Joachim Stiller

Philosophische Anthropologie und Kulturtheorie

Alle Rechte vorbehalten

Philosophische Anthropologie und Kulturtheorie

Diese Schrift mit dem Titel "Philosophische Anthropologie und Kulturtheorie" versteht sich als reines Quellenmaterial. Ich werden hier das Kapitel D. „Philosophische Anthropologie und Kulturtheorie“ aus dem folgenden Werk wiedergeben und ausführlich besprechen:

- Peter Ehlen, Gerd Haeffner, Friedo Ricken: Grundkurs Philosophie - Band 10: Philosophie des 20. Jahrhunderts (Kohlhammer Urban), S.99-122

Hier ein kurzer Auszug aus dem Inhaltsverzeichnis:

D. Philosophische Anthropologie

I. Ernst Cassirer

I. Max Scheler

II. Helmuth Plessner

III. Arnold Gehlen

IV. Wilhelm Kamlah (Eigentlich war hier ein Kapitel zu Hannah Arendt vorgesehen, dass ich aber gerne durch das Kapitel von Wilhelm Kamlah ersetzen möchte. Hanna Ahrend hat großen Wert darauf gelegt, „nicht“ als Philosophin gesehen zu werden. Diesen Wunsch sollte man respektieren….)

V. Und dann habe ich noch ein Kapitel zu Max Horkheimer und Theodor Adorno angehängt.

Philosophische Anthropologie und Kulturtheorie

In Absetzung von der abstrakten, durch den erkenntnistheoretischen Ansatz verengten Subjekttheorie des Kantianismus forderte schon W. Dilthey eine neuen „philosophische Anthropologie“, die den Menschen in der Einheit der Grundfunktionen seiner Seele – Erkennen, Fühlen, Wollen – zu begreifen hätte. Damit sollte seiner verstehenden Deutung der vielfältigen Ausprägungen des Menschlichen in der Geschichte, die allein lehren kann, was der Mensch sei, eine Art von vereinheitlichender Meta-Theorie zugrunde gelegt werden. Konsequenter Weise war das Ergebnis des so angesetzten Durchgangs durch eine Vielzahl von Biographien eine typologische Anthropologie, vor allem im Hinblick auf die möglichen Weltanschauungen. Die Zentralidee, auf die Dilthey all diese Manifestationen bezog, war die des „Lebens“. Freilich blieb diese Idee, die als Repräsentant des Irrationalen gegen Hegels Geistbegriff entworfen war, recht vage.

Die „Philosophische Anthropologie“, die durch Namen wie Scheler, Plessner und Gehlen gekennzeichnet ist, versucht, der philosophischen Wesensbestimmung des Menschen dadurch einen soliden Boden zu verschaffen, dass sie einen positiven und umfassenden Begriff des Lebens entwirft. Dessen naturphilosophische Ausarbeitung, die im steten Hinblick auf die (damals) modernen Biologie (Embryologie, Verhaltenspsychologie, Gestaltgedanke)

geschieht, soll dem Mangel der lebensphilosophischen Vagheit abhelfen. Scheler bestimmt dabei, im Sinne seines metaphysischen Gegensatzes von Dasein und Sosein, das Leben grundsätzlich als blinden Drang, dem im Menschen das Prinzip des Geistes entgegentritt. Plessner und Gehlen versuchen hingegen, eine von metaphysischen Voraussetzung freie Beschreibung der Grundstruktur menschlichen Seins zu geben.

Es ist wohl kein Zufall, dass sich alle Protagonisten der Philosophischen Anthropologie in ihrer weiteren Entwicklung der Soziologie und allgemeiner, einer Theorie der Kultur zuwandten, Umgekehrt war Cassirers Theorie der Kultur immer auch schon als Grundlegung der Philosophischen Anthropologie gedacht. Arendts Weg begann mit dem Interesse am menschlichen Problem der Liebe, entfaltete sich dann in politologische Theorien, die schließlich in anthropologische Untersuchungen mündeten.

I. Ernst Cassirer

Ich lasse nun einen Text von Ehlen, Haeffner und Ricken folgen (Philosophie des 20. Jahrhunderts):

„Cassirer entstammte einer wohlhabenden jüdischen Kaufmannsfamilie aus Breslau; sein Vetter Bruno führte später einen Verlag, sein Vetter Paul wurde ein angesehener Kunsthändler. Ernst wurde am 28,07.1874 in Breslau geboren und studierte Jura und Philosophie, zunächst in Berlin, dann in Marburg bei Cohen und Natorp. Als Privatdozent in Berlin veranstaltete er eine Kant-Ausgabe. 1919 wurde Cassirer Professor in Hamburg, wo er für seine Studien aus dem reichen Fundus der Bibliothek Warburg schöpfen konnte. 1929/30 amtete er als Rektor der Hamburgerischen Universität. 1933 musste er emigrieren. Nach zwei Jahren in Oxford fand er eine neue Wirkungsmöglichkeit in Göteborg/Schweden. Seine letzten aktiven Jahre verbrachte er ab 1841 als Gastprofessor in Yale und New York. Dort starb er am 13.04.1945.
Cassirer war der letzte Spross des Neukantianismus, der schon vor ihm wichtige Hegelsche Motive in sich aufgenommen hatte. Wie dieser, sah Cassirer die Philosophie in enger Verbindung mit der Entwicklung der Mathematik und den Natur- und Geisteswissenschaften. Zunächst befasste er sich mit Problemen der Erkenntniskritik. ER war der Meinung, dass die Wissenschaften erst dann ihre Kraft entfalten können, wenn sie in das theoretisch reflektierende Selbstbewusstsein aufgenommen werden. Dieser Aufgabe war sein dreibändiges Werk „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“ gewidmet (1906-1920, ein vierter Band postum 1950). In seinem Buch „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ (1910) zeigte Cassirer, dass die Begriffe der modernen Mathematik und Physik Relationsbegriffe seinen, nicht wie bei Aristoteles Gattungsvorstellungen, und dass dem die philosophische Logik Rechnung tragen müsse.
Die eigentliche Leistung Cassirers liegt jedoch in seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ (3 Bde, 1923-1929). Hier wird der kritische Ansatz Kants über die Konstitution von Objekten der Erkenntnis hinaus erweitert zur Bildung der Bedeutungskomplexe der Kultur insgesamt. Alles, was uns in der Kultur als bedeutsam begegnet, ist immer auch Produkt unserer transzendentalen Produktivität. Diese bildet nach Cassirer Symbole als Vermittlungen aus. Eine „symbolische Form“ ist eine Energie des Geistes, die sich in typischen Gestaltungen manifestiert, in denen die auf uns einstürzenden Eindrücke Ausdruck finden. Durch die Symbolisierung entstehen eine Distanz und damit auch ein Handlungsspielraum.
Abgelesen wir die symbolische Vermittlung an der Sprache. Diese sieht Cassirer mit W. von Humboldt als Tätigkeit der Sprachbildung. Die Entwicklung der Sprache von der natürlichen Lautsprache hin zu den abstrakten Formen der mathematischen Symbolschrift stellt nach Cassirer einen Fortschritt dar, der sich in der Entwicklung der Kultur im Ganzen Wiederholt.

Deren Anfang macht das „mythische Denken“. Es ist Denken, also eine Form der geistigen Bewältigung, bleibt aber gebunden an eine Bilderwelt, die von Gefühlen geführt wird; die Freiheit des Begriffs fehlt dort noch. In der modernen (europäischen) Kultur ist der Mythos eine überwundene Stufe, auf deren Elemente wir aber einerseits immer wieder wie auf einen Mutterboden zurückgreifen und deren Macht andererseits die Vernunftkultur jederzeit von rückwärts her überwältigen kann. Jenseits der mythischen Stufe etabliert sich als unterschiedene Symbolwelten die Religion, die Wissenschaft, die Kunst usw. Die Aufzählung, die Cassirer von den verschiedenen symbolischen Formen gibt, hat kein eindeutiges Prinzip. Er entnimmt sie der Gesellschaft, in der er lebt, und variiert ihre Liste.
Cassirer versucht, den Humanismus Goethes und Humboldts zu erneuern. Sein Begriff der symbolischen Form ist flexibel, steht aber, wie jeder Universalschlüssel, in der Gefahr der Konturlosigkeit. Sein Versuch, den Nationalsozialismus als Rückfall in den Mythos zu deuten („The Myth of the State“, 1946), übersieht den wesentlich modernen Charakter dieser Ideologie.“ (Ehlen, Haeffner, Ricken)

Störig über Max Scheler

1. Max Scheler

Unter denen, auf die Husserls Denken bleibenden Einfluss ausgeübt hat, ragt Max Scheler hervor, geboren 1874 in München. Scheler habilitierte sich bei Rudolf *Eucken* (1846.1926), der um die Zeit des Ersten Weltkriegs hohes Ansehen genoss und 1908 den Nobelpreis für Literatur erhielt - neben Henri Bergson (1927) der einzige Philosoph der so auszeichnet wurde. [Anm.: Da bin ich mir nicht ganz sicher. Was ist mit Russell, Sartre und Camus?] (Jean-Paul Sartre erhielt ihn 1964 zugeschrieben, nahm ihn aber nicht an.) Scheler lehrte in Jena, München und Köln. Schließlich wurde er nach Frankfurt am Main berufen, starb aber 1928, bevor er seine dortige Tätigkeit aufnehmen konnte - einer der schwersten Verluste, die die deutsche Philosophie betroffen haben, abgesehen von der Vertreibung und Verfolgung der jüdischen Gelehrten (Scheler hatte auch eine jüdische Mutter).
Wichtige Werke Schelers entstanden in Berlin, wo er zeitweise als freier Schriftsteller lebte, insbesondere *"Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik"* (1913-1916). Zu Anfang des Ersten Weltkriegs äußerte er sich als begeisterter Nationalist, übernahm auch vorübergehend diplomatische Aufgaben in Genf. Das schreckliche Blutvergießen in den letzten Kriegsjahren machte ihn zum Kriegsgegner und ließ ihn vom Protestantismus zum Katholizismus konvertieren. Ein Ausdruck dieser inneren Wandlung ist sein Buch *Vom Ewigen im Menschen" (1921).* In seiner Kölner Zeit wandte er sich der Soziologie zu und schrieb u.a. *"Die Wissensformen und die Gesellschaft"* (1924). In seinen letzten Lebensjahren entfernte er sich vom christlichen Glauben, näherte sich dem Pantheismus, beschäftigte sich mit Problemen der Naturwissenschaften. Davon zeugt seien kleine, aber bedeutende Schrift "*Sie Stellung des Menschen im Kosmos"* (1928), auf die später noch ausführlich einzugehen sein wird.
Der vielseitig begabte Scheler fühlte sich geistesverwandt mit Nietzsche, Bergson und Dilthey und was die Arbeitsmethode anlangt, so bekannte er sich zur Phänomenologie Husserls, die durch Scheler auch außerhalb Deutschlands bekannt und akzeptiert wurde, so in Spanien durch Jose *Ortega y Gasset* (1883-1955), der viel dazu beigetragen hat, dass deutsche Dichter und Denker (Goethe, Nietzsche, Dilthey) in Spanien und Südamerika (wohin er ein Jahrzehnt lang emigriert war) bekannt wurden.
Schelers Beiträge zur Ethik, die von bleibendem Wert sind, zeigen deutlich, wie er die phänomenologische Methode der "Wesensschau" nicht nur (wie Husserl) auf die Erkenntnis anwendet, sondern auch auf die Ethik: auf das Reich der Werte. Die Werte (Lotze hatte diesen

Begriff in die Philosophie eingeführt) haben ein eigenes Sein (von anderer Art als das Sein der Dinge). Wir können Werte unmittelbar erfassen, und zwar nicht mit der Vernunft, sondern mit dem Gefühl. Werte sind unveränderliche Wesenheiten (veränderlich ist unser Wissen und unser Verhältnis zu ihnen). Die Werte bilden eine Hierarchie. Den untersten Rang nehmen die Werte des sinnlich Angenehmen ein. Darüber stehen die Werte des vitalen Fühlens, des Edlen und Gemeinen; den nächst höheren Rang nehmen die geistigen Werte ein, Erkenntnis des Wahren, des Schönen, das Recht, den obersten Rang haben die Werte des Religiösen, des Heiligen.
Mit solcher "materialen Wertethik" steht Scheler in ausgesprochenem Gegensatz zu Kant, dem er vorwirft, seine Ethik sei "formalistisch" und verbanne das Gefühl aus der Moral.
In der Soziologie untersuchte Scheler u.a. die Beziehung zwischen den gesellschaftlichen Verhältnissen und der Entwicklung von Wissen und Wissenschaft ("Soziologie des Wissens"). Er unterscheidet als Formen des Wissens: Leistungswissen, Bildungswissen, Heilswissen. Er sieht enge Zusammenhänge zwischen dem jeweiligen Zustand der Gesellschaft (z.B. ihrer Schichtung in Klassen) und den herrschenden Denkweisen, weist aber die Marx-Engelsche Auffassung zurück, dass allein das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein bestimmt.
Ein gutes Beispiel für die Anwendung der phänomenologischen Methode bildet Schelers Untersuchung des menschlichen Gefühlslebens, vor allem der Sympathie sowie von Liebe und Hass. Scheler untersuchte drei Bereiche: 1. das Mitgefühl, unterteilt in Miteinanderfühlen, z.B. gemeinsames Trauern, Gefühlsansteckung, z.B. in Menschenmassen, "Einsfühlung", z.B. mit dem geliebten Menschen oder der gesamten Natur; 2. Liebe und Hass, wobei geistige Liebe der Person, seelische Liebe des Ichs und vitale Leidenschaft unterschieden werden; 3. das "fremde Ich": Hier wird u. a. die Rolle des "Du" bei der allmählichen Ausbildung des Begriffs vom eigenen Ich im Kleinkind untersucht.
Im letzten Teil seines Lebens hat sich Scheler in einem kurzen, leider unvollendet gebliebenen Werk der Anthropologie zugewandt, dem philosophischen Nachdenken über das Wesen des Menschen und seine Stellung im Weltganzen. (...)" (Störig)

Anm.: Ein ehemaliger Arbeitskollege schrieb einmal ein Gedicht über Scheler in dem es hieß:

Der Scheler, der Scheler, der machte viele Fehler.

Ich glaube, man braucht kein großer Phänomenologe oder gar Anthroposoph sein, um zu erkennen, dass es bei Scheler an allen Ecken und Enden hapert. Scheler ist nicht wirklich Phänomenologe, sondern nur ein "spekulativere Geist" wie die meisten anderen Philosophen auch. So bringt man die Phänomenologie allerdings mächtig in Verruf. Das gilt leider erst Recht für "Die Stellung des Menschen im Kosmos", wie wir gleich sehen werden.

Philosophische Anthropologie – Schelers Anstoß

"Die Fragen: Was ist der Mensch, was ist seine Stellung im Sein? haben mich seit dem ersten Erwachen meines philosophischen Bewusstseins wesentlicher und zentraler beschäftigt als jede andere philosophische Frage. Die langjährigen Bemühungen, in denen ich von allen möglichen Seiten her das Problem umringte, haben sich seit dem Jahre 1922 in der Ausarbeitung eines größeren dieser Frage gewidmeten Werkes zusammengefasst..."
Diese Sätze schrieb Max *Scheler* (1874-1928) wenige Wochen vor seinem Tode in der Vorrede der Schrift "Die Stellung des Menschen im Kosmos“. Das das für 1929 geplante große Werk nicht mehr erscheinen konnte, ist diese schmale, weniger als 100 Seiten lange Abhandlung (von Vorlesungen abgesehen) Schelers einzige Darstellung seiner Gedanken zur philosophischen Anthropologie. Eine nachhaltige 'Wirkung ist von ihr ausgegangen. es ist

kaum übertrieben zu sagen, dass ihr Erscheinen die Geburtsstunde der modernen philosophischen Anthropologie bedeutet.
Es war ein historischer Glücksfall, dass ein Mann wie Scheler sich vor eine bestimmte Sach- und Problemlage gestellt sah: ein Mann, der als Denker überzeugt war, dass eine "Grundwissenschaft vom Wesen und Wesensaufbau des Menschen" eine philosophische Aufgabe "von einzigartiger Dringlichkeit" für sein Zeitalter sei, für den der Begriff der *Person* eine Fundamentale Kategorie seines Denkens bildet; der darüber hinaus als Mensch dem Mitmenschen in besonderer Weise existentiell zugewandt war, wie sowohl sein Leben wie seine Lehre zeigt; für den "liebende Teilnahme des innersten Personenkerns am 'Wesen der Dinge" die philosophische Geisteshaltung kennzeichnet. Dieser Mann stand einer geistigen Situation gegenüber, in der die Philosophie sich unbefriedigt von der Erkenntnistheorie, die lange (seit John Locke und Immanuel Kant und länger) i Brennpunkt des philosophischen Interesses gestanden hatte, abwandten und in der Beurteilung des Menschen wie in der Philosophie überhaupt nicht länger von der Erkenntnisfunktion allein ausgehen wollten, sondern vom ganzen fühlenden, leidenden, erkennenden und handelnden Menschen. Vor allem aber hatten die Wissenschaften, an der Spitze die Biologie seit Darwin, die Psychologie seit Freud, die Geschichtsbetrachtung seit Dilthey, die Soziologie unendlich viele und rieche Einzelerkenntnisse über den Menschen erbracht, die mit Nachdruck nach einer Zusammenfassung und Deutung verlangten. Wer konnte das Leisten außer der Philosophie? Sie musste sich allerdings dem "Sachzwang" der gewonnen Erkenntnisse unterwerfen. Das versuchte Scheler als einer der ersten.´“ (Störig)

Anm.: Ja, wer konnte das leisten außer der Philosophie? Natürlich und ganz selbstverständlich die **Anthroposophie**, die es ja auch geleistet hat. Ganz im Gegenteil: Die Philosophie kann hier aus sich selbst heraus rein gar nichts leisten, sondern immer nur aus anthroposophischer Orientierung. Das Scheler selbst völlig in die Irre ging, zeigt nur, dass er selbst die geisteswissenschaftliche Orientierung der Anthroposophie nicht nur nicht gesucht hat, dass er sie sogar ganz bewusst ignoriert hat. Und dann kommt, außer viel Unsinn natürlich nichts dabei rum.

Fortsetzung: „Er geht aus von der Einsicht, dass das Wort Mensch beim Gebildeten Europäer drei unvereinbare Ideenkreise induziert: die jüdisch-christliche Tradition vom Menschen als Geschöpf und (freilich mit Erbsünde beladenen) Ebenbild Gottes, die auf die griechische Antike zurückgehende Vorstellung vom Menschen als Vernunftwesen, schließlich die moderne Abstammungslehre.
"So besitzen wir denn eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie, die sich nicht unmittelbar kümmern - eine einheitliche Idee vom Menschen aber besitzen wir nicht." Deshalb unternimmt Scheler den Versuch, das "Wesen des Menschen im Verhältnis zum Tier" und die "metaphysische Sonderstellung des Menschen" neu zu bestimmen. Dabei geht er von einer Stufenfolge der psychischen Kräfte aus. Die unterste Stufe des Psychischen - "zugleich der Dampf, der bis in die lichtesten Höhen geistiger Tätigkeit alle strebt" (hier erkennt man Freuds "Libido" wieder) - bildet der bewusst-, empfindungs- und vorstellungslose Gefühlsdrang, den wir schon der Pflanze zuerkennen und der auch im Menschen vorhanden ist. Die zweite seelische Wesensform ist der Instinkt, die angeborene, zweckdienliche (d.h. der Arterhaltung dienende) Reaktion des Lebewesens (nicht auf die stets wechselnden individuellen Umwelten, sondern) auf bestimmte arttypische Strukturen in der Anordnung der möglichen Umweltelemente. Scheler verweist hier besonders auf die Erkenntnisse, die der französische Ennomologe J.H. *Fahre* aus der lebenslangen Beobachtung der Insekten gewonnen hat.
Aus dem instinktiven Verhalten gehen zwei neue Verhaltensweisen hervor, das "gewohnheitsmäßige" und das "intelligente Verhalten", wobei die sogenannte praktische

Intelligenz eher noch dem instinktnahen, organisch gebundenen Bereich zugehört. Hier geht Scheler auf die aufsehenerregenden Versuche ein, die der deutsche Zoologe Wolfgang *Köhler* zur Zeit des Ersten Weltkrieges auf Teneriffa an Menschenaffen durchgeführt hatte und die so gut wie schlüssig nachgewiesen hatten, dass diese dem Menschen nächststehenden Tiere zu "Intelligenzhandlungen" fähig sind.
Sind aber Tiere schon "intelligent" in dem Sinne, dass sie neuen (d.h. weder individuell schon durchlebten, noch arttypischen) Situationen gegenüber plötzlich aufspringende Einsichten in Sachverhalte gewinnen können - Einsichten, deren Fundament nur zu einem Teil in der Erfahrung liegen, zum anderen Teil aber "antizipatorisch" (vorwegnehmend) nur in ihrer Vorstellung, besteht dann zwischen Tier und Mensch überhaupt ein Wesensunterschied und nicht vielleicht nur ein Grandunterschied?
Hierauf antwortet Scheler: Im Menschen ist etwas wirksam, was ihn hoch über jedes Tier stellt, etwas, das außerhalb des "Lebens" (auch des "Lebens" im Menschen) steht, ja allem organischen Leben geradezu entgegengesetzt ist: der *Geist* - und das Aktzentrum, in dem der Geist sich manifestiert, ist die *Person.*
Als Geistwesen ist der Mensch überhaupt nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern "umweltfrei" oder, positiv ausgedrückt, "*weltoffen".* Er lebt nicht in einer Umwelt, sondern er *hat* Welt. "Der Mensch ist das X, das sich in unbegrenztem Maße weltoffen verhalten kann."
Auf der anderen Seite vermag der Mensch, in Abwehr gleichsam von der ihm als "Gegenstand" gegebenen Welt, auch seine eigene seelische Beschaffenheit, ja das einzelne psychische Erlebnis sich zum "Gegenstand" zu machen: Selbstbewusstsein als zweites Wesensmerkmal des Menschen neben dem Geist. Das Tier hört und sieht, aber es weiß nicht, dass es hört und sieht! Das Selbstbewusstsein befähigt den Menschen, über die von Triebanstößen und Umweltreizen ausgelösten momentanen Regungen hinweg einen "Willen" zu haben, dessen Zielrichtung sich über den Wechsel verschiedener Affektzustände hinaus durchhält; in diesem Sinne ist er (nach Nietzsche) "das Tier, das versprechen kann".
Auf der Basis des bisher Referierten kommt Scheler zu neuartigen Einsichten über das menschliche Vorstellungsleben; er leitet zum Beispiel ab, dass nur der Mensch einen einzigen Raum als Wahrnehmungs- und Erlebnisfeld hat, dass er darum auch als einziges Wesen einen abstrakten, von Dingen und Situationen gelösten Raumbegriff entwickeln kann. Vor allem aber kommt Scheler auf dieser Basis vor die zentrale Frage: Ist der Geist, der den Menschen befähigt, sich vom "Leben", auch vom eigenen Leben, zu distanzieren, ja das eigene Leben auch von sich zu werfen, eine selbstmächtige, dem Leben gegenüberstehende, vielleicht gar ihr überlegene Wirklichkeit? Schelers Antwort ist ein klares Nein. "Mächtig ist ursprünglich das Niedere, ohnmächtig das Höchste." Das Mächtigste in der Welt sind die blinden Energien des Anorganischen; kurz und zufällig erscheint an ihm gemessen die Blüte der zarten und verletzlichen menschlichen Kultur. Der Weltprozess besteht in der allmählichen Durchdringung des ursprünglich ohnmächtigen Geistes mit den ursprünglich blinden Kräften.
Was bedeutet das aber für den Menschen? Der Mensch erscheint jetzt als das Wesen, das gekennzeichnet ist durch den in ihm wirkenden Gegensatz von Geist und Leben, zugleich berufen, die Durchdringung von Geist und Drang mit zu bewirken, als Mitstreiter der Gottheit, die sich in dem Weltprozess erst bildet, so dass Menschwerdung und Gottwerdung aufeinander bezogen, ja aufeinander angewiesen sind - ein Gedanke, den schon die deutschen Mystiker ausgesprochen haben.“ (Störig)

Seht Euch mal zum Vergleich meine eigene Teilschrift zur Philosophischen Anthropologie an. Dann wird der große Unterscheid zwischen dem spekulativen Geist von Scheler und einer wirklich anthroposophisch, d.h. geisteswissenschaftlich orientierten Anthropologie sofort deutlich. Ohne anthroposophische Grundorientierung wird man auf dem Gebiet der Philosophischen Anthropologie und auch der Naturphilosophie nie wieder etwas Brauchbares leisten können.

Hirschberger über Scheler

Max Scheler (1874-1928), der in Jena, München und Köln lehrte und zugleich noch nach Frankfurt berufen wurde, hat die Phänomenologie vollendet, indem er aus dem engen Bereich, den Husserl mit seiner Immanenzphilosophie abgesteckt hatte, herausging und sie heranführte an die großen Themen Wert, Mensch, Welt und Gott. Scheler stand zunächst unter dem Einfluss von R. Eucken in Jena, wo er sich habilitiert hatte, und setzte sich wie dieser ein für eine Sublimierung des nur Vitalen von der idealen Welt her. Er stößt aber bald zu den Phänomenologen, wendet deren schauende und beschreibende Methode auf die Ethik an und wird damit zum Begründer der materialen Wertethik, die er nun dem Formalismus und der Gesetzesethik Kants gegenüberstellt. Es ist ein neuer ethischer Personalismus, was Scheler geistvoll und packend zu entwickeln weiß. "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" (1913-1916) und "Wesen und Formen der Sympathie" (1926 = 3. Aufl. der "Phänomenologie der Sympathiegefühle" von 1913) sind die bahnbrechenden Werke. Gleichzeitig steht er in Auseinandersetzung mit dem Behaviorismus Nietzsches und schreibt gegen ihn die Abhandlungen, die Troeltsch veranlassen, ihn den katholischen Nietzsche zu nennen: "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen", "Zur Rehabilitierung der Tugend", "Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt", Reue und Wiedergeburt", Sie sind enthaltne in "Vom Umsturz der Werte" (1919) und "Vom Ewigen im Menschen" (1921). Dann aber, 1923, wendet er sich, wohl unter dem Ansturm persönlicher Erlebnisse, von der katholischen Kirche, zu der er früh konvertiert und deren Sakramente er Ostern 1916 in aller Öffentlichkeit empfangen hatte, wieder ab, erklärt, das er sich nie als Katholik gefühlt habe, kehrt seine Ausgangsstellung um, indem er jetzt den vitalen Drang und Trieb als das auch für den Menschen Ursprünglichste und Mächtigste ansieht, erkennt auch im geschichtlichen und sozialen Leben die ursprüngliche Ohnmacht des Geistes und Ideellen gegenüber der Übermacht der Triebe, des Blutes, der Wissenschaft und Politik, lässt das Dämonische zu einer kosmischen Macht anschwellen, der auch das Göttliche noch verhaftet sei, und entwickelt einen Evolutionspantheismus, in welchem der gute Gott erst am Schluss des Weltganzen steht; denn Geschichte und Weltprozess überhaupt seien der lange Weg, der gegangen werden müsse, damit das Ideale und Lichte über die Drangsale und Irrungen, der Geist über den Ungeist siege: "Die Wissensformen und die Gesellschaft" (1926), "'Stellung des Menschen im Kosmos" (1928) und "Philosophische Weltanschauung" (1929) gehören hierher.

Schelers erste philosophische Tat war seine Entdeckung des Wertreiches. Werte sind nach ihm etwas Eigenes, sind nicht identisch mit den Dingen, dem bloß natürlichen "Sein" der "Güter", auch nicht mit den psychologischen Akten, insofern hier nur das tatsächliche Wollen und Wünschen oder reine Naturanlagen und Charakterformen des Menschen sich zur Geltung bringen. Sie sind "Qualitäten" eigener Art, die in sich selbst ruhen, sich auch selbst rechtfertigen, einfach durch ihren Gehalt. Man müsse sie nur in den Blick bekommen, um sofort zu sehen, was sie sind. Der Wertblinde sieht sie nicht, aber das liegt nur an seiner Anormalität. Die phänomenologische Wesensschau wird bei Scheler zur Wertschau. Damit entsteht die materiale Wertethik, und in ihr hat sich die Phänomenologie vielleicht am fruchtbarsten erweisen. Scheler betont gegenüber Kant, dass dieser mist seinem Formalismus gerade den Werthalt des sittlich Guten übersehen habe, denn nicht weil eine Handlung allgemeingültiges Gesetz werden kann, ist sie sittlich wertvoll, sondern weil sie sie sittlich wertvoll ist, kann sie auch allgemeines Gesetz werden. [Anm.: Ja, genau so ist das. Ich teile diese Kantkritik ganz unbedingt.] Ebenso habe Kant auch mit seinem Pflichtbegriff an dem wahren Charakter des Sittlichen vorbeigesehen. Die Werte brauchen nicht befohlen zu werden, sie ziehen den Menschen von selbst an. Der Mensch ist nicht so schlecht, dass er eines kategorischen Imperativs bedürfe; denn er hat ein Gefühl für das Wertvolle. Scheler denkt in seiner Ethik nicht intellektualistisch wie Kant oder auch manche Scholastiker, die im

Gewissensentscheid sogar einen Syllogismus entdecken. Er ist Vertreter einer emotionalen Neigungsethik, aber sein Wertgefühl ist nicht weniger objektiv als bei Kant die praktische Vernunft. Das Wertfühlen meint ja nicht jene seelischen Zuständligkeiten, die in der Psychologie als Lust oder Unlust behandelt werden, sondern ist ein intentionaler Akt, der die Werte "wittert" und gerade in ihrer Objektivität wittert. Für dieses Werterfassen als sagt der Wertfühlen. [Anm.: Scheler übersieht dabei, dass dem ein objektiver Maßstab zugrunde liegt, der auch genau angegeben werden kann.] Scheler durchschaut darum auch die Unhaltbarkeit des Wertsetzens im Relativismus Nietzsches, der "neue" Werte einführen will. Schon 1901 hatte A. Riehl gegen Nietzsche geschrieben: "Werte werden nicht gefunden oder durch Umwertung neu geprägt, sie werden entdeckt, und gleich wie die Sterne am Himmel treten sie nach und nach mit dem Fortschritt der Kultur in den Gesichtskreis des Menschen.
Es sind nicht alte Werte, es sind nicht neue Werte, es sind d i e Werte." Ebenso lehnt auch Scheler den Werterelativismus ab und spricht seinem Wertgefühl die gleiche Objektivität zu, die dem logischen Denken eignet. Es gibt eine "Logik des Herzens", wie schon Pascal gesagt hatte, jene "Ordnung des Herzens", die auch Augustinus mit objektiver Sicherheit die Welt einschätzen, ihn selbst unruhig werden und so lange suchen ließ, bis das Herz ruhte in Gott, dem bonum omnos boni. Dem objektiven Wert selbst steht also ein ebenso objektives Werterfassen gegenüber, entsprechend dem von Scheler ausgesprochenen Gesetz der Korrelation zwischen Objekt und Akt. Auf Grund dieses Gesetzes unterscheidet er: Sinnesdinge werden wahrgenommen, Begriffe werden gedacht, Werte werden gefühlt. Wenn man diese Unterscheidungen beachtet, wird es ohne Weiteres verständlich, dass ein ganz im technisch-materialistischen Denken aufgehender Geist "wertblind" sein kann. [Anm.: Werte werden empfunden, aber nicht gefühlt. Scheler unterschlägt die (inneren) Empfindungen.]
Das Interesse Schelers am Wertfühlen ist nicht nur ein ethisches [daher: ethisches Empfinden], sondern stehe in dem großen Zusammenhang seiner Philosophie der Emotionen. Dieser Zweig der Philosophie soll die Sinngesetze des emotionalen Lebens studieren: Wesen und Formen von Mitgefühl, Liebe und Hass, Schamgefühl, Angst und Furcht und Ehrgefühl. Nur die drei ersten Begriffe hat Scheler in einem eigenen größeren Werk, in "Wesen und Formen der Sympathie", in extenso behandeln können. [An sich ist das vergebliche Liebesmühe.] Er gibt hier eine deskriptive und genetische Psychologie der Sympathieerscheinungen und Formen der Liebe im Eigenleben des Individuums, aber auch in seinen Beziehungen zum fremden Ich und zu den verschiedenen Formen der Gemeinschaft, studiert ihren ethischen Sinn, verfolgt die Auswirkungen der "Gemütsgestalten" in der Geistesgeschichte der verschiedenen Kulturkreise und setzt sich eingehend auseinander mit den verschiedenen philosophischen Theorien zur Erklärung dessen, was Mitgefühl, Einsfühlen, Liebe - ethische, geschlechtliche, Menschenleibe - in ihrem ursprünglichen Sinn eigentlich darstellen. [Rein phänomenologisch muss man vier Formen der liebe unterscheiden: Sexus, Eros, Agape und Philia.] Das Buch enthält eine Menge von feinen psychologischen Beobachtungen, die der Tiefenpsychologie viele Anregungen vermittelt haben, aber auch sonst stark nachwirkten. Jetzt ist "Neigung" etwas viel Weiteres und Größeres als bei Kant, wo sie einfach unter das niedere Begehrungsvermögen eingereiht und damit erledigt wurde.
Das Interesse Schelers an der Sympathie ist aber nicht bloß ein psychologisches, sondern auch ein metaphysisches. Die Erscheinungen der Sympathie sind ihm Urphänomene, teils des vital-psychischen, teils des noetisch-geistigen Lebens und insofern metaphysische Faktoren erster Ordnung. Scheler beruft sich in dieser Auffassung auf Platon (Symposion und Phaidros), Augustin, Thomas, Bergson, Driesch, Becher, die alle "Versuche machen, in Liebe und Sympathie bestimmter Artung Funktionen nachzuweisen, die uns dem Grunde der Dinge selbst näherführen, oder doch Versuchen, auf Grund ihres Daseins und Soseins bestimmte Schlüsse auf die Einheit und Beschaffenheit des Weltgrundes zu ziehen. Alle dachten sie, so verschieden ihre metaphysischen Sympathie- und Liebeslehren sich gestalten: bald theistisch,

bald pantheistisch, pandaimonistisch, panentheistisch, doch in der Richtung der Verse Fr. Schillers: "Was den großen Ring bewohnet, huldige der Sympathie! Zu den Sternen leitet sie, wo der unbekannte wohnet."
Die Lehre von den Formen der Liebe bildet ein wesentliches Bestandstück der Philosophie der menschlichen Person. Das personale Sein des Menschen sieht Scheler nicht in dem metaphysischen Seinsbestand, den die Alten Hypostase hießen, weil sonst der Mensch ein Ding unter Dingen wäre. Sie fällt auch nicht zusammen mit der Summe der psychischen Akte, weil das nur Mittel sind, die die Person braucht. Auch das Ich und der Charakter seien als etwas bereits Fertiges vom personalen Sein zu unterscheiden. Was die Person zur Person macht, sind vielmehr die Werte. Person ist ein immerfort Handelndes, ein actus, der nicht der Kausaldetermination untersteht, weder von Seiten der Erbmasse nicht des Charakters, noch der Welt, der vielmehr in Freiheit die Wertewelt ergreift und so den Menschen in seinem letzten Wert, eben der Person, gestaltet. Personen "sind" nicht, sie "werden", indem sie die Werte verwirklichen. Dieses personale Handeln ist im Grunde ein Lieben, entsprechend der innern Ordnung des Herzens, und diese Liebe ist als Teilhabe an der Wertewelt letztlich Teilhabe an der Urperson, die Gott ist.
Der Personalismus Schelers bildet einen wesentlichen Faktor seiner Lehre über die Stellung des Menschen im Kosmos. Der Mensch hat Wertfühlen und Wesenswissen. Darin besteht der "Geist", und durch ihn unterscheidet er sich vom Tier. "Intellekt" im Sinne von überlegender, zweckmäßiger Berechnung und Schlauheit haben auch das Tier. Aber das Tier hat kein Interesse an der Wahrheit und keines an den Werten. Durch den die Wesenheiten und Werte schauenden Geist erhebt sich der Mensch über Enge und Begierde des Augenblicks und betrachtet das An-sich des Seins und des Sollens. "Wer daher die Apriori-Einsicht (Wesenserkenntnis) beim Menschen leugnet, macht ihn, ohne es zu wissen, zum Tier" (Philosoph. Weltansch. 101). Der Geist macht den Menschen weltfrei, indem er ihn mit der idealen Sphäre der Wahrheiten und Werte verbindet. Das Tier bleibt immer eingespannt in seine Umwelt und dient nur seinen Trieben, hic et nunc. Es ist nur ein Stück Dasein wie anderes Dasein auch. Der Mensch aber ist nicht einfach Daseiendes, er ist sic eine Aufgabe, "wird" darum erst und wird gerade dadurch Mensch, dass er weltfrei wird; "Geist" wird, sagt Scheler, "Vernunftwesen", hat Kant gesagt, dass er "existiert", wird die Existenzphilosophie sagen, auf die Schelers personalisierte Auffassung des Menschen unmittelbar von Einfluss war. Scheler hat aber den Geist keineswegs überschätzt, im Gegenteil, er entwickelt jene für seine Spätzeit bezeichnende Lehre von der Ohnmacht des Geistes, die Auch N. Hartmann übernehmen wird. Der Geist setzt sich umso sicherer in der Geschichte und Gesellschaft durch, je reiner er ist. Was von ihm realisiert werden kann, entscheiden nichtgeistige Faktoren: die Grundtriebe des Menschen (Selbsterhaltungs-, Macht. und Geschlechtstrieb) [in Wahrheit gibt es 16 Triebe, ich mein jetzt, rein phänomenologisch], die politischen, wirtschaftlichen, geographischen, geopolitischen Umstände, Bevölkerungsverhältnisse, Rassenspannungen und Rassenmischungen [und natürlich überhaupt die kulturellen Umstände]. Dadurch verliert der Geist. Er gewinnt zwar andererseits auch wieder, weil die Fülle und Eigenart er jeweiligen Vitalseelen ihm ihren Elan leihen, aber gegen die Wucht und Schwere der niederen Seinsschichten sei er "ohnmächtig". Er müsse erst von ihnen her "ermächtigt" werden, wenn er leben soll.
Und darum kann der Geist nie die realen Fakten von sich aus beliebig umgestalten, denn die folgen ihrer sinnblinden, eigenen, rein triebhaften Kausalität. Der Geist werde nur dann Erfolg haben, wenn er das Materiellen und alles vital Triebhafte in seine Konzeption mit einrechnet, um mit ihrer Hilfe, nie aber ohne sie, seine Ziel zu erreichen. Sie sind Unterbau, Mittel, Kraftquelle. Scheler hieß jene unterhalb des Geistes liegenden Schichten die Welt des "Dranges". Dieser Begriff entfaltete sich bei ihm wie auch der Geistbegriff zu einer kosmisch-metaphysischen Größe. Am ganzen Weltprozess seien Drang und Geist beteiligt. Überall hatten wir die Polarität von Natur und Idee, dämonischer Kraftquell und reiner Ordnung von

Dunkel und Licht. Aber obgleich nach Scheler der Geist "genährt" und "ermächtigt" werden muss durch die Vitalschichten, ist er doch "der Sinn der Erde, ja der Welt selbst" (Philos. Weltansch. 103). Zeigt sich damit nicht, dass die Idee doch das Mächtigere ist? Wieder steuert ja der Geist, wie eins bei Hegel die Idee, das Weltgeschehen zu einem idealen Ende. Diese Vollendung heißt nun Gott. Drang und Geist sind Attribute des Göttlichen selbst. In der Klärung des Dranges zum Geist klärt sich das Göttliche selbst. Das Göttliche in Gott "west" zunächst nur im Grund der Allnatur, entfaltet sich aber immer stärker, bis es schließlich rein dargestellt ist und der Weltprozess seine Vollendung gefunden hat. Ein Stadium in diesem Prozess ist auch der Mensch. "Der Mensch - ein kurzes Fest in den gewaltigen Zeitdauer universaler Lebensentwicklung - bedeutet also etwas für die Werdebestimmung der Gottheit selbst. Seine Geschichte ist nicht ein bloßes Schauspiel für einen ewigen, vollkommenen, göttlichen Betrachter und Richter, sondern ist hineingeflochten in das Werden der Gottheit selbst". Dass Gott allgütig ist, allweise und allmächtig, sei richtig; aber es gelte erst für den vollendeten Gott am Ende der Zeiten. Solange das Weltgöttlich noch unterwegs ist, stehen Licht und Dunkel in einem tragischen Kampf. Böhme, Baader, Schelling, Hegel sind hier Scheler Vorangegangen. Nach ihm scheint nunmehr auch Heidegger in diese Bahnen einzubiegen, wenn er, noch hinter das Sein zurückgreifend, nach einem Grund sucht, aus dem sich schlechthin alles entbirgt im Lauge eines zeitlichen Prozesses, auch die Wesenheit und Gott.

„Die Stellung des Menschen im Kosmos“ von Max Scheler

Das Buch will sich also mit dem Menschen und seinem Wesen bzw. seiner Stellung im Kosmos auseinandersetzen.

Dabei geht es Scheler zunächst noch nicht um das Wesen des Menschen selber, er untersucht zunächst nur zwei Naturreiche, das Pflanzenreich und das Menschenreich. Dabei mach Scheler den Fehler, den dreigliedrigen Menschen, nicht aber den viergliedrigen Menschen von den vier Naturreichen abzuleiten. Das muss natürlich zu gewaltigen Begriffsunklarheiten führen.

Zunächst untersucht Scheler also das Pflanzenreich, später dann auch das Tierreich und stellt den Aufbau psychischer Strukturen dar. Er findet den Gefühlsdrang, den Instinkt (Tier), das assoziative Gedächtnis und die praktische Intelligenz. Dabei ist Scheler davon überzeugt, die Pflanze hätte noch keinen Reflex. Dieser käme erst dem Tier zu. Nun, vielleicht kannte Scheler die Venusfliegenfalle noch nicht. Heute wissen wir, dass alle Reflexe, etwa auch beim Menschen, vegetative Funktionen sind.

Der Pflanze selber ordnet Scheler ganz richtig das Lebendige zu. Allerdings schafft er es nicht, das Lebendige zu erkennen als das, was wächst, sich fortpflanzt und mit der Natur stoffwechselt. Scheler ordnet der Pflanze hingegen den zweifelhaften Begriff des Gefühlsdrangs zu. Das Wesen des Menschen erkennt er nun im Geist. Es sei der Geist, der den Menschen vom Tier unterscheidet. So bringt Scheler die Sache doch noch nach hause, allerdings leitet er die so verstandene Trichotomie des Menschen eben in zweifelhafter Weise von den vier Naturreichen ab.

Zum Schluss folgt dann noch eine Kritik am Leib-Seele-Dualismus bei Descartes, Scheler nimmt nun aber nicht drei Substanzen an, sondern nur eine einzige. Dem gegenüber unterscheidet er aber immerhin Geist und Leben, wobei er das Bewusstsein als Bindeglied einfach überspringt, von der Auslassung des Seins oder der rein physischen Existenz ganz zu schweigen.

Das ganze Werk ist in sich wenig durchdacht, zwar ambitioniert, aber ohne jede geisteswissenschaftliche Orientierung, die Scheler stets abgelehnt hat. Scheler ist daher nicht in der Lage, die Begriffe geisteswissenschaftlich korrekt zu klären. Aus diesem Grund erscheint mir ein derartiger Versuch, der nur aus dem hohlen Bauch heraus geschrieben ist, einfach überflüssig zu sein. Die wahren Anforderungen an das Thema sind heute ganz andere.

III. Helmuth Plessner

Ich lasse nun einen Text von Ehlen, Haeffner, Ricken folgen (Philosophie des 20. Jahrhunderts):

„Plessner wurde am 04.09.1892 in Wiesbaden geboren. Ursprünglich Zoologe, wandte er sich bald der Philosophie zu. Lehrzeiten bei Husserl in Göttingen und bei dem Windelbandschüler Hensel blieben Episode. Wichtiger wurde der Einfluss Drieschs und Schelers in Köln, wo sich Plessner 1920 habilitierte. 1934 musste er nach Holland emigrieren. 1952 erhielt er einen Ruf, für Soziologie und Philosophie nach Göttingen, wo er am 12.06.1985 starb.
Plessner brachte sein wichtigstes Werk gleichzeitig mit Schelers Programm-Entwurf heraus: „Die Stufen des Organischen und der Mensch“ (1928). Der Titel deutet die Umrisse des Ansatzes an. Es geht Plessner darum, im Stufenbau des Lebendigen eine sich steigernde Tendenz zur Verinnerlichung und Selbstverdopplung aufzuweisen, als deren radikalisierte Form dann die Grundgestalt des menschlichen Seins interpretiert wird. **[Menschliches Sein doch nicht… Das ist ein vollkommen absurder Begriff…]** Am – nicht zeitlich-evolutiv, sondern nur strukturell-komparativ zu verstehenden – Anfang der Reihe steht die Zellwand, d.h. die aktive Setzung eines Unterschieds und Bezugs zwischen Innen und Außen, zwischen dem Organismus selbst und seinem Anderen, der Umwelt. **[Ach, daher weht der Wind… So ist es natürlich kolossal falsch… Es kann sich beim Stufenbau doch nur um die vier Naturreiche handeln… Was denn bitte sonst???]** Am anderen Ende der Reihe steht die Reflexivität des Menschen, der grundlegend naiv in die Welt hineinlebt und zugleich aus einer unbestimmten Distanz heraus sein Erleben erlebt **[aus welcher Distanz??? Ich erlebe mein Erleben direkt und unmittelbar…]** – der seinen Leib von seinem Zentrum her auf die Welt hin durchlebt und zugleich wissen kann, dass er nur ein Körper unter vielen anderen ist… **[Vor allem ist der Mensch weit mehr als nur sein Körper… Plessner mag ja naiv in die Welt hineinleben, aber viele Menschen tun es nicht… Plessner muss nicht von sich auf andere schließen…]** Plessner versucht mit anderen Worten, den Carte4sichen Dualismus zwischen Körper und Bewusstsein, zwischen Außen- und Innenperspektive dadurch zu relativieren, dass er diese Dualität als Grundstruktur eines in sich dialektisch verfassten Wesens, des (auf menschliche Weise) Lebendigen, ansetzt. Das Schlüsselwort lautet: exzentrische Positionalität. Dabei verweist “Positionalität“ auf das schon bei Pflanzen klar erkennbare Prinzip des Selbstbezugs in Absetzung von einer Umwelt, auf die das Lebendige doch voll bezogen ist. Diese Zentriertheit in sich steigert sich beim Tier durch die Ausbildung innerer Organe, die größere Beweglichkeit, die Trennung des motorischen vom sensorischen System, welche Momente sich begründen in der Funktion eines die Zentrierung repräsentierenden Zentralorgans, des Gehirns. Im Unterschied zum Menschen ist die Positionalität der Tiere „zentrisch“; d.h. die Tiere können sich nicht selbst vergegenständlichen, während der Mensch sein Lebenszentrum verlassen und von einem nicht mehr objektivierbaren Standpunkt aus ein Verhältnis zu seinen Möglichkeiten und Seinsbeständen entwickeln kann. **[Plessner scheint ein typischer Gehirnwäsche-akademiker zu sein… Das ist alles kompletter Bullshit… Aber wahrscheinlich hat er selbst an den Unsinn geglaubt… Und genau das ist das große Problem am gängigen**

Hochschulwesen…] Das Tier lebt einfach in seiner Weise; der Mensch hat erst etwas aus sich zu machen. Auch wenn er „natürlich“ ist, folgt er den geschichtlich gewordenen Spielregeln einer bestimmten Kultur; seine Identität ist nicht trennbar von den Rollen, die er spielen kann. Seine Sinnlichkeit ist ebenso geistig vermittelt wie seien Geistigkeit die eines sinnlichen Wesens ist. Von diesem Entwurf der menschlichen Bauform her kann Plessner viele Eigenarten deuten, die seit jeher als typisch für den Menschen galten: das Lachen und Weinen, die Schauspielerei, überhaupt Kultur und schließlich die Religion. Letztere hat ihre Notwendigkeit aus der Tatsache, dass ein exzentrisches Wesen nach einem Halt im Transzendenten sucht, weil es ihn in seiner Umwelt und in sich nie finden kann. Da jedoch jede konkrete Form der Religion an der Kontingenz der menschlichen Annahmen teilhat, ist sei notwendig vom Zweifel begleitet. Daher legt sich für Plessner eine metaphysische Skepsis nahe. Auch der Mensch bleibt für sich selbst letzten Endes eine Realität, die nicht festzumachen ist und deren Bewegtheit nicht vom Begreifen einzuholen ist: „homo absconditus“.

IV. Arnold Gehlen

Ich lasse nun einen Text von Ehlen, Haeffner, Ricken folgen (Philosophie des 20. Jahrhunderts):

„Mit dem Tier-Mensch-Vergleich arbeitet auch die anthropologische Theorie von Arnold Gehlen (geb. 29.01.1904 in Leipzig, gestorben 30.01.1976 in Hamburg, Professor in Leipzig, Königsberg, Wien und Aachen). Nach einer idealistischen Frühphase, die vom freien Willen fasziniert war, wandte Gehlen sich einem empirie-näheren Ansatz der Anthropologie zu. Auf der Suche nach einem Leitbegriff, der dem Dualismus von Innen (Seele) und Außen (Körper) gegenüber neutral wäre, kam er auf den Gedanken, den Menschen als „handelndes Wesen“ zu verstehen. **[Da kann man sehen, wie alles schon im Ansatz kaputtgeht, wenn Professoren sich irgendeine Scheiße ausdenken…]** Als „Sonderentwurf der Natur“ muss sich der Mensch seine Lebensbedingungen handelnd erst selbst schaffen, anders als die verwandten Tiere, die von vornherein zu ihrem Vorteil in ihre je eigene Umwelt eingepasst sind. Gehlens Frage ist: Wie schafft es dieses „nicht festgestellte“, unangepasste Tier, das wir sind, überhaupt zu überleben? („Der Mensch – Seine Natur und seine Stellung in der Welt“). Verglichen mit den anderen Tieren ist der Mensch – mit Herder – als „Mängelwesen“ zu bezeichnen. Den gefährlichsten Mangel in der Ausstattung des Menschen sieht Gehlen in der Reduktion der Instinktorganisation, wodurch der Mensch unter einer dauernden Reizüberflutung steht, deren Kanalisierung ins Handeln anderswoher kommen muss, soll der Mensch nicht vom sinnlosen Reagieren ermatten und zugrunde gehen. Diese – der Instinktsicherheit bei den andren Säugetieren analoge – Handlungs-Vorbestimmung wird von individuellen Gewohnheiten und von der Einbindung in die Denk-, Fühl- und Verhaltensmuster einer Kultur geleistet. Dadurch erhält der Mensch nicht nur staunenswerte Überlebenschancen, sondern auch eine gewisse Stabilisierung seines durch Phantasie überreichen Innern und eine Entlastung von einem permanenten Entscheidungszwang. Jeden Appell zur Auflösung der gesellschaftlichen Zwänge durch den Verweis auf die Unschuld der Natur oder auf die Freiheit des reflektierenden Individuums hält Gehlen von daher zunächst einmal für gefährlich. Ohne den Halt an den Institutionen, die nach ihm keineswegs primär auf zweckrationalen Überlegungen beruhen und von daher auch nicht einfach in ihrem Funktionieren durchschaut und durch irgendetwas Ausgedachtes ersetzt werden können, bricht der Mensch, individuell wie als Kollektiv, zusammen. Gehlen steht hier in der Linie der Institutionenlehre von Hobbes und Hegel. Gewiss will er nicht zulassen, dass man daraus ein Argument für den Anspruch jeder beliebigen, auch tyrannischen Staatsautorität gegenüber dem kritisch nach Legitimation fragenden Individuum macht. Aber im Zweifelsfalle besteht

Gehlen doch auf der These, dass eine ungerechte Ordnung immer noch besser als gar keine sei.
Angesichts einer Kultur, die sich wie die unsere in ihren offiziellen Vertretern primär von bewussten Ideen leiten lässt, hat Gehlen den Eindruck, dass die produktive Zeit der archaischen „Geschichte“ des Menschen, die durch unbewusste symbolische Interaktion stabile Institutionen schuf, einer nach-geschichtlichen Epoche Platz gemacht hat („Urmensch und Spätkultur“). In seiner Spätschrift „Moral und Hypermoral“ reagierte Gehlen gegenüber der Intellektuellen-Idee einer idealistischen Fernsten-Moral. Der gesinnungsethische Wunsch, es möge allen gut gehen, ist mit einem guten Gewissen verbunden, dessen Aggressivität sich zugleich als Kritik an den Institutionen auslebt, die nur noch als nützliche (oder hinderliche) Organisationen verstanden werden.
Gehlens Pessimismus mag durch gefährliche Aushöhlungen tragender Institutionen in unserer technizistisch-moralistischen Gesellschaft begründet sein. Er ist aber wohl auch die Frucht eines gewissen Biologismus in seinem Ansatz.

Wiki: Wilhelm Kamlah

Wilhelm Kamlah (* 3. September 1905 in Hohendorf, dem heutigen Neugattersleben; † 24. September 1976 in Erlangen) war ein deutscher Historiker, Theologe, Musikwissenschaftler und Philosoph mit schulenbildender Wirkung.

Inhaltsverzeichnis

- 1 Leben
- 2 Philosophische Anthropologie und Ethik
- 3 Werke
- 4 Literatur
- 5 Weblinks

Leben

Wilhelm Kamlah wuchs in Harsleben bei Halberstadt auf und besuchte auch das dortige Gymnasium. Von 1924 bis 1930 studierte er in Marburg, Tübingen, Heidelberg und Göttingen Musikwissenschaften, Geschichte, Philosophie und Theologie; zu seinen Lehrern gehörten Rudolf Bultmann und Martin Heidegger. 1931 promovierte er in Göttingen bei dem Historiker Percy Ernst Schramm über mittelalterliche Kommentare zur Offenbarung des Johannes. 1932 wurde er Assistent am Historischen Institut in Göttingen. 1934 erhielt er aus politischen Gründen („jüdische Versippung“) Berufsverbot.

Im Zweiten Weltkrieg wurde Kamlah schwer verwundet. Er konnte nach Kriegsende in Göttingen als Privatdozent in Philosophie wieder tätig werden und – unterstützt von Werner Heisenberg und Carl Friedrich von Weizsäcker – sich habilitieren. Ab 1951 lehrte er als außerordentlicher Professor an der Technischen Hochschule Hannover, wo er erstmals dem Mathematiker und Logiker Paul Lorenzen begegnete. 1954 wurde er zum Philosophieordinarius an der Friedrich-Alexander-Universität in Erlangen berufen, wo er bis 1970 tätig war und mit dem 1964 auf sein Betreiben ebenfalls dorthin berufenen Paul Lorenzen die *Erlanger Schule* des methodischen Konstruktivismus begründete.

Seine fachliche Entwicklung wandte sich von theologischen Untersuchungen im Mittelalter anschließend zur Philosophie, wobei durch Diskussionen mit Arnold Gehlen und Martin

Heidegger eine philosophische Anthropologie entstand. Weitere Arbeitsgebiete bildeten die Logik, Sprach- und Wissenschaftskritik und die Entstehung des neuzeitlichen Denkens.

Auf musischem Gebiet betätigte er sich in der „Sing-Bewegung“ und gründete 1926 den Heinrich-Schütz-Kreis. Aus dessen Arbeit gingen mehrere Neuausgaben von Werken von Heinrich Schütz hervor, die Kamlah seit 1928 im Bärenreiter-Verlag vorlegte (*Geistliche Chormusik*, Passionen nach Lukas und Johannes). 1933/34 leitete er in Göttingen den Studenten-Gesangverein der Georgia Augusta, 1946 gründete er dort den Akademischen A-cappella-Chor und schließlich 1958 in Erlangen das Collegium cantorum.

In seiner Schrift *Meditatio mortis* (1976) nahm Wilhelm Kamlah eine Position für den Freitod (wie er statt Suizid sagte) ein, den er im selben Jahr auch vollzog. Er wurde auf dem Neustädter Friedhof in Erlangen bestattet. Sein Nachlass befindet sich im Philosophischen Archiv der Universität Konstanz.

Zu den Lesern von Kamlah gehört Joseph Ratzinger. Bei seiner These, das Christentum sei „die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist“[1], beruft sich Ratzinger auf Kamlahs Schrift *Christentum und Geschichtlichkeit* (1951). Bei dieser Schrift handelt es sich um die neu bearbeitete zweite Auflage der 1940 erschienenen Habilitationsschrift Kamlahs *Christentum und Selbstbehauptung*, in der Kamlah Christentum und Geschichtlichkeit als Gegensätze sieht und die vom völkischen Paradigma des Nationalsozialismus geprägt ist.[2]

Zu Kamlahs Schülern zählen Philosophen wie Peter Janich, Kuno Lorenz, Jürgen Mittelstraß und Christian Thiel.

Philosophische Anthropologie und Ethik

Im Zentrum von Kamlahs „Lehre vom Menschen“ steht zunächst die *Bedürftigkeit* des Menschen. Sein erster anthropologischer Satz lautet: *Wir Menschen alle sind bedürftig*.[3] Verwickelt in unser Fragen und Handeln sind und bleiben alle unsere Handlungen in letzter Konsequenz auf diese unsere grundlegende Bedürftigkeit bezogen.

Fragen wie die nach Natur und Herkunft unserer Willensfreiheit oder die nach dem Verhältnis von Leib und Seele ergeben sich nach Kamlah aus Zusammenhängen mit anderen Voraussetzungen, etwa aus dem Versuch, sich dem Menschen unter der Prämisse der *res extensa* zu nähern. Er hält dagegen, dass man nicht durch die *Addition* des freien Willens zu den physikalischen Gegenständen zum Menschen gelange. Vielmehr sei der Mensch stets schon erreicht, wenn er über sich nachdenkt; vom Menschen, von uns selbst gehen wir bei aller Reflexion nicht nur aus, sondern müssen auch jedes methodische Denken gerade in der Wissenschaft ansetzen. Erst von hier aus gelange man, und zwar durch *Subtraktion*, durch *Absehen* von spezifisch Menschlichem erst zu den Gegenständen der Physik.[4]

Ein weiterer wichtiger Begriff in Kamlahs Anthropologie ist das *Widerfahrnis* im Sinne einer Unverfügbarkeit. Damit meint Kamlah Ereignisse, denen ein Mensch ausgesetzt ist, „ohne etwas dafür zu können“, wie alltagssprachlich dafür gesagt werden kann, dass einem etwas *zustößt*, was *nicht die Folge oder Wirkung seines eigenen Tuns* ist, einen also sogar unvorbereitet *trifft*.[5]

Wird davon abgesehen, wem etwas widerfährt, ist im Deutschen die Rede von einem *Ereignis* üblich. Widerfahrnisse sind also immer Ereignisse oder Geschehnisse: solche können wie

Erdbeben oder Regenschauer Menschen betreffen, aber auch nicht. Andere Ereignisse wie z.B. Geburt und Tod, Schlaf oder Ohnmacht sind für Menschen dagegen immer Widerfahrnisse wie generell alles, „was *einem* (so) passiert“.

Ereignisse sind als Widerfahrnisse in Bezug auf die eigene Bedürftigkeit und auf sie bezogene Begehrlichkeit deswegen für einen selbst auch immer ‚an-‘ oder ‚unangenehm‘, kommen einem *entgegen* oder werden im Gegenteil als *hinderlich* erlebt, werden als erwartet oder gar erwünscht *angenommen* oder abgelehnt, wenn sie einem *nicht passen, nicht recht kommen, hinderlich, zuwider gar oder widerlich sind*.

Aufbauend auf diese Tatbestände und der Feststellung, dass wir Menschen aufeinander angewiesen sind, gründet Kamlah seine normativen Überlegungen auf der Forderung: *Beachte, dass die anderen bedürftige Menschen sind wie du selbst, und handle demgemäß*. Als Prämisse erklärt sie die „*praktische Grundnorm*“[6] seiner Moralphilosophie und auf ihr begründeten Ethik.

Kamlah hat ein umfassendes Verständnis von Ethik. Er betrachtet nicht nur die Frage „Wie soll ich handeln?“ als Gegenstand der Ethik, sondern auch die Frage nach dem Leben-können: „Wie lebe ich ein erfülltes Leben?“ Die Frage nach dem Leben-können beantwortet er durch eine „eudämonistische Ethik“.[7] In ihr geht er von der Grunderfahrung des *Loslassens* aus.[8] Nur wer die Erfahrung des Loslassens von seiner selbstbefangenen Begehrlichkeit macht und bemerkt, dass genau dieses Loslassen ein gelassenes und insofern ruhiges Lebens ermöglicht, gelangt zur Grundeinsicht der Eudämonie. Diese „Ruhe der Seele“ stellt eine wichtige Lebensbedingung dar – neben den Gütern der Vitalität und anderen Gütern, die nicht dogmatisch gesetzt werden dürften. Im Zusammenhang damit kritisiert Kamlah die moralische Ablehnung und die in der weithin üblichen Bezeichnung "Selbstmord" bereits zum Ausdruck kommende gewohnheitsmäßige Verurteilung des Freitodes und plädiert für den Fall eines dauerhaften Verlustes der wichtigsten Lebensbedingungen für das Recht, selbst den Zeitpunkt des eigenen Todes zu bestimmen.

Werke

- 1935: *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore.* Göttingen, Phil. Dissertation, 1931. Ebering, Berlin 1935 (Historische Studien; H. 285) Nachdruck: Vaduz 1965
- 1940: *Christentum und Selbstbehauptung. Historische und philosophische Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes“.* Königsberg, Phil. Fak., Habilitationsschrift, 1940. Limburg a. d. Lahn, 1940 u. Klostermann, Frankfurt am Main; 2., neubearb. u. erg. Auflage u.d.T.
    - *Christentum und Geschichtlichkeit.* Kohlhammer, Stuttgart 1951
- 1949: *Der Mensch in der Profanität. Versuch einer Kritik der profanen durch vernehmende Vernunft.* Kohlhammer, Stuttgart
- 1960: *Wissenschaft, Wahrheit, Existenz.* Kohlhammer, Stuttgart
- 1963: *Platons Selbstkritik im Sophistes.* Beck, München
- 1967: zusammen mit Paul Lorenzen: *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens.* Bibliographisches Institut, Mannheim; 2. verbess. u. erweit. Aufl. 1973 (*BI-Htb. 227*)
- 1969: *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum Futurischen Denken der Neuzeit.* Bibliographisches Institut, Mannheim (*BI-Htb. 461* - enth. vier Einzelarbeiten, u.a. die wichtige kritisch-biographische Darstellung von *„Descartes' Descartes-Legende“* zum „*Aufbruch der neuen Wissenschaft*“)

- 1972: *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik.* Bibliographisches Institut, Mannheim; TB-Ausgabe 1973 (*BI-Htb. 238*)
- 1975: *Von der Sprache der Vernunft. Philosophie und Wissenschaft in der neuzeitlichen Profanität.* Bibliographisches Institut, Mannheim (Zusammenstellung von 14 Einzelarbeiten mit u.a. seinem berühmten „Offenen Brief" an Martin Heidegger von 1954.)
- 1976: *Meditatio mortis.* Klett, Stuttgart 1976 2. Aufl. 1981; auch in: Hans Ebeling: *Der Tod in der Moderne.* (Neue Wissenschaftliche Bibliothek, Band 91) Athenäum, Königstein 1979; 2. Aufl. Syndikat, Frankfurt 1984; 3. durchges. Aufl. Hain, Frankfurt 1992

Literatur

- Jürgen Mittelstraß: *Wilhelm Kamlah* in: ds. (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie.* Bd. 2 Bibliographisches Institut, Mannheim 1984 S. 340-342; 2. Aufl. Bd. 4, Metzler, Stuttgart 2010 S. 140-142
- Oliver Tekolf: *Wilhelm Kamlah.* In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (BBKL). Band 25, Bautz, Nordhausen 2005, ISBN 3-88309-332-7, Sp. 679–684.

Weblinks

- Literatur von und über Wilhelm Kamlah im Katalog der Deutschen Nationalbibliothek
- Ausführliche Biographie und Bibliographie von *Peter Mösgen*

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno

Ich lasse nun das entsprechende Kapitel von Ehlen, Haeffner, Ricken folgen (Philosophie des 20. Jahrhunderts):

„Max Horkheimer (am 14.02.1895 in Stuttgart geboren, am 07.07.1973 in Nürnberg gestorben) und Theodor Wiesengrund Adorno (am 11.09. 1903 in Frankfurt a.M. geboren, am 06.08.1969 in Visp gestorben) waren die bedeutendsten philosophischen Köpfe eines Kreises von meist jüdischen Philosophen, Ökonomen, Psychologen und Literaturkritikern, die von der Marxschen Gesellschaftskritik beeinflusst waren und über das „Institut für Sozialforschung" in Frankfurt (seit 1922) untereinander in Verbindung standen („Frankfurter Schule"). Nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten emigrierten beide Philosophen in die USA.
Nachhaltig haben die dort gemachten Erfahrungen ihr Denken geprägt. Horkheimer formulierte in seinem Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie" aus dem Jahr 1957 die gemeinsamen Grundsätze ihres Denkens; seither wurde auch der Begriff „Kritische Theorie" zum Kennwort ihrer Philosophie. In den USA arbeiteten beide an dem Werk „Dialektik der Aufklärung" (veröffentlicht 1947). Nach dem Kriege lehrten sie an der Universität Frankfurt a.M. Zu Horkheimers einflussreichsten Arbeiten gehört „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft" (1967). Für Adorno sind zu nennen „Minima Moralia" (1951); „Jargon der Eigentlichkeit" (1964), eine Auseinandersetzung mit M. Heidegger; „Negative Dialektik (1966). Adorno ist außerdem mit musiktheoretischen und literaturkritischen Untersuchungen hervorgetreten.
Horkheimer wendet sich mit seinem programmatischen Aufsatz **[„Traditionelle und kritische Theorie"]** gegen die „traditionelle" Denkweise, die, weil sie es dabei belässt, das unmittelbar Gegebene wissenschaftlich zu analysieren, ohne seine geschichtliche Bedingtheit und somit seien Veränderlichkeit zu beachten, zur Verfestigung bestehender

Unrechtsverhältnisse beiträgt. Die „kritische Theorie“ versteht das Einzelne als Produkt einer gesellschaftlichen Praxis; sie ist darauf gerichtet, diese Praxis über sich selbst aufzuklären, und will so die „Unvernunft“ und Unmenschlichkeit der bestehenden Gesellschaft überwinden und ein „vernünftiges“ menschliches Zusammenleben ermöglichen. In den späteren Jahren hat eine eher pessimistische Sicht der Geschichte den emanzipatorischen Impuls Horkheimers eingeholt.

1. Dialektik von Unterwerfung und Fortschritt

Wie konnte Geschichte zu dem werden, was sich gegenwärtig als Faschismus zeigt? Mit dieser Frage setzt die Dialektik der Aufklärung ein. Ähnlich wie für Marx ist Geschichte auch für Adorno und Horkheimer die Geschichte menschlicher Herrschaft **[und Herrschaftsverhältnisse]**; doch erklären sie diese nicht aus den Produktionsverhältnissen **[Das ist praktisch genau das, was ich suche]**. Ihre Kritik richten sie über die Eigentumsordnung hinaus auf das Denken, in welchem sie das maßgebliche „Organ der Herrschaft“ erkennen (GS 3, 138). Mit Hilfe der Vernunft und deren „ideellen Werkzeugen“, den Begriffen (GS 3, 56), erhebt der Mensch sich zur Herrschaft über die Natur und erfährt sich selbst als Subjekt. Diese Weise der Selbstwerdung des Menschen aber beruht auf der „Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen“; Horkheimer und Adorno erkennen in diesem Akt zugleich den Ursprung der Dialektik der Geschichte, denn „die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, wofür sie die Macht ausüben“ (GS 3, 25).

Der Versuch, sich die Natur zu unterwerfen, beginnt bereits mit dem Mythos (GS 3, 16), doch erst die aufklärerische Auflösung des Mythos führt zum Triumph des Subjekts über das Objekt. Aufklärung will, dass „die Materie endlich ohne Illusion (…) verborgener Eigenschaften beherrscht“ werde (GS 3, 22). Sie erreicht dieses Ziel, indem sie die naturgegebene Vieldeutigkeit unter ein logisch Allgemeines fasst, begrifflich gliedert und so auch berechenbar und beherrschbar macht. Aufklärung, die sich alles unterwirft, wird aber selbst zur Herrschaft und „schlägt in Mythologie **[um und]** zurück“ (GS 3, 16). Der Positivismus, der „Mythos dessen,,was der Fall ist“ (GS 3, 10), ist di e jüngere Gestalt der zur Herrschaft gewordenen Aufklärung. Der Vollzug dieser Herrschaft - durch Einebnen des Einmaligen und Besonderen mittels der Allgemeinbegriffe, schließlich durch System und Ordnung in Wissenschaft und Bürokratie – hat zugleich die Entfremdung von der Natur wachsen lassen. Die mit jenen Herrschaftsinstrumenten geformte Zivilisation ist zur bilden Naturmacht gegenüber dem Subjekt geworden. „So führt Zivilisation als auf ihr letztes Ergebnis auf die furchtbare Natur zurück“ (GS 3, 134). **[Es ist ganz interessant, aber Horkheimer und Adorno liefern im Grunde die Erklärung für Cassirers Spätwerk nach: Die Gesellschaft fällt in den Mythos zurück, weil die neue Herrschaft (Nationalsozialismus) zum Mythos wird…]**

Paradigma für „Selbstzerstörung der Aufklärung“ ist der „listenreiche“ Odysseus, das ‚Urbild’ des bürgerlichen Individuums (GS 3, 61). Die Rationalität der List, mit der er sich der Gewalt mythischer Naturkräfte entzieht, lässt ihn zwar eigenes Selbstbewusstsein und Freiheit gewinnen. Aber: Indem er auf die Frage nach seinem Namen sich „Niemand“ (Oudeis) nennt, „verleugnet das Subjekt Odysseus die eigene Identität, die es zum Subjekt macht, und erhält sich am Leben durch Mimikrey ans Amorphe“ (GS 3, 86). In der List, die auch das menschliche Opfer gegenüber der Gottheit kennzeichnet, ist das“ Urprinzip“ der Bürgerlichen Gesellschaft, der Tausch, vorgebildet, „wo alles mit rechten Dingen zugeht, wo der Vertag erfüllt wird und dennoch der Partner betrogen“ (GS 3, 79).

2. Gesellschaft als Totalität

Im kapitalistischen Tauschhandel werden die Güter nicht an ihrem konkreten Gebrauchswert, sondern an einem abstrakten Marktwert gemessen. **[Das spielt allerdings keine Rolle…]** Damit ist das Muster der gesellschaftlichen Beziehungen vorgegeben. Alles wird, weil auf eine abstrakte Wertgröße reduziert, untereinander vergleichbar und austauschbar (GS 3, 23f.). Jedes Besondere und Individuelle büßt in der von Zahlungen und Gleichungen, vom Tusch- und Äquivalenzdenken beherrschten bürgerlichen Gesellschaft seinen einmaligen Eigenwert ein. Die so entstehende „falsche Identität von Allgemeinem und Besonderem" (GS 3, 141) ist die eines „Funktionszusammenhangs", in dem die „Einzelspontaneitäten und –qualitäten […] virtuell, als ohnmächtig vom Ganzen abhängig", ausgeschaltet sind. Das Individuum „hat keinerlei Inhalt, der nicht gesellschaftlich konstituiert" wäre. So kann Adorno Hegels Diktum umkehrend sagen „Das Ganze ist das Unwahre" (GS 4, 55), denn anders als für Hegel ist für Adorno das Ganze nur als unversöhnter gesellschaftlicher Herrschaftszusammenhang erkennbar. Das Wahre, wenn es denn überhaupt möglich ist, müsste erst noch geschaffen werden.

3. Nichtidentität

Die in der gesellschaftlichen Praxis wirksamen Widersprüche setzen sich fort im Denken. „Was die Gesellschaft antagonistisch zerreißt, das herrschende Prinzip, ist dasselbe, das vergeistigt, die Differenz zwischen dem Begriff und dem ihm Unterworfenen zeitigt", heißt es in Adornos „Negativer Dialektik" (GS 6, 52). Das Denken selbst ist zum Herrschaftsakt geworden. Begriffliches Denken kann dem Gegenstand nicht gerecht werden, denn indem es ihm unter den Allgemeinbegriff subsummiert, vergewaltigt es seine Einmaligkeit und tendiert darauf, „idealistisch" ihn sich identisch zu machen. Gegenüber diesem Versuch des begreifenden Subjekts, das Objekt im Denken zu vereinnahmen, - ein Versuch, der nur den falschen Schein gelungener Identität, der der Gesellschaft eigen ist, zurückspiegelt – fordert Adorno, die bleibende Nichtidentität des Objekts zu wahren. Indem philosophisches Denken hierzu sich anschickt, wird es dialektisch. „Dialektik ist das konsequente Bewusstsein von Nichtidentität" (GS 6, 17).

Doch eine derartige Dialektik scheint unmöglich, denn wie könnte das Nichtidentische anders bestimmt werden als wieder begrifflich? Sie müsste versuchen, „über den Begriff mit dem Begriff hinauszugelangen" und „ans Begrifflose heranzureichen". Wenn überhaupt, so kann dieser Versuch immer nur annähernd gelingen, indem das „Bewusstsein" sich gleichsam „bewusstlos" versenkt „in die Phänomene, zu denen es Stellung bezieht" (GS 6, 21,27, 38).

Negativ dialektisches Denken zielt also darauf, das Andere als das Verschieden gelten zu lassen – ein Ziel, zu dem letztlich „nicht allein das Bewusstsein, sondern eine versöhnte Menschheit zu befreien wäre". Versöhnung, in der die Entfremdung aufgehoben ist, bedeutet deshalb nie, die Distanz zu den Dingen und Menschen einzuebnen. Im Gegenteil: „Der versöhnte Zustand annektiert nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, dass in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen" (GS 6, 191f.). Diesem Ziel negativer Dialektik entsprechen das Postulat vom Vorrang des Objektes und die Zurückweisung des Systemdenkens.

4. Der Vorrang des Objektes und Dialektik als „Antisystem“

Die Wahrung des Nichtidentischen vor dem identifizierenden Zugriff des Subjekts „schuldet“ das Denken dem „Vorrang des Objekts“ in der dialektischen Subjekt-Objekt-Vermittlung. Adorno begründet diesen Vorrang damit, dass das Subjekt stets der Vermittlung durchs Objektbedarf, um Subjekt zu sein, dass es folglich diesem gegenüber niemals „das radikal Andere“ ist; das Objekt bleibt „in seiner Andersheit dem Subjekt immer vorgegeben“ (GS 6, 186, 184)

So lange das gesellschaftliche System eine Totalität von Widersprüchen ist, muss ein nach Wahrheit strebendes Denken diese Widersprüchlichkeit sichtbar machen wollen; es darf nicht eine harmonisierende Synthese anstreben, sondern muss prinzipiell unabgeschlossen bleiben. Ein Denken, das der Versuchung zum System erliegt, würde mit ihm nur den trügerischen Schein einer vernünftig gegliederten Welt reproduzieren. Eine Theorie der Gesellschaft, die zu benennen beansprucht, „was insgeheim das Getriebe zusammenhält“ (GS 8, 196), kann nur im Widerstand gegen den gesellschaftlichen Schein gewonnen werden, das heißt, sie muss auf die Merkmale definitorischer Eindeutigkeit und logisch-systematischer Geschlossenheit verzichten. Negative Dialektik befindet sich nicht nur in Gegnerschaft zum idealistischen Systemdenken, sondern auch zu den positivistischen Sozialwissenschaften, denen Adorno vorwirft, sie würden mit ihrem Streben, das Gegebene mit quasi-naturwissenschaftlicher Exaktheit zu erfassen, sich diesem ausliefern und es in seinem Zwangscharakter ideologisch bestätigen. Ideologischen Charakter können nicht nur Denkformen und –inhalte annehmen, sondern schon die gesellschaftlichen Bedürfnisse selbst, vorab „ das dringlichste heute“, das nach „Sekurität“. Wo eine Philosophie etwas „Festes“ verspricht, an das man sich angesichts der bestehenden gesellschaftlichen Widersprüche, die „diese Sehnsucht blockieren“, halten könnte, bietet sie nur die Sicherheit des gesellschaftlichen Herrschaftszusammenhangs. Die aus Logik und Prinzipien konstruierten „invarianten Gerüste“ einer derartigen Philosophie „sind nach dem Ebenbild des allgegenwärtigen Schreckens geschaffen, des Schwindels einer vom totalen Untergang bedrohten Gesellschaft“ (GS 6, 100).

Doch auch Adornos dialektisches Denken muss es beim Gestus des Widerstandes belassen, schon weil es auf Begriffe und Logik angewiesen bleibt und ihm mit ihnen auch deren Begrenztheit eingepflanzt ist. Insofern ist auch die negative Dialektik „falsch, identitätslogisch, selbst das, wogegen sie gedacht wird“ (GS 6, 150. vgl. 397). Dem Ideologieversacht, den Adorno gegen jedes begriffliche, Wahrheit beanspruchende Denken erhebt, kann auch seine eigene Philosophie sich nicht völlig entziehen. Sie müsste, „in eins Abdruck des universalen Verblendungszusammenhangs und dessen Kritik, in einer letzten Bewegung sich noch gegen sich selbst kehren“ (GS 6, 397).

5. Versöhnung und Rettung

„Mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen“, proklamiert Adorno als Ziel seines Philosophierens (GS 6, 10). Mit dem Zweifel, ob die „Kraft“ hierfür ausreiche, ist doch zugleich die Möglichkeit trugloser Wahrheit signalisiert. „Philosophie, wie sie im Augenblick der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen“ (GS 4, 281). Was aber kann die Hoffnung rechtfertigen, dass es sich lohnen könnte, auf eine eigentlich unbegreifliche Kraft des Subjekts vertrauend den Durchbruch zu wagen? Der nüchterne Blick auf die Geschichte verbietet, auf Erlösung zu hoffen: „Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr und arbeitet ihr entgegen“; sie ließe vergessen, was

Herrschaft ausmacht, und trüge so zu ihrer Verfestigung bei. Doch selbst in seinen „Brüchen“ ist das Seiende noch „durchsetzt von den stets wieder gebrochenen Versprechungen jenes Anderen“. Sollte dieses „Andere“ tatsächlich Inbegriff der Erlösung sein, müsste es in der sinnlichen Geschichte erfahrbar werden können – als „Auferstehung des Fleisches“ wäre es konsequent gedacht.
Die Aporie ist nicht aufgelöst: Obwohl dem Begriff der Erlösung keine Wirklichkeit entspricht, - „könnte [er] nicht gedacht werden, wenn nicht in der Sache etwas zu ihm drängte“ (GS 6, 346f.). Ohne den „göttlichen Namen“ bleibe, „was immer ist, bleich, farblos, gleichgültig“. Die Farbe, die von ihm her ausgehen kann, ist aber die eines „Scheins“. Die Kraft, im „Schein“ dennoch die Möglichkeit des Anderen wahrzunehmen (vgl. GS 6, 389f.) und der „Enthauptung“ des Gedankens zu widerstehen, ist ungeachtet des universellen Verblendungszusammenhangs nicht völlig geschwunden. Der Gedanke, „der sich nicht enthauptet, mündet in Transzendenz, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre“ (GS 6, 391).
Ein Unterpfand dafür, dass diese „Idee“ nicht trügerisches Blendwerk ist, sieht Adorno in der Kunst. Dem, der fähig ist, Kunst zu schaffen und wahrzunehmen, kann in der Begegnung mit ihr, zumal mit der Musik – durch den trügerischen Schein „konstitutiver Subjektivität“ hindurch – unzerstörbare Schönheit in einem Vorschein als real möglich aufleuchten. Dass „Kunstwerke da sind, deutet darauf, dass das Nichtseiende sein könnte“ (GS 7, 200; vgl. GS 6, 385). Adorno kann deshalb sagen, er wisse sich mit „Metaphysik, die der Nichtigkeit nicht das letzte Wort lassen will, „solidarisch im Augenblick ihres Sturzes“ (GS 6, 400).

6. Würdigung

In Adornos Philosophie hat die Lebenserfahrung eines für „Herrschaft“ in höchstem Maße sensiblen menschlichen Subjekts gedanklichen Ausdruck gefunden. Seine Philosophie entspringt dem Glauben der Aufklärung, dass trotz der allseits begegnenden Unvernunft das Dasein dennoch nicht absurd sein könne; sie ruft dazu auf, nicht nachzulassen, kritisch die Vernunft zu gebrauchen in der Hoffnung, ihre Kritik könne zum Schwinden bringen, was einer herrschaftsfreien Welt und autonomer Selbsterfahrung entgegensteht. Dessen ungeachtet weiß der Philosoph, dass die „Kraft des Subjekts“, an welche er appelliert, überall an Grenzen stößt: Das Subjekt erfährt sich an die Begrenztheit des Objekts gefesselt: Wahrheit und Sein sind ihm stets nur gebrochen zugänglich; vergeblich rennt es gegen das Unvermögen der eigenen Ratio an; auf Transzendenz verweisen wird es doch nie den Verdacht los, dieser Verweis beschönige ideologisch nur die unvollkommene Wirklichkeit.
Adorno ist es zumal gelungen, die Form seiner Aussagen bis in die Syntax dem anzupassen, was er inhaltlich mitteilen will: Sicherheit und Wahrheit sind nur um den Preis des Selbstbetrugs zu haben. Ihm will er dennoch entgehen und den totalen Trug durchbrechen, indem er versucht, in immer wechselnden Blitzlichtern Wirklichkeit zu erhellen, wie sie ist. Dieses Denken hat infolge der ihm eigenen Inkonsequenz und Vagheit heftige Ablehnung auf sich gezogen: Singuläre Erfahrungen verallgemeinert es logisch unzulässig; obwohl es sich der Kritik der gesellschaftlichen Unvernunft verpflichtet weiß, gibt es kein stichhaltiges Kriterium zur Unterscheidung wahrer und falscher Bedürfnisse an; sich selbst nimmt es als dialektisches Denken vom behaupteten totalen Verblendungszusammenhang aus.
Adornos Sicht der Geschichte, die in „Auschwitz“ ihren Fluchtpunkt findet, ist nicht frei von einer tiefen Aporie. Gerade unter seinen Prämissen kann die „Hölle“ nicht der Punkt sein, von dem her alles andere relativiert wird, eben weil es für ihn einen absoluten Maßstab, auch den absoluter Negativität, nicht gibt. Das heißt aber, dass jedes geschichtliche Ergebnis der Relativierung verfällt und damit seine maßgebende Besonderheit verliert. Die „Hölle“ könnte

nur dann der Fixpunkt der Geschichte sein, wenn ihr Ort zugleich Einbruch des Absoluten wäre.
Vergleichbar der unerbittlichen Konsequenz Nietzsches haben Horkheimer und Adorno die innere Widersprüchlichkeit und Unmöglichkeit gottloser Erlösung kompromisslos ausgeleuchtet, ohne doch die unstillbare Sehnsