

Gehlens *Der Mensch* von 1940 Zwischen Nationalsozialismus und Philosophischer Anthropologie

»Arnold Gehlen [hat] in seinem Werk eine, nein: die faschistische Theorie entworfen und vollendet, auf dem allerhöchsten Reflexionsniveau, das sie überhaupt zu erreichen vermag.« Das schrieb 1990 ein angesehener und sehr bekannter Publizist.¹ Sind Gehlens Schriften tatsächlich nationalsozialistisches Gedankengut? Dafür scheint zu sprechen, dass sein Hauptwerk, *Der Mensch*, 1940 in einem nationalsozialistischen Verlag erschien und einige positive Bemerkungen über den Nazi-Chefideologen Rosenberg enthielt. Dennoch möchte ich Krockows These zurückweisen, und zwar sogar für die 1940 publizierte Fassung. Die konstitutiven Elemente der NS-Weltanschauung sind dort nicht oder bestenfalls am Rande zu finden.² Zunächst aber wird dargestellt, inwiefern sich spätere Auflagen von der Erstausgabe unterscheiden. Im letzten Abschnitt möchte ich diese in die philosophische Landschaft ihrer Zeit einordnen, in der Gehlens Buch einer der wenigen Lichtblitze war.

Einige Besonderheiten der Erstausgabe von 1940

Anhand der hervorragend edierten Gehlen-Gesamtausgabe kann man die Unterschiede der zahlreichen Auflagen von *Der Mensch* sehr gut überprüfen. Hier ein Überblick zur Publikationsgeschichte:

Auflage	Jahr	Bemerkungen
1	1940	Erstausgabe (Berlin: Junker und Dünnhaupt)
2	1941	unveränderter Wiederabdruck
3	1944	viele kleine Änderungen
4	1950	Umbau u. viele größere Änderungen (Verlag jetzt Athenäum Bonn)
5	1955	unverändert (Entscheidung gegen weitere Revisionen)
6	1958	unverändert
7	1962	durchgesehen (Ausgabe letzter Hand)

- 1 Krockow, *Die Deutschen in ihrem Jahrhundert 1890–1990* (1990), 362.
- 2 Eine gelungene Einordnung Gehlens findet sich in Hösle, *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie* (2013), 272–277.

Gehlens *Der Mensch* von 1940 Zwischen Nationalsozialismus und Philosophischer Anthropologie

»Arnold Gehlen [hat] in seinem Werk eine, nein: die faschistische Theorie entworfen und vollendet, auf dem allerhöchsten Reflexionsniveau, das sie überhaupt zu erreichen vermag.« Das schrieb 1990 ein angesehener und sehr bekannter Publizist.¹ Sind Gehlens Schriften tatsächlich nationalsozialistisches Gedankengut? Dafür scheint zu sprechen, dass sein Hauptwerk, *Der Mensch*, 1940 in einem nationalsozialistischen Verlag erschien und einige positive Bemerkungen über den Nazi-Chefideologen Rosenberg enthielt. Dennoch möchte ich Krockows These zurückweisen, und zwar sogar für die 1940 publizierte Fassung. Die konstitutiven Elemente der NS-Weltanschauung sind dort nicht oder bestenfalls am Rande zu finden.² Zunächst aber wird dargestellt, inwiefern sich spätere Auflagen von der Erstausgabe unterscheiden. Im letzten Abschnitt möchte ich diese in die philosophische Landschaft ihrer Zeit einordnen, in der Gehlens Buch einer der wenigen Lichtblitze war.

Einige Besonderheiten der Erstausgabe von 1940

Anhand der hervorragend edierten Gehlen-Gesamtausgabe kann man die Unterschiede der zahlreichen Auflagen von *Der Mensch* sehr gut überprüfen. Hier ein Überblick zur Publikationsgeschichte:

Auflage	Jahr	Bemerkungen
1	1940	Erstausgabe (Berlin: Junker und Dünnhaupt)
2	1941	unveränderter Wiederabdruck
3	1944	viele kleine Änderungen
4	1950	Umbau u. viele größere Änderungen (Verlag jetzt Athenäum Bonn)
5	1955	unverändert (Entscheidung gegen weitere Revisionen)
6	1958	unverändert
7	1962	durchgesehen (Ausgabe letzter Hand)

- 1 Krockow, *Die Deutschen in ihrem Jahrhundert 1890–1990* (1990), 362.
- 2 Eine gelungene Einordnung Gehlens findet sich in Hösle, *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie* (2013), 272–277.

8	1966	unverändert
9	1971	unverändert
10	1974	unverändert
11	1976	unverändert
12	1978	unverändert
13	1986	unverändert
Englisch	1988	<i>Man. His Nature and Place in the World</i> (New York: Columbia University Press), übersetzt von Clare McMillan und Karl Pillemer
GA	1993	Bd. 3.1 und 3.2 in der <i>Gesamtausgabe</i> (Klostermann, Frankfurt/M.)
TB	1997	Taschenbuchausgabe (UTB Quelle & Meyer, Wiesbaden)
14	2004	unverändert (Verlagsort Aula jetzt Wiebelsheim)
15	2009	unverändert (Aula und Quelle & Meyer)
16	2014	unverändert (Aula)
TB	2016	Taschenbuchausgabe (Klostermann, Frankfurt/M.)

Wichtig sind also nur die Modifikationen der 3. und 4. Auflage.³ Wenn man sich die Inhaltsverzeichnisse anschaut, fallen diese sofort auf. Die Architektonik mit einer langen Einführung und drei Teilen bleibt zwar erhalten, aber die 35 Kapitel des zweiten Teils wurden 1950 zu 25 zusammengelegt; vieles wurde gestrafft, einiges umgestellt. Aber nur der dritte Teil bekam auch einen anderen Titel: Was 1940 noch *Antriebsüberschuss, Haltungsgefüge und Führungsordnungen* hieß, wurde in der vierten Auflage zu *Antriebsgesetze. Charakter. Das Geistproblem*. Dahinter stehen zwei einschneidende Änderungen, mit denen sich Gehlens anthropologische Position verschiebt. Beide Punkte betreffen die in den letzten Kapiteln der Erstausgabe dargestellten »Obersten Führungssysteme«.

Führungssysteme sind für Gehlen Ideenkomplexe, die dem menschlichen Leben eine verlässliche und dauerhafte Orientierung geben können. In diesem Zusammenhang finden sich auch die immer wieder erwähnten Bezüge auf Alfred Rosenberg: Was er, Gehlen, Führungssystem nenne, heiße bei Rosenberg »Zuchtbild« (III: 710, vgl. 733 u. 711).⁴ Explizit klammert Gehlen Geltungsfragen aus; nicht die Wahrheit, sondern nur die Funktion der Führungssysteme solle analysiert werden. Sehr gut unterscheidet er drei Leistungen. Erstens liefern die obersten Führungssysteme eine abschließende Weltdeutung, »ein System von Aussagen über die Wirklichkeit im ganzen und über die Rolle, die dem Einzelnen oder

3 Vgl. Hagemann-White, *Legitimation als Anthropologie* (1973), 244–247.

4 Im Folgenden steht die römische Ziffer immer für den entsprechenden Band der Gehlen-Gesamtausgabe.

der Gemeinschaft in dieser Wirklichkeit zukommt« (III: 713). Zweitens dienen sie der Handlungsformierung, das heißt der Orientierung unserer überschließenden Antriebe und der Bildung von Charakteren; ohne oberste Führungssysteme sei überhaupt keine soziale Ordnung möglich. Drittens befriedigen sie die »Interessen der Ohnmacht«, denn in ihnen finden wir Antworten auf unsere Sinnfragen und Kompensationen für das Negative dieser Welt, für Leid und Tod. Der technische Fortschritt habe dies nicht bewirken können, sondern nur die »Einbruchsstellen des Unglücks« potenziert (729). Wenn wir aber resigniert oder sogar verzweifelt seien, bieten die obersten Führungssysteme metaphysischen Trost.

