹ vom Kampf ums Dasein gedeutet wird.<sup>11</sup> Gehlens These ist, »daß das Umschlagen sozialer Handlungsgefüge in die Eigengesetzlichkeit und ihre ›unvorhergesehenen Resultate‹ und damit die Erscheinung von Herrschaft überhaupt zu den Wesensmerkmalen menschlicher Gesellschaften gehört« (Gehlen 1963: 209).

Auf raffinierte Weise macht Gehlen Gebrauch von den Grundpositionen, die Plessner erarbeitet hat, indem er sie umkehrt.<sup>12</sup> Die

11 | Eine Theorie des Faschismus wird diese Theorie eines spätkapitalistischen Modells des Menschseins zu berücksichtigen haben, die weitreichender ist als die vordergründige der existenziellen Entschlossenheit und politisch handhabbarer als die des ›wesenden Seins‹. Zu Gehlens Einbettung in die nazistische Ideologiepolitik vgl. Rügemer 1979; Rügemer/Holz 1993.

12 | Indessen würde ein genauer Vergleich der Theorien von Plessner und Gehlen zeigen, dass Gehlen sich die Struktur der plessnerschen Theorie zu

*Mensch – Natur* exzentrische Positionalität des Menschen wird in das defizitäre *Helmut Plessner* Mängelwesen gegenüber der geschlossenen Positionalität des *Tie- und das Konzept* res umgeschrieben. Die gattungsgeschichtlich positive Funktion *einer dialektischen Anthropologie* des frontalen Gesichtsfeldes, der Freisetzung der Hand und der Zunahme des Großhirns wird zur bloßen Kompensation. Die ontologische Kategorie der Grenze als Berührungszone der Wechselwirkungen vom Einen zum Anderen wird durch die einseitige Richtung der Kategorie ›Handlung‹ ersetzt, sodass die Illusion des individuell autonomen Handelns genährt werden kann, die jedoch sogleich wieder in die Abhängigkeit vom System der Institutionen zurückgenommen wird. Weil er nicht vom Aufklärungsideal der Freiheit als Selbstbestimmung durch Vernunftgründe berührt ist (das er im Gegenteil als ›ästhetischen Idealismus‹ verwirft [vgl. Gehlen 1965: 233ff.]), kommt Gehlen in der Beschreibung der repressiv-erzieherischen Aufgabe der gesellschaftlichen Machtapparate der Wirklichkeit allerdings näher als Plessner in *Grenzen der Gemeinschaft*.

## Die existenzphilosophische Wende

An das aktionistische Konzept anknüpfend, parallel zu und teilweise abhängig von Gehlen, aber primär den kategorialen Apparat Heideggers nutzend, hat die Anthropologie ihre subjektiv-idealistischen Voraussetzungen auf dem Weg über die Existenzphilosophie wieder eingeholt. Erste und führende Vertreter dieser Richtung waren seit Anfang der vierziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts Lipps und Bollnow.

Lipps, obwohl vor seinem Übergang zur Philosophie als Arzt tätig, hat wohl am konsequentesten die ›menschliche Natur‹ vom natürlichen Lebewesen Mensch und seinen somatischen Seiten abgetrennt und ganz auf die Äußerungen des psychisch-geistigen Verhaltens und der Modi der Handlungen eingeschränkt. Charakterologische Eigenschaften wie Pedanterie und Geiz, Verhaltensweisen wie Verlegenheit, Scham, Platzangst, Eifersucht, Handlungseinstellungen wie Abenteurertum und die Denkfähigkeit des *cogito* sind die Einsatzpunkte, von denen aus Lipps das spezifisch Menschliche einkreist. Kernphänomen des Personseins ist die Haltung. »Daß

---

eigen macht, sie jedoch mit einem gegenteiligen Sinn erfüllt. – Dass ein analoges Verhältnis von Verkehrsstrukturen im Denken Blochs und Heideggers nachzuweisen ist, deutet auf einen theorie-theoretischen Sachverhalt hin, dem auf die Spur zu kommen sich lohnen würde.

das Tier »sich verhält«, »sich bewegt« – darin drückt sich keine Freiheit zu etwas aus. [...] Der Mensch »benimmt sich« aber immer irgendwie, sofern er sich in Lagen auf sich selbst hin beansprucht findet. [...] Durch die Haltung, zu der ich mich zwinge, kann ich auf mich selbst einwirken: der Unentschlossene bringt sich zur Entschlossenheit dadurch, dass er zunächst einmal deren Haltung einnimmt – durch festes Auftreten z.B. [...] »Haltung haben« bedeutet überlegene Distanz; sich selbst wahrt man darin in Unterschied zu der sich in der äußeren Haltung zeigenden Disziplin, die einem beigebracht werden kann. [...] Eingenommene Haltungen sind aber auch die gesellschaftlichen Formen, die es einfach zu lernen und zu können gilt, in denen sich der Stil dieses Verkehrs zeigt. [...] Denn durch die Haltung verbindet man sich dem anderen, sein Raum wird dadurch mitgestaltet; Haltungen verlangen respektiert zu werden« (Lipps 1941: 19–24). Das alles führt von der »Natur des Menschen« weg; nicht eine Wesenskonstanz, sondern die Einstellung auf eine Situation wird zum bestimmenden Moment des Menschseins. »Durch die Umstände kann einer werden zu dem oder jenem. Rollen werden einem zugespielt. Die Stunde verlangt es [...]. Unter anderen Verhältnissen wäre Robespierre z.B. ein friedfertiger Notar und braver Bürger geblieben« (ebd.: 139). Dafür wird dann die Kategorie Schicksal in Anspruch genommen. Der Mensch ist zwar schuldig dessen, was er tat, aber es gibt kein objektives Maß der Ordnung, an dem seine Verantwortlichkeit zu messen wäre. Seine Entscheidungsmotive bleiben subjektiv, aber diese Subjektivität ist durch die Verhältnisse gelenkt, deren Konstitutionsbedingungen anonym bleiben. So machen letztlich die Verhältnisse, in denen er steht, den Menschen aus. »Die Mittel des Selbstseins sind zunächst seine Verhältnisse. [...] Sicherlich – man selbst ist es, der..., – aber doch nur insofern, als man aus seinen Verhältnissen auf sich selbst als deren Prinzip zurückgenommen werden kann« (ebd.: 139f.). Die Entschlossenheit, in der sich der Mensch als Handelnder bewährt, ist dann nichts anderes als die Festigkeit, mit der er das ausübt, wozu er sich, der Situation gemäß, angepasst hat. Nicht das selbstbestimmte Individuum, sondern der geführte Mensch, der sich einer Situation überlässt und sich in ihr zurecht findet, erscheint hier als Bild des Gattungswesens. »Situation ist immer: je eines Situation; sie kann nicht in Formen des Allgemeinen entwickelt werden. Sicherlich: es gibt typische Situationen. Als typisch sind sie aber ausdrücklich bezogen auf typische Lebensverhältnisse, Schicksale usw. Die mir gegebene Situation wird von mir aufgenommen. Schon darin, dass ich daran ändere, anderes lasse, verhalte ich mich zu ihr als Sub-

Nach Plessner  
hinter Plessner  
zurück

*Mensch – Natur* jekt dieser Situation. Noch mehr – und das ist entscheidend: nur *Helmut Plessner* als je meine oder je eines ist die Situation diese Situation» (Lipps und das Konzept 1938: 23f.). Die Entscheidungswillkür, die darin liegt, dass die Situation je meine und darum singulär ist, entbindet mich von der einer dialektischen Anthropologie Reflexion logischer und ethischer Normen, denn »die Situation entsteht in der Auswirkung von Zufällen. [...] Nur im Licht meiner Entscheidung zeigt sich die Situation« (ebd.: 27, 25).

Im Horizont der gleichen Erwägungen unterscheidet Carl August Emge in einer 1944 abgeschlossenen Untersuchung das tugendhafte, das fortschrittliche und das situationsgemäße Denken (Emge 1950). Nur das letztere wird als sinnvoll anerkannt, weil es nicht ein Allgemeines, sondern das »ontisch Belangvolle«, die »pragmatisch richtige Konkretisierung« sich vornimmt (Emge 1950: 31f.). Anpassung hier und jetzt wird dem Veränderungswillen des fortschrittlichen Denkens entgegengesetzt. »Es ist ein Fehler des fortschrittlichen Denkens, dass sein Ziel trotz aller etwaigen anschaulichen Fülle gar nicht in der Reihe liegt, die mit der Situation anhebt, worin sich der ›lebende Mensch von Fleisch und Blut‹ befindet. [...] So gesehen, macht das fortschrittliche Denken einen völlig abtrennenden Schnitt, eine unausfüllbare Lücke zwischen dem terminus a quo, dem wirklichen Ich und seiner von ihm unablässbaren Situation, und dem terminus ad quem, dem erstrebten oder besser gedanklich antizipierten Ziel« (ebd.: 34). Emge spricht die Beziehung zu Nietzsche offen an; er zitiert diesen – *Willen zur Macht* Nr. 293 –: »Nichts von allem, was überhaupt geschieht, kann an sich verwerflich sein« (Emge 1950: 51).

Bei Lipps wird die Wende der Anthropologie zur Existenzphilosophie ausdrücklich benannt. Was den Menschen zu einem ganz Anderen gegenüber der Natur macht, ist »sein existentielles Verhältnis zu den Dingen« (Lipps 1941: 53). Die mannigfachen Konnotationen dieses damals zum Modewort avancierten Ausdrucks ›existenziell‹ können bei Bollnow (1942) nachgelesen werden. Es sind nicht mehr Denkgebilde, die in logischen und dialektischen Strukturen ihre Gestalt haben, sondern Verhaltensweisen, in denen sich Bedeutungen bilden und lebensrelevant werden. Nicht die objektive äußere Wirklichkeit, in die der Mensch eingelassen ist und in deren Kontexten er handelt, ist für ihn in seinem Weltverhältnis konstitutiv, sondern die subjektiven Parameter des Verhaltens. Bei Lipps wird allerdings nicht deutlich, wie diese vom Individuum her begriffene Subjektivität sich mit dem Anpassungspragmatismus an die doch ihrerseits objektive Situation verbindet – auch Emges ›Situationsphilosophie‹ erklärt dies nicht. Hier füllt Gehlen eine Lücke, insofern er die aus der Subjektivität des Handelns hervorge-

gangenen Institutionen als die eigentlichen *Subjekte der Gattung Mensch* zu anonymen Mächten hypostasiert, die durch die Führerpersönlichkeiten hindurch bestimmt werden.

*Nach Plessner  
hinter Plessner  
zurück*

Während Gehlen jedoch die Sonderstellung der Gattung noch in der Natur begründet, vollzieht die existentialistische Wende die Abkehr von einer naturbezogenen Anthropologie und isoliert die psychische Verfassung des Menschen als dessen »eigentliches Sein, das sich im Verhalten, in der Aktion ausdrückt. In der Analyse der Gemütszustände und deren lebensphilosophischer Deutung hat Bollnow diese Perspektive am konsequentesten ausgezeichnet.

Wie sehr sich die Anthropologie von einer Begründung des Menschseins im Zusammenhang der Welt entfernt hat und den Menschen stattdessen aus der Welt herausnimmt und ihr *gegenüber* stellt, ist aus Bollnows Betonung der subjektiven Sinnhaftigkeit der Existenz, die in den Gefühlen gefunden wird, gegenüber der sachlichen Gegenständlichkeit der Weltbeziehungen des Menschen zu entnehmen. Von den Gefühlen sagt er: »Die Scheidung zwischen seelischer Leistung und erfaßtem gegenständlichen Gehalt verliert hier ihre Gültigkeit. [...] Vor allen Fragen ihrer Entstehung und ihres Verlaufs [...] handelt es sich um die Aufhellung des in ihnen angelegten Sinngehalt selber« (Bollnow 1947: 9). Mit der Hineinnahme des gegenständlichen Gehalts in das Gefühl selbst als dessen Besonderheit entfällt eine äußere Instanz, an deren Beschaffenheit die Wahrheit der eigenen Einstellung zum Gegenstand überprüft werden könnte. Das Gefühl ist als Wirklichkeit des fühlenden Subjekts natürlich immer »wahr«, aber eben nur in einem selbstbezüglichen Sinn; denn es ist ja zugleich immer unentscheidbar, ob dem Inhalt des Gefühls ein äußerer Sachverhalt entspricht. Liebe und Hass, Eifersucht und Mitleid, Verehrung und Neid können, wie man sagt, »blind« sein, ohne dass die Stärke und Echtheit dadurch beeinträchtigt würde. Dennoch verfehlt das wirklichkeitsblinde echte Gefühl seinen Sinn. Es führt in eine leere Zirkularität, den Sinngehalt des Gefühls im Gefühl selbst suchen zu wollen und nicht in der Beziehung, deren Ausdruck im einen Beziehungsglied, dem Menschen, das Gefühl ist.

Die Labilität der Gefühlsinhalte, wenn sie aus dem Gefühl selbst begründet werden, hat uns Bollnow in seiner eigenen Theorieentwicklung vorgeführt. In den Jahren des »nationalen Heroismus« während des Krieges wurden die sinngebenden und handlungsleitenden Stimmungen ganz aktivistisch gedeutet. Sie zeigen, in Bollnows Perspektive, dem Menschen »die eigene Vollkommenheit und zugleich die Vollkommenheit und Beständigkeit der ihn umgebenden Welt. [...] Das gesteigerte Bewußtsein der Kraft und des

*Mensch – Natur* eigenen Werts [...] verlangt von sich aus nach einer Auswirkung  
*Helmut Plessner und das Konzept* und Bewährung. Aus dem Untergrund einer stimmungsmäßigen  
*einer dialektischen Anthropologie* Gehobenheit erwächst notwendig eine neue Aktivität, [...] die in den Zustand einer neuen Entschlossenheit und einer neuen Tätigkeit im zeitlich-geschichtlichen Leben hinüberführt» (Bollnow 1942: 226, 228, 227). Das ist der Ton der Kriegspropaganda, der Aufrufe zur Anstrengung für den ›Endsieg‹, später dann der Durchhalteparolen.

Nach der katastrophalen Niederlage Deutschlands ändert sich die Akzentuierung. In einer, wie ich meine, einseitigen, Auslegung des französischen Existenzialismus wird die Verzweiflung, die Erfahrung des Scheiterns, die Negativität des Daseins zur Grundstimmung. In Aufnahme der Gedanken von Albert Camus heißt es: »Die Lage des Menschen ist so auswegslos, daß der Selbstmord die einzige Antwort zu sein scheint und wir es als widersinnig bezeichnen müssen, wenn er trotzdem weiterlebt. Aber der Mensch ist ein solches Wesen, das diesen Widersinn bewußt auf sich nimmt und in der subjektiv sinnlos scheinenden Lage der Anstrengung seines Lebens selbst einen Sinn gibt. [...] Es gibt keine Möglichkeit mehr, über den gegenwärtigen Augenblick hinaus zu planen, und darum verliert die Zukunft ihren Sinn. [...] Damit ist die Lehre klar ausgesprochen: daß wohl in friedlicheren Zeiten der Charakter der Grenzsituationen weniger scharf hervortreten mag, die unheimliche Bedrohtheit aber unaufhebbar zum Wesen des Lebens gehört« (Bollnow 1947/48: 660, 104, 112). Zugleich konnte damit der Aktivismus des ›nationalen Aufbruchs‹ in Hilflosigkeit uminterpretiert werden: »Aber auch im unmittelbaren menschlichen Leben gibt es qualvolle Lagen, die man mit allem Willen zur Entscheidung nicht zwingen kann. Ich denke dabei vor allem an die bedrängenden Erfahrungen aus der Zeit des letzten Krieges, in denen diese Schwierigkeit eindrucksvoll hervortrat: In der verzweifelten Not sehnte man sich nach einer klaren Entscheidung, aber das Schreckliche war gerade, dass dieser Wille zur Entscheidung im Leeren verlaufen mußte, weil man einem äußeren Schicksal ausgeliefert war, das so quälend langsam seinen Gang ging und auf das man mit aller Entscheidungsbereitschaft keinen Einfluß nehmen konnte. [...] Was man lernen muß, ist etwas ganz andres: das ist die Kunst, geduldig abwarten zu können« (Bollnow 1955: 46f.) Dass es einen politischen Widerstand gegen den Faschismus in Deutschland gab, wenigstens eine Verweigerung, hat der Autor einer Publikation über den erzieherischen Wert der SA so wenig wahrgenommen, dass er es nicht einmal deskriptiv in seiner Analyse berücksichtigt!

Aber das rasch einsetzende deutsche ›Wirtschaftswunder‹ bot

dem empfindsamen Mitfühlen des Zeitgeists die Chance, sich zum *Nach Plessner* Positiven zu läutern. In der ›neuen Geborgenheit‹ kann der Mensch *hinter Plessner* sich denen anvertrauen, die die Ordnung der Welt gestalten – zurück wenn man sie jetzt auch nicht mehr ›Führer‹ nennt –, und er kann sich quietistisch ins Private zurückziehen. »Getrost ist der Mensch – und grade hier ist er es in der reinsten Form – wo er, nachdem er das, was in seiner Macht stand, nach besten Kräften getan hat, jetzt die Dinge auf sich beruht, überzeugt, daß sein Beginnen irgendwie doch von einer tragenden Welt aufgenommen wird, daß er, nachdem er von sich aus das Seinige getan hat, jetzt auch die Dinge ihren Lauf nehmen lassen darf« (ebd.: 58). Wie viel Anlass zur Kritik die Welt auch der Vernunft bieten mag, im Gefühl, dass schon alles in Ordnung sei, verliert diese kritische Einstellung ihren existenziellen Boden und wird zurückgeleitet in die zufriedene Angepasstheit an den gegenwärtigen Zustand. »Es ist also auch hier das Vertrauen zu den verborgenen Kräften der Tiefe. [...] Diese Geborgenheit bezieht sich nur auf einen inhaltlich unbestimmbaren Grund und ist mit der Angreifbarkeit eines jeden konkret angebbaren Bestands durchaus vereinbar, ja hebt sich vor diesem Hintergrund überhaupt erst in ihrer ganzen Tiefe ab« (ebd.: 158). Bollnow scheut sich nicht, vom »Heil-sein« der Welt mit geradezu religiösem Pathos zu sprechen. Aber ›situationsgemäß‹ bleibt kein Wort das letzte (und schon keines das wahre!). Die heile Welt erweist sich ein halbes Jahrzehnt später als die maßlose (vgl. Bollnow 1962: 36ff.), und pauschal werden Technik, Gesellschaft, Politik und Wissenschaft als »Bedrohung der Menschlichkeit« dargestellt (ebd.: 57ff.).<sup>13</sup>

Es ist nicht zufällig, dass diese Art ideologischer Untermalungen wechselnder Zeitströmungen sich als philosophische Anthropologie gerieren konnten. Wenn man die Frage nach dem Wesen des Menschen von der Frage nach seinem Ursprung in der Natur und Naturgeschichte ablöst, wenn man sie stellt, ohne die ontologische Frage nach dem Verhältnis der Welt im Ganzen zum Subjekt als Teil der Welt zu klären, wenn man sie stellt, ohne dass die Geschichtlichkeit des Menschseins in sie einbezogen wird, dann muss philosophische Anthropologie zum homiletischen Bereden der jeweiligen Zeiterscheinungen verkommen. Dann sind die Kategorien, die das Gerüst anthropologischer Aussagen bilden würden, schon zuvor im Nebel der Gefühle verschwunden.

---

13 | Dieser Rundumschlag gegen die heutige Lebensform – ohne Analyse der Gründe, die zu ihr führten – ist nur eine mäßige Reprise der doch durch innerliche Betroffenheit bewegenden Zeitkritik von Karl Jaspers (1931).