Im letzten Kapitel der Erstausgabe untersucht Gehlen, wie sich diese drei Aufgaben der obersten Führungssysteme seit der Französischen Revolution gewandelt haben: In Europa hätte die christliche Religion früher alle drei Funktionen übernommen; jetzt beschränke sie sich auf die dritte; sie werde, wie Lübbe es später nannte, zur Kontingenzbewältigungspraxis. Die ersten beiden Aufgaben könnten Weltanschauungen wie der Nationalsozialismus übernehmen, wobei die erste Leistung, eine abschließende Weltdeutung, ohne wissenschaftliche Fundierung nicht mehr möglich sei. Dann heißt es weiter: »es ist in Deutschland durch Tatbeweis gesichert, daß ein immanentes Zuchtbild imstande ist, tragende Grundsätze des Handelns aufzustellen und durchzuführen, eine feste Organisation des Wachstums und der Leistung des Volkes aufzustellen sowie notwendige, gemeinsame Aufgaben anzugeben und zu realisieren. Dieses Gebiet ist also das der Weltanschauung in dem Sinne, den der Nationalsozialismus dem Wort gegeben hat, und den Rosenberg in dem Begriff der Durchsetzung germanischer Charakterwerte zusammenfaßte.« (III: 739) Schon für die dritte Auflage 1944 wurde jedoch diese Stelle gestrichen, der entsprechende Abschnitt stark gekürzt.

In der vierten Auflage (1950) heißt das letzte Kapitel »Exposition einiger Probleme des Geistes«; dort werden die beiden Selbsteinwände auf überzeugende Weise ausgeführt. Der erste Punkt betrifft die institutionelle Verankerung der Führungssysteme. An diesem Begriff möchte Gehlen prinzipiell festhalten; jedoch wird hier und in späteren Texten deutlich, dass es nach seiner Auffassung oberste Führungssysteme in der Gegenwart gar nicht mehr geben könne; letztlich seien wir Menschen in der Moderne orientierungslos. Vor allem aber betont er, dass Führungssysteme sich überhaupt nur etablieren und dauerhaft halten können, wenn sie sich in stabilen Institutionen verkörpern. Dass er 1940 die intermediären Instanzen vernachlässigte und einen direkten Bezug der Führungssysteme auf die menschliche Natur konstruierte, hält er nun für einen »Kurzschluß« (III: 454).

Der zweite Punkt der Selbstkritik setzt noch tiefer an: Gehlen bestimmt den Menschen in seiner elementaren Anthropologie als handelndes Wesen. In der Erstausgabe kommt Handeln aber nur als instrumentelles

vor, als technische Umgestaltung der Natur zur Kultur durch Arbeit. 1950 ist Gehlen klar, dass man mehrere Handlungstypen unterscheiden muss. Neben das zweckrationale Handeln tritt vor allem das rituell-darstellende Handeln, dem auf der mentalen Ebene ein »ideatives Bewußtsein« entspricht (III: 465). Es gebe verschiedene Einstellungen zur Objektivität; die Moderne bevorzuge jedoch die instrumentelle beziehungsweise zweckrationale. In *Urmensch und Spätkultur*, seinem zweiten anthropologischen Hauptwerk, wird Gehlen diese Gedanken 1956 weiterentwickeln.

Neben solchen Positionsverschiebungen gibt es weitere *inhaltliche Korrekturen*, die aber nicht dasselbe Gewicht haben. Nur eine sei an dieser Stelle erwähnt, nämlich die intensivierte Rezeption des Pragmatismus. Bemerkenswerterweise hatte Gehlen bereits 1940 US-amerikanischen Philosophen wie John Dewey und William James breiten Raum gegeben; beide werden im Hinblick auf handlungs- und erkenntnis-theoretische Probleme oft zustimmend zitiert. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs studiert Gehlen, zusammen mit seinem Freund Helmut Schelsky, ein weiteres Hauptwerk des Pragmatismus: George Herbert Meads nachgelassene Schrift *Mind, Self, and Society* (1934). Mehrfach referiert er die entscheidende Idee, dass wir uns in unserem sozialen Handeln in die Rolle des anderen versetzen können (III: 306ff. u.ö.). Eine besondere Relevanz für die menschliche Sozialisation besitze deshalb das Spiel (game), in dem sich Kinder an gemeinsamen Regeln orientieren (III: 242f.).

Hinzu kommen *Ergänzungen*, die die inhaltliche Substanz der ersten Auflage verstärken, also in dieselbe Richtung weisen wie deren Ausführungen. Hier zu nennen sind vor allem Gedanken, die sich in Gehlens Mängelwesen-Konzeption einfügen: Von Konrad Lorenz, der in den 1930er Jahren eine tragfähige Instinkt-Theorie ausarbeitete, übernimmt er die Auffassung, dass sich der Mensch als biologisches Wesen durch eine Instinktreduktion auszeichne. Nach Adolf Portmann sind die niederen Tiere Nesthocker und die höheren Säugetiere (die dem Menschen eigentlich näher stehen) Nestflüchter; der Mensch selbst müsse jedoch als sekundärer Nesthocker eingestuft werden. Schließlich sieht sich Gehlen durch den Wiener Zoologen Otto Storch bestätigt, der bei allen Tieren eine Erbmotorik, nur beim Menschen eine Erwerbmotorik gefunden hatte. Die Schriften der genannten Autoren waren erst nach 1940 erschienen oder Gehlen bekannt geworden. Ob er die entsprechenden Ansätze immer korrekt rezipiert hat, ist fraglich; insbesondere für Konrad Lorenz ist der Mensch eigentlich kein Mängelwesen. Dennoch wird man nicht sagen können, Gehlen habe hier etwas verfälscht; es sind eher Umdeutungen, die einem Philosophen, der empirisches Material aufgreift, erlaubt sein sollten.

Schließlich gibt es *redaktionelle Änderungen*. In diese Rubrik gehört, dass Gehlen jetzt Autoren jüdischer Herkunft öfter zitiert und positiv

kommentiert. Das betrifft Sigmund Freud und Max Scheler sowie vor allem Helmuth Plessner, der bis 1944 überhaupt nicht auftauchte. Plessner hatte selbst darauf gedrungen, dass seine Schriften, auch seine Mitarbeit an einem Text von Buytendijk, erwähnt werden. Der einzige jüdische Denker, der 1940 ausführlich referiert wurde, wahrscheinlich weil seine Herkunft und sein Geburtsname Silberstein unbekannt waren, ist Melchior Palagyi (1859–1924). Auf der anderen Seite werden anstößige Stellen entfernt. So beseitigt Gehlen etwa die Bemerkung, dass Vilfredo Pareto der Lehrer Mussolinis (III: 646) gewesen sei. Gestrichen werden auch die positiven Bezüge auf Alfred Rosenberg. Dass sich dieser selbst für diese interessierte, ist übrigens nicht bekannt.⁵

Warum *Der Mensch* nicht nationalsozialistisch ist

Wenn Gehlen selbst die Erstausgabe von *Der Mensch* auf diese Weise entnazifizierte – ist das nicht ein Beleg dafür, dass Krockow mit seiner These wenigstens für das Buch von 1940 richtig liegt? Wenn es um die heikle Frage geht, wieweit sich jemand dem Nationalsozialismus annähernte, sollte man zunächst die Handlungsebene von der Theorieebene unterscheiden, das Leben von den publizierten Gedanken.

Gehlens Verhalten in den Jahren 1933 bis 1945 erlaubt es, ihn als Nazi zu bezeichnen.⁶ Am 1. Mai 1933 tritt er, wie viele andere prominente Zeitgenossen, der NSDAP bei, betätigt sich dann in Parteidienstleistungen und macht Karriere in diesem System, was einem Nicht-Nazi nicht so leicht möglich gewesen wäre. Zu Beginn des Dritten Reiches ist Gehlen so begeistert, dass er eine Philosophie des Nationalsozialismus entwickeln will. Dasselbe Vorhaben verfolgen auch andere Denker: Hugo Dingler, Martin Heidegger, Erich Rothacker und Carl Schmitt. Viele wollen damals »den Führer führen«. Allen bleibt aber die offizielle Anerkennung versagt. Als Gehlen dies merkt, vor allem nach heftiger Kritik etablierter Nazi-Philosophen wie Ernst Kriech (vgl. II: 358–361), lässt sein Engagement nach und er vollzieht 1935 seinen eigenen Paradigmenwechsel hin zur Anthropologie. An seinem grundsätzlichen Konsens mit der neuen Ordnung ändert sich aber nichts. Besonders bemerkenswert ist der umfangreiche Bericht, den der NS-Sicherheitsdienst 1941/42 über alle deutschen Philosophieprofessoren anfertigte.⁷ Wie übrigens auch Schelsky wird Gehlen als einer der wenigen überzeugten

5 Piper, Alfred Rosenberg (2005).

6 Vgl. Thies, *Die Krise des Individuums* (1997), 27–42; Thies, Arnold Gehlen zur Einführung (3.2017), 11–19.

7 Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich* (2002), 15ff., 852f.

Nationalsozialisten geführt, während viele andere als »politisch Positiv«, »Indifferente«, »Liberale« und »Konfessionell Gebundene« gelten. Bis zum Ende des Krieges hält Gehlen offenbar dem nationalsozialistischen Staat die Treue. Diese Streiflichter ergeben gewiss noch kein Gesamtbild. Wie insgesamt Gehlens Leben und Wirken von 1933 bis 1945 – und auch vorher und nachher – einzuschätzen ist, bedürfte der historischen Forschung. Mir ist nicht bekannt, dass er in dieser Zeit irgendjemandem direkten Schaden zufügte, ebenso wenig aber, dass er gefährdeten Menschen geholfen hätte.

Wie steht es jedoch um Gehlens Philosophie, insbesondere um die Schrift *Der Mensch*, die 1940 in einem angesehenen nationalsozialistischen Verlag erschien und viele Besprechungen erhielt? Handelt es sich wirklich, wie Krockow behauptet, um eine »faschistische Theorie«? Ob eine übergreifende Faschismus- oder Totalitarismus-Theorie tragfähig ist, soll hier nicht entschieden werden; deshalb spreche ich im Folgenden, wie die Nazis selbst, von »nationalsozialistischer Weltanschauung«. Über die Frage, was darunter zu verstehen sei, ist inzwischen eine Unmenge von Literatur erschienen; zudem sind ganz unterschiedliche Perspektiven auf dieses Thema möglich, nämlich historisch, soziologisch, politikwissenschaftlich und philosophisch.⁸ Über die im Folgenden herauspräparierten konstitutiven Elemente des nationalsozialistischen Denkens, die sich weitgehend schon in Hitlers *Mein Kampf* finden, scheint man sich weitgehend einig zu sein.

Als erstes zu nennen ist selbstverständlich der Antisemitismus. Dahinter steht, philosophisch gesprochen, ein normativer Holismus. Träger von moralischen Eigenschaften sind für den Nationalsozialismus nicht individuelle menschliche Personen (wie es uns heute selbstverständlich zu sein scheint), sondern Kollektive. Diese werden nicht über Sprache, Traditionen oder Werte definiert, sondern über vermeintliche gemeinsame Wurzeln in »Blut und Boden«. Unklar ist, ob es sich dabei um Völker oder um Rassen handelt. In mancherlei Hinsicht kann Hitler dabei an Houston Stewart Chamberlain anknüpfen, der die europäische Geschichte als Kampf ungleichwertiger Rassen interpretiert hatte.⁹ Hitler benutzte zudem das zweifelhafte Konstrukt ›Arier‹: Ursprünglich wurde damit eine Sprachfamilie bezeichnet, jetzt dient es zur Abgrenzung einer Herkunftsgemeinschaft. In der Praxis lassen sich solche Trennlinien jedoch kaum ziehen. Schließlich wird ignoriert, dass die Angehörigen eines

8 Wegweisend: Jäckel, *Hitlers Weltanschauung* (1969/31986); außerdem aus unterschiedlichen Perspektiven: Breuer, *Die radikale Rechte in Deutschland 1871–1945* (2010), 266–286; Zehnpfennig, *Hitlers Mein Kampf* (32006), dies., Adolf Hitler, *Mein Kampf* (2011); Wolters, *Philosophie im Nationalsozialismus* (2009), 65f.; Bialas, *Moralische Ordnungen des Nationalsozialismus* (2015).

9 Vgl. Bermbach, *Houston Stewart Chamberlain* (2015), 553ff.

Kollektivs sich untereinander stärker unterscheiden als zwei Kollektive voneinander in ihren Durchschnittseigenschaften.

Gegenüber dem Nationalismus des 19. Jahrhunderts und selbst einem gemäßigten völkischen Denken aus dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts sind die Nationalsozialisten fest davon überzeugt, dass nicht alle Kollektive den gleichen Wert besitzen, sondern vielmehr eine eindeutige dreistufige Hierarchie existiere. Hitler unterscheidet zwischen Kulturbegründern, Kulturbewahrern und Kulturzerstörern.¹⁰ Als alleiniger Kulturschöpfer gilt die arische Rasse beziehungsweise das deutsche Volk. Deren Führungsrolle zeige sich in allen wichtigen Gebieten menschlichen Schaffens, im Politisch-Militärischen, im Technischen, in den Wissenschaften, in der Kunst, im Sport und so weiter. Es gebe auch nur ein kulturzerstörerisches Kollektiv, nämlich die Juden. Aus eigener Kraft seien die entwurzelten und international orientierten Juden zu nichts fähig; das Denken jüdischer Philosophen wird immer wieder als abstrakt, formal, zerstückelt und so weiter charakterisiert. Für die Nazis zeigt sich der jüdische »Ungeist« in zwei universalistischen Ideologien, zum einen im Marxismus beziehungsweise Bolschewismus, zum anderen im Liberalismus, den sich die plutokratischen Demokratien des Westens auf ihre Fahnen geschrieben haben.¹¹

Das zweite Merkmal der nationalsozialistischen Weltanschauung ist die Auffassung, dass diese völkisch-rassischen Kollektive miteinander in einem immerwährenden Kampf stehen. Denkbar wäre ja auch ein Neben- oder sogar ein Miteinander. Dies sei aber aus zwei Gründen nicht möglich: wegen der gegenseitigen »Artfremdheit« der Rassen und wegen der Knappheit an Ressourcen, vor allem an Lebensraum. Deshalb seien Zusammenarbeit und Friedenszeiten nur Erholungspausen für die nächste Phase des blutigen Kampfes auf Leben und Tod. Wer sich im Krieg durchsetze, sei im Recht; im ewigen Daseinskampf herrsche gleichsam ein permanenter Ausnahmezustand mit Notwehrrechten. Diese Auffassung kann man (mit einem Ausdruck von Vittorio Hösle) als »Machtpositivismus« bezeichnen: Nur Macht wird als normatives Prinzip akzeptiert; alle anderen Kriterien des Guten seien partikular, funktional oder bloßer Schein. Ein solcher Machtpositivismus kann sich zu einer quasi-religiösen Verehrung von brutaler Gewalt steigern.

Die These, dass Kollektive immer in einem heftigen Kampf stehen, wird in zwei Fassungen vertreten: Hitler beruft sich auf »die eiserne Logik der Natur«¹², etwa den von den Sozialdarwinisten postulierten Kampf ums Dasein, der übrigens ein grobes Missverständnis der eigentlichen Einsichten Darwins darstellt. Bei Darwin, um es pointiert zu sagen,

¹⁰ Vgl. Hitler, *Mein Kampf* (1925/27), Bd. I, 11. Kap.: Volk und Rasse.

¹¹ Vgl. Baeumler, *Weltdemokratie und Nationalsozialismus* (1942).

¹² Hitler, *Mein Kampf* (1925/27), 747 (aus Bd. I, Kap. 11).

konkurrieren gar nicht Arten miteinander, schon gar nicht Rassen, sondern individuelle Organismen; außerdem geht es nicht um Sieg, sondern um Anpassung. Eine andere ideologische Quelle ist, etwa bei Alfred Baeumler, die von Nietzsche begründete Lebensphilosophie. Es sei zwar nicht schön, dass immer so viel Blut fließen müsse; da es jedoch nicht zu verhindern sei, müsse man den Tatsachen mutig ins Auge blicken; gerade dadurch bilde sich eine neue Elite. Ein solcher »heroischer Realismus« ist in der Zwischenkriegszeit von vielen Autoren vertreten worden, unter anderem von Oswald Spengler und Ernst Jünger. Die Erfahrungen des Ersten Weltkriegs haben solche Ansichten sicher befördert. In beiden Begründungen wird verkannt, dass es in Natur und Geschichte auch Gegeenseitigkeit und Wohlwollen, Zusammenarbeit und Frieden gibt. Zudem darf man nicht (wie es Hitler ausdrücklich tut) von einem Sein (den ehrernen Naturgesetzen) auf ein Sollen schließen.

Das dritte konstitutive Moment ist nicht außen-, sondern innenpolitisch gemeint. Zum Zwecke des Kampfes, dem sich alles unterzuordnen hat, ist die totalitäre Vergemeinschaftung eines Volkes notwendig. Der Staat ist in diesem Zusammenhang nur Mittel zum Zweck; er muss den völkisch-rassischen Zielen dienen.¹³ Wichtiger sei die Partei. Eine besondere Rolle spielt das Führerprinzip; Adolf Hitler, so hieß es, sei durch Leben und Tat das geliebte Vorbild für alle Deutschen. Die Individuen müssten ihre Rechte zugunsten der »Verbreitung ihres Blutes« zurückzustellen. Freie Partnerwahl ist nicht mehr möglich und bestehende Partnerschaften sind zu lösen, wenn sie gegen »Rassengesetze« verstößen; die Erhöhung der Geburtenrate tritt so stark in den Vordergrund, dass sogar die Überwindung der monogamen Ehe erwogen wird. Statt ihrer Familie sollten sich deren Angehörige dem Volk beziehungsweise dem Führer verpflichtet fühlen.

Finden sich diese drei ideologischen Konzepte auch in *Der Mensch von 1940*? Es ist ganz eindeutig, dass Gehlen die erste und entscheidende Basisüberzeugung nicht teilt. In seinen Schriften findet sich, soweit ich sehe, kein aktiver Antisemitismus; nicht einmal verdeckte anti-jüdische Stereotypen sind mir aufgefallen. Er selbst verweist darauf in einem Brief an Karl Löwith vom 19.3.1958 (III: 876f.) Vorwerfen kann man ihm aber, dass er 1940 in der Erstausgabe seines Hauptwerks viele wichtige jüdische Denker nicht oder kaum erwähnt (passiver Antisemitismus). Das gilt vor allem für Freud, Marx und Scheler, mit deren Werken er sich in den 1930er Jahren nachweislich intensiv beschäftigte.

Darüber hinaus ist eine Anthropologie gleichsam per definitionem jeder Rassenlehre vorgeordnet. Das stellt Gehlen gleich zu Beginn ausdrücklich fest (III: 6, für die Erstausgabe III: 487). Man kann sogar sagen: Je mehr Anthropologie, desto weniger Rassismus. Äußerliche Unterschiede

¹³ Hitler, *Mein Kampf* (1925/27), Bd. II, 2. Kap.: Der Staat.

zwischen Menschen, vor allem in Bezug auf die Hautfarbe, werden korrekt auf Klimaanpassungen zurückgeführt (III: 88, 528). An einer Stelle referiert Gehlen allerdings rassistische Äußerungen seines Gewährsmannes Louis Bolk; diese laufen aber erstaunlicherweise darauf hinaus, dass »die mongolische Rasse« besser abschneidet als die weiße (III: 126). Darüber hinaus gibt es in der Erstausgabe noch das Kapitel 54 über die »Erblichkeit der Wesensart«; dieses bezieht sich aber auf individuelle Anlagen, die (wie wir heute sagen könnten) genetisch vorprogrammiert sind. Nur am Rande erläutert Gehlen kollektive Charakterzüge, etwa die Unterschiede germanischer (nordischer), ostischer und morgenländischer Tapferkeit (III: 705f.); die Darstellung ist weitgehend deskriptiv; insbesondere wird auf diskriminierende Äußerungen gegenüber Juden völlig verzichtet, obwohl sich diese bei seinen Gewährsleuten Ludwig Ferdinand Clauß und Gerhard Pfahler sehr wohl finden lassen. Ausführlich wollte sich Gehlen 1933/34 im Rahmen der geplanten »Philosophie des Nationalsozialismus« mit Rassentheorien beschäftigen. Deren biologische Grundlegung lehnt er jedoch ab. »Rasse« sei eher ein kraftvoller Mythos mit sozial-integrativer und handlungsleitender Funktion (III: 790–795).

Auch die zweite Basisüberzeugung spielt bei Gehlen bestenfalls eine Nebenrolle. In seinen politischen und geschichtsphilosophischen Äußerungen findet sich kein Bellizismus; die Lebensphilosophie ist ihm ohnehin suspekt. Er distanziert sich sogar ausdrücklich von der sozialdarwinistischen Grundannahme, alles Leben sei »Kampf ums Dasein« (III: 128 u. 141) – übrigens mit schlechten Argumenten. Nicht Dynamik, sondern Stabilität wird von Gehlen propagiert. Elemente eines heroischen Realismus finden sich sehr wohl in Gehlens Denken, meistens jedoch nicht auf Kollektivsubjekte bezogen. Eine Ausnahme ist folgende Textstelle: »Die Aufgabe des Menschen besteht in erster Linie darin, überhaupt am Leben zu bleiben – es wird dies darin deutlich, daß wir z.B. für eine menschliche Gemeinschaft, ein Volk, gar keine andere Aufgabe als die setzen können, sich im Dasein zu erhalten. Ein Blick auf die Geschichte genügt, um zu zeigen, wie schwierig eine solche Leistung ist – wo sind die Carthager oder die Burgunder, einst mächtige Völker?« (III: 66) Ansonsten wird Selbsterhaltung eher als individueller Handlungsimperativ ausgegeben.

Schließlich ist in *Der Mensch* auch keine Rechtfertigung einer totalitären Vergemeinschaftung unter einem Führer zu finden. Die oben dargestellten letzten Kapitel handeln von obersten Führungssystemen in Form von Ideensystemen, nicht von charismatischer Herrschaft. Tatsächlich befürwortet Gehlen starke Institutionen, 1933 bis 1935 unter Berufung auf Argumente von Fichte und dann nach 1945 mit anthropologischen Begründungen. Der Staat sollte, so Gehlen, sehr wohl als Selbstzweck angesehen werden, ebenso andere zentrale Institutionen wie die Familie.

Der Opportunismus Gehlens wird daran deutlich, dass er genau die beiden ersten Merkmale, Rasse und Kampf, in einem Aufsatz von 1941 in den Vordergrund rückt. Dieser Text mit dem Titel »Anlage, Vererbung und Erziehung« erschien in Baeumlers *Internationaler Zeitschrift für Erziehung*. Gehlen referiert Kriech und Baeumler (III: 858), betont die Determination durch Vererbung und legt ein Bekenntnis zur Rassenideologie ab. Der Aufsatz endet – linientreu nationalsozialistisch – mit den Sätzen: »unsere Weltanschauung [...] enthält zwei Sätze über das Leben überhaupt: Daß Leben Kampf ist, und daß menschliches Leben unter dem Gesetz der Rasse steht« (III: 865). Gehlen wollte sich damit wohl bei den Machthabern beziehungsweise deren Vertretern im Wissenschaftsbereich anbiedern.

Aber wie dem auch sei, andere bekannte Namen stehen dem Nationalsozialismus gewiss sehr viel näher als Gehlen. Ein besonders drastischer Fall ist Carl Schmitt. Man denke an die Dramatisierung des Freund-Feind-Denkens, an die damit verbundene Legitimierung von Kriegen, an Schmitts berüchtigten Text »Der Führer schützt das Recht« vom 1.8.1934, seine Rede »Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist« auf einer von ihm organisierten Tagung im Oktober 1936 und die mythopolitische Verklärung des »Dritten Reiches« als kat'echon bis in die letzte Kriegszeit.¹⁴ Auch der Briefwechsel zwischen Schmitt und Gehlen belegt deren Meinungsverschiedenheiten.¹⁵ Sogar Erich Rothackers Denken ist stärker nationalsozialistisch überformt. Der beste Beleg ist seine Rassentheorie, die sich an der phänomenologischen Kollektivpsychologie von Ludwig Ferdinand Clauss orientiert; zwar nicht durch die Gene, aber durch ihre Kultur seien die Angehörigen einer Rasse an einen gemeinsamen Stil gebunden, der ihr ganzes Leben prägt und prägen sollte.¹⁶ Wer abweicht, sei stillos.

Nach 1945 hat sich Gehlen selten öffentlich zum Nationalsozialismus und gar zu seinem Verhalten während der Nazi-Zeit geäußert. Auch seine letzten Äußerungen in der Schrift *Moral und Hypermoral* sind zwiespältig: »[D]ie Moral duldet kein Vakuum, so fühlen wir uns mitschuldig an dem, was an Untaten geschah und was kein menschlicher Verstand aufrechnet, statt bloß haftbar; wir haben die Verpflichtung, für den Untergang des Reiches und für die Greuel einzustehen, die dieser mit sich brachte.«¹⁷ Also zweierlei Schuld, für die Kriegsniederlage und für die deutschen Verbrechen! Am Ende dieses Buches steht die Frage, was eigentlich das Böse sei. In diesem Zusammenhang schreibt Gehlen: »Das, was man den Deutschen nicht verzeiht, ist die mechanische

¹⁴ Vgl. Mehring, *Carl Schmitt* (2009), 206ff., 352f., 373ff., 430ff. u.a.

¹⁵ Mehring, *Enttäuschende Entwicklung?* (2007).

¹⁶ Böhnnigk, *Kulturanthropologie als Rassenlehre* (2002).

¹⁷ Gehlen, *Moral und Hypermoral* (1969), 142.

Massentötung von Wehrlosen im letzten Kriege, aber tiefer gesehen ist das wohl auch ein geistiger Mordversuch gewesen, etwas wie eine kollektive Entwürdigung.« Es gebe so etwas wie »geistigen Völkermord«, der darin bestehe, »ein Volk gewaltsam von seiner Geschichte abzutrennen oder zu entehren«.¹⁸ Dies praktizieren, so suggeriert Gehlen, die US-Amerikaner in der Nachkriegszeit an den Deutschen. Heidegger und Schmitt haben sich jedoch noch sehr viel weniger einsichtig gezeigt.

Wenn sich also Gehlens Philosophie nicht als nationalsozialistisch charakterisieren lässt – welches Etikett bietet sich denn stattdessen an? Mein Vorschlag lautet: *moderner Konservatismus*. Ohne hier ausführlich auf Geschichte und Struktur des konservativen Denkens eingehen zu können, nenne ich mehrere zentrale Elemente von Gehlens Denken, die diesem entsprechen.

Als erstes zu erwähnen ist die pessimistische Anthropologie. Wir Menschen sind für Gehlen »Mängelwesen«, von der Naturgeschichte unzureichend ausgestattet, ständig gefährdet und verführbar. Im Spätwerk radikalisiert Gehlen diese Auffassung, weil er dann den Menschen nicht mehr nur für unvollkommen und schwach, sondern sogar für gewalttätig und böse hält. Er bezieht sich dabei auf Erkenntnisse der Paläoanthropologie und die sowohl bei Freud wie bei Lorenz zu findende These eines tiefverankerten Aggressionstriebes – übrigens Auffassungen, die heute als überholt gelten. Explizit wendet sich Gehlen damit gegen die Linken, die unrealistischerweise die guten Seiten des Menschen hervorheben würden (entweder romantisch-gefühlsorientiert oder idealistisch-vergnunftorientiert). Auch mit dem liberalen Menschenbild des homo oeconomicus, also dem rationalen Egoismus des nutzenmaximierenden Individuums, wäre er nicht einverstanden.

Zweitens bräuchten wir zur Abwehr eines drohenden Chaos vor allem eines: eine stabile Ordnung. Als Schutz vor allen Risiken und Konflikten hätten wir nichts Besseres als die in einer langen Geschichte bewährten sozialen Institutionen: Recht und Staat, Ehe und Familie, auch Militär und Kirche. Deshalb seien diese Einrichtungen vor Kritik in Schutz zu nehmen; jeder Einwand, ja bereits Ironie und Desinteresse gleichen einem Zerstörungsversuch. Radikal abzulehnen ist deshalb der Anarchismus, der ganz ohne Institutionen auskommen möchte; falsch sei aber auch die liberal-demokratische Auffassung, dass man diese reflexiv und kooperativ weiterentwickeln könne.

Drittens ist Gehlens Denken nicht rückwärtsgewandt (reaktionär) oder allein auf die Bewahrung des Bestehenden bedacht (das wäre traditionalistisch), sondern durchaus offen gegenüber den Errungenschaften der Neuzeit, vor allem gegenüber Wissenschaft, Technik und Industriekapitalismus. Man dürfe diese zivilisatorischen Elemente, die sich zu

¹⁸ Gehlen, *Moral und Hypermoral* (1969), 185.

einer globalen Superstruktur zusammengeschlossen hätten, zwar nicht überschätzen, aber sie auch nicht ablehnen.

Viertens findet sich bei Gehlen eine »preußische Ethik«: Freiheit wird begriffen als Pflichterfüllung durch Dienst in den Institutionen, ja in völiger Aufopferung für diese. Kriegerische Tugenden und disziplinierte Arbeit sollten das Leben prägen, bis hin zur Askese. Treue und Wahrhaftigkeit sind wichtige Werte. Die tief verankerte Ungleichheit der Menschen dürfe nicht ignoriert werden; nur eine Elite kann sich der Vermassung entziehen.¹⁹

Einen solchen modernen Konservatismus hat Gehlen, mit leichten Veränderungen, seit den 1930er Jahren vertreten. Wie wir aber wissen, sind leider die meisten Konservativen, wie auch viele Vertreter der anderen politischen Strömungen, 1933 mit fliegenden Fahnen zu den Nationalsozialisten übergelaufen; zeitweise meinten sie mit diesen gemeinsame Interessen zu haben. In den 1950er stand Gehlens moderner Konservatismus offensichtlich in Affinität zum Zeitgeist, danach in Opposition. Heute befände sich Gehlen mit vielen seiner Auffassungen am rechten Rand des politischen Spektrums; gerade rechts-konservative Autoren haben Gehlen noch in den letzten Jahren für ihre Sache in Anspruch genommen.²⁰ – Aber Gehlen war kein Politiker und auch kein politischer Ideologe, sondern ein rücksichtsloser Analytiker mit einem »preußischen Kälteblick«, der nicht nur jedes linksliberale, sondern auch jedes rechtskonservative Politikprojekt an der Wirklichkeit scheitern lässt.²¹

Gehlen im Umfeld der deutschen Philosophie 1940

Wenn man die deutsche akademische Philosophie um 1940 betrachtet, so gab es keineswegs nur noch nationalsozialistische Lehrstuhlinhaber. ²² Vielmehr sticht hervor, wie grau, provinziell und niveaulos die philosophische Arbeit in Deutschland (und Österreich) geworden ist. Das steht in einem scharfen Gegensatz zur Situation um 1930, also nur zehn Jahre vorher: eine blühende geistige Landschaft mit unterschiedlichsten philosophischen Positionen, einige schon mit ehrwürdiger Geschichte, andere gerade im Entstehen. Wenn wir uns auf die Zahl 10 beschränken, die überall vorhandenen internen Differenzen und die vielen Außenseiter

¹⁹ Thies, *Die Krise des Individuums* (1997), 247ff., 257ff.

²⁰ Rohrmoser, *Konservatives Denken im Kontext der Moderne* (2006), 279–325; Weißmann, *Arnold Gehlen* (2000a); Weißmann, *Mängelwesen und Prometheus* (2000b); dazu kritisch Leick, *Das Reich der Lüge* (2016).

²¹ Vgl. Duve, *Basiliskenblick* (1976).

²² Unentbehrliches Hilfsmittel: Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie* (2002).

ignorieren, dann kann man für die Endphase der Weimarer Republik in alphabetischer Reihenfolge auflisten:

- die Dilthey-Schule, die in enger Verbindung zur Pädagogik und den Geisteswissenschaften steht; zu ihr gehören (wiederum nach dem Alphabet) Josef König, Theodor Litt, Georg Misch, Erich Rothacker, Eduard Spranger und andere;
- die Existenzphilosophie, deren berühmteste Vertreter Martin Heidegger und Karl Jaspers seit 1922 eine »Kampfgemeinschaft« bilden wollten und 1927 (*Sein und Zeit*) beziehungsweise 1932 (*Philosophie*) ihre Hauptwerke vorlegten;
- die Frankfurter Schule um das Institut für Sozialforschung, dessen Direktor 1930 Max Horkheimer geworden war; in undogmatischer Orientierung an Marx entwickelte man dort eine interdisziplinäre kritische Gesellschaftstheorie;
- die Hamburger Schule um die Kulturwissenschaftliche Bibliothek von Aby Warburg, philosophisch getragen von Ernst Cassirer, der eine drei-bändige *Philosophie der symbolischen Formen* (1923–1929) publiziert hatte;
- die Kantianer, die aus der Marburger oder der Südwestdeutschen Schule kamen und sich größtenteils in der Kant-Gesellschaft zusammengeschlossen hatten (Jonas Cohn, Julius Ebbinghaus, Richard Höningwald, Arthur Liebert, Heinrich Rickert und viele andere);
- die katholischen Denker unterschiedlicher Ausrichtung (Dietrich von Hildebrand, Fritz-Joachim von Rintelen, Theodor Steinbüchel, Peter Wust und viele andere);
- die Neue Ontologie von Nicolai Hartmann; eine verwandte Position entwickelte Günther Jacoby in Greifswald;
- die Phänomenologie mit ihrem Gründer Edmund Husserl und seinen zahlreichen Schülern (Moritz Geiger, Alexander Pfänder, Edith Stein und viele andere);
- die Philosophische Anthropologie, hervorgetreten 1928 durch die wichtigen Schriften von Helmuth Plessner (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*) und Max Scheler (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*);
- der Wiener Kreis mit seinem Logischen Empirismus; zu den wichtigsten Mitgliedern gehörten Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Otto Neurath und andere; gute Kontakte bestanden zu anderen Österreichern wie Karl Popper und Ludwig Wittgenstein sowie zu der entsprechenden Berliner Gruppe um Hans Reichenbach.

Wie erging es diesen zehn Schulen nach 1933? Um diese Frage zu beantworten, kann man sich auf zwei interessante Selbstdarstellungen stützen, nämlich das traditionsreiche *Philosophische Wörterbuch* (Hg.

Schingnitz/Schondorff) und Gerhard Lehmanns umfangreiche Schrift *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, beide 1943 erschienen. Klar ist jedenfalls: Keine der philosophischen Strömungen kam ungeschoren davon. Ganz aus Deutschland (beziehungsweise 1938 aus Österreich) vertrieben wurden die Frankfurter Schule, die Hamburger Schule und der Wiener Kreis. Weitere Ansätze wurden marginalisiert: Die Phänomenologie galt als typisch jüdisch und wurde deshalb fast vollständig verdrängt. Das katholische Denken wurde sogar als »der weltanschaulich gefährlichste Gegner des Nationalsozialismus« angesehen²³ und konnte sich nur in Nischen halten. Besonders interessant ist das Schicksal des Kantianismus: Einerseits galt Kant als großer deutscher Philosoph, deshalb war er weiterhin Gegenstand vieler akademischer Schriften und Lehrveranstaltungen. Andererseits passte den Nazis natürlich Kants aufklärerische und kosmopolitisch-universalistische Ausrichtung nicht, zumal viele der besten Neukantianer Juden waren; oft wurde ausdrücklich eine Linie von Maimon über Cohen zu Liebert gezogen. Im Ergebnis spielte der Kantianismus in der Nazi-Zeit keine Rolle mehr. Auch Gehlen zitiert Kant zwar oft, aber ohne systematische Relevanz; er sieht in ihm primär ein Vorbild für seine preußische Ethik (II: 397–406). Die Existenzphilosophie wurde wegen ihres individualistischen und pessimistischen Tons von den Nazis ebenfalls bekämpft: Jaspers stand früh in Distanz zum Regime; 1937/38 erhielt er Lehr- und Publikationsverbot. Ein oft diskutierter Fall ist Heidegger, der sich bekanntlich 1933 energisch für das neue Regime engagiert hatte, sich aber bald enttäuscht zurückzog; zwischen 1935 und 1945 veröffentlichte er nur wenig, vor allem kleinere Schriften über Hölderlin; seine kürzlich publizierten Schwarzen Hefte sind aber voller antisemitischer Bemerkungen.

Wie steht es um die Philosophische Anthropologie? Aus heutiger Sicht scheint es so, als gäbe es eine Denk-Schule, die seit 1928 oder sogar schon seit den ersten anthropologischen Publikationen Schelers 1913 existierte und sich bis in die 1960er Jahre kontinuierlich weiterentwickelte.²⁴ Ein Bewusstsein der Schulzugehörigkeit existierte aber lange Zeit nicht und entstand wohl erst nach dem Zweiten Weltkrieg. Als Verbindungsglied zwischen Plessner/Scheler und Gehlen wird indes der Bonner Philosoph Erich Rothacker genannt.²⁵ Aus heutiger Sicht mag das stimmen. Aber Rothacker galt damals eher als ein Kulturphilosoph mit geisteswissenschaftlicher Ausrichtung aus der Dilthey-Schule.²⁶ Gerhard Lehmann kennt überhaupt keine eigenständige Philosophische Anthropologie; Plessner wird

²³ Schingnitz/Schondorff, *Philosophisches Wörterbuch* (1943), 300.

²⁴ Fischer, *Philosophische Anthropologie* (2008).

²⁵ Fischer, *Philosophische Anthropologie* (2008), 135–152.

²⁶ Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1943), 232f.; Schingnitz/Schondorff, *Philosophisches Wörterbuch* (1943), 498.

von ihm gar nicht erwähnt, Scheler einer phänomenologischen Metaphysik und Gehlen der politischen Philosophie zugeordnet.²⁷ Das *Philosophische Wörterbuch* erwähnt nur einmal die uns heute vertraute Philosophische Anthropologie, und zwar im Rahmen eines polemischen Artikels zur Phänomenologie; dort wird der Biologe Max Hartmann²⁸ zitiert und ich gebe buchstabengetreu mit den Herausgeber-Ergänzungen wieder: Die Phänomenologie führe »zu einem leeren Generalisieren und Formalisieren, da jede kausalanalytische Theorie ausscheidet, und sie tritt zudem mit dem überheblichen Anspruch auf, echte synthetische Theorienbildung zu sein. Schelers [NB: Halbjude] ›Stellung des Menschen im Kosmos‹ und die ›Stufen des Organischen‹ von Hans Pleßner [NB: Jude] mit ihren an mittelalterliche Scholastik erinnernden Klassifikationen biologischer Sachverhalte scheinen mir dafür drastische Beispiele zu sein.«²⁹

Insgesamt konnten sich nur zwei Strömungen halten: die Dilthey-Schule (obwohl auch Litt und Misch entlassen wurden) und die Neue Ontologie von Nicolai Hartmann (obwohl auch Jacoby 1937 zwangspensioniert wurde). Beide Ansätze waren eher unpolitisch und in ihren Publikationen philosophiehistorisch ausgerichtet. Aus heutiger Sicht gelten beide als typisch deutsch und blieben insgesamt ohne größeres internationales Echo, im Gegensatz zu den vertriebenen Richtungen. Exemplarisch ist die Situation an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin: Dort gab es nämlich drei Lehrstuhlinhaber, Eduard Spranger und Nicolai Hartmann sowie Alfred Baeumler.

Der Letztgenannte steht für die einzige Strömung, die hinzukam, nämlich eine neue politische Philosophie, der Lehmann das Schlusskapitel seines Buches widmet. Die wichtigsten Nazi-Philosophen waren Baeumler und Krieck; beide wurden, wenn auch in unterschiedlichem Maße, durch Rosenberg unterstützt.³⁰ Sie vertraten beide einen anti-christlich geprägten, sich seiner weltanschaulichen Partikularität bewussten heroischen Realismus auf völkisch-rassischer Grundlage. Andere erstrebten eine metaphysische Ergänzung der politischen Erziehung, am besten durch eine neue deutsch-völkische Religiosität. Als wichtige Vertreter dieser pseudo-wissenschaftlichen Richtung, die heute allesamt zu Recht vergessen sind, gelten H.F.K. Günther, Hans Heyse, Hermann Schwarz und Ferdinand Weinhandl. Dass das *Philosophische Wörterbuch* in diesem Zusammenhang auch Mathilde Ludendorff ausführlich als Philosophin präsentierte, zeigt deutlich, wie weit das Niveau inzwischen gesunken war.

²⁷ Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1943), 307–316 u. 504–508.

²⁸ Max Hartmann, *Die Welt des Organischen* (1931), 46, vgl. ebd. 71.

²⁹ Schingnitz/Schondorff, *Philosophisches Wörterbuch* (1943), 440.

³⁰ Piper, *Alfred Rosenberg* (2005), 272, 358–362, 472 u.ö.

Wenn man sich der erbärmlichen Situation der damaligen deutschen Universitätsphilosophie bewusst ist, wird klar, warum Nicolai Hartmann 1941 in einer prominenten Rezension die Schrift Gehlens so emphatisch begrüßte. Dies ist auch deshalb bemerkenswert, weil Hartmann und Gehlen philosophisch eigentlich nicht viel gemein hatten; beide hatten vorher kaum miteinander zu tun. Die keineswegs unkritische Rezension Hartmanns wurde von Gehlen als Gesprächs- und Koalitionsangebot aufgefasst. Tatsächlich entwickelte sich jetzt ein guter Kontakt: Gehlen veröffentlichte 1942, wie übrigens auch Rothacker, einen Beitrag in einem repräsentativen Sammelband, der von Hartmann herausgegeben wurde; in einem 1944 geschriebenen *Studienführer* stellt Gehlen ausführlich Hartmanns Philosophie dar. Beides ging übrigens nicht ohne politische Komplikationen (IV: 411; III: 88f.). Auch inhaltlich machte Gehlen einige Zugeständnisse; Hartmanns Gedanken über Kategorien und Schichten fanden Eingang in die dritte Auflage von *Der Mensch*. Insgesamt blieb aber Gehlens ablehnende Haltung gegenüber der Neuen Ontologie erhalten: Nachdem Hartmann 1950 gestorben war und Gehlen um einen Beitrag für eine Gedenkschrift gebeten wurde, entwickelte er auf schmaler Textgrundlage eine so scharfe Kritik, dass diese nicht in die Publikation aufgenommen wurde.³¹

Inwiefern sticht Gehlens Buch aus der großen Zahl akademischer Publikationen klar heraus? Dafür lassen sich schon einige äußere Gründe anführen. Zunächst einmal wird der Ansatz der Philosophischen Anthropologie, so wie er von Scheler und Plessner 1928 zur Welt gebracht worden war und den Hartmann aus der gemeinsamen Kölner Zeit gut kannte, wiederbelebt. Rothacker war wohl auch aus Hartmanns Sicht nur begrenzt dazuzählen. Sodann hält Gehlen den Anschluss an die ausländische Philosophie, wie sich an der Rezeption wichtiger Autoren wie Dewey und Pareto zeigt; in beiden Fällen gehörte er zu den ersten deutschsprachigen Denkern, die solche wichtige Ansätze überhaupt produktiv aufgenommen haben.³² Während zu Pareto eine politische Affinität bestand, ist dies beim radikaldemokratischen und fortschrittsorientierten US-Pragmatismus gerade nicht der Fall, was Gehlen aber nicht davon abhielt, sich deutlich für dieses Paradigma auszusprechen. 1944 wird sogar schon auf Sartres Aufsatz *Structure intentionnelle de l'image* (1938) hingewiesen (III: 660 mit Bezug auf III: 372f.). Schließlich gelingt es Gehlen auf vorbildliche Art, etliche empirisch-wissenschaftliche Theorien aus Biologie, Paläoanthropologie, Psychologie, Ethnologie und Soziologie einzubeziehen. Die unseriöse Rassenkunde hingegen wird weitgehend ignoriert.

³¹ Gehlen, *Über den Cartesianismus Nicolai Hartmanns* (1952); dazu Rehberg, *Nicolai Hartmann und Arnold Gehlen* (2008).

³² Zu Pareto vgl. Bach, *Jenseits des rationalen Handelns* (2004), dort zu Gehlen 126, 139, 147, 154, 245, 255, 291, 327 u.ö.

Vor allem sind aber die inhaltlichen Innovationen Gehlens hervorzuheben, die ich hier nur andeuten kann.³³ Als erstes ist seine These zu nennen, dass der Mensch ein »Mängelwesen« sei. Zwar hat diese Aussage schon eine lange Tradition, aber sie stand fast immer in einem metaphysischen und teleologischen Rahmen: Letztlich würden sich die Schwächen des Menschen doch zum Positiven auswirken. Bei Gehlen wird hingegen das Mängelwesen-Konzept empirisch belegt und konsequent zu Ende gedacht. Zwar werden die Defizite unnötig dramatisiert, aber vor romantischen und idealistischen Vollkommenheitsillusionen wird man sich tatsächlich hüten müssen.

Zweitens regt Gehlen an, dass Verhältnis von Natur und Kultur auf eine neue Weise zu denken. Dass »der Mensch von Natur ein Kulturwesen« sei (III: 88)³⁴, kann heißen, dass wir auf biologischen Fundamenten einen kulturellen Überbau errichten, der es unmöglich macht, sinnvoll zwischen Natur (Anlage, Gene) und Kultur (Umwelt, Erziehung) zu unterscheiden. Wegen der Mängelwesen-These schlägt das Pendel bei Gehlen letztlich doch in Richtung eines schwachen Kulturalismus aus. Dass aber überhaupt die biologische Seite des Menschen ein solches Gewicht bekommt, erregte damals die Ablehnung vieler klassisch orientierter Philosophen.³⁵

Drittens wird der Mensch, wie bereits erwähnt, als handelndes Wesen bestimmt, was Gehlen in die Nähe des Pragmatismus und des Marxismus bringt. ›Handlung‹, so meint er, ist eine Kategorie, mit der sich die ausweglosen Debatten zum Leib-Seele-Dualismus methodisch umgehen lassen. Auf der einen Seite lehnt er bewusstseinsphilosophische Ansätze wie Phänomenologie und Neukantianismus ab; das Bewusstsein sei vielmehr als Moment des Handlungsprozesses zu konzipieren. Auf der anderen Seite grenzt sich Gehlen vom ursprünglichen Behaviorismus ab, der nur Verhalten beobachtet und die menschliche Innenseite gänzlich ignoriert. Stattdessen hält die philosophische Anthropologie Anschluss an die handlungstheoretisch fundierte Soziologie, wie sie etwa Max Weber und später Talcott Parsons entwickelten. Wichtig ist eine anthropologische Handlungstheorie auch für die Ethik; aus diesem Grund hat Gehlen in *Moral und Hypermoral* eine kaum beachtete, aber sehr interessante Theorie der moralischen Motivation vorgelegt.³⁶

Viertens wird durch eine Kategorie wie ›Weltoffenheit‹ betont, dass menschliches Leben nicht umweltgebunden, sondern weitgehend frei von ökologischen, sozialen und kulturellen Zwängen sei. Die ›Plastizität‹

³³ Ausführlich: Thies, *Arnold Gehlen zur Einführung* (³2017), 35–103; Delitz, Arnold Gehlen (2011).

³⁴ Auch in Gehlen, *Moral und Hypermoral* (1969), 9.

³⁵ Siehe vor allem Litt, *Mensch und Welt* (²1961), 281–297.

³⁶ Thies, *Moral bei Gehlen* (2005), 96ff.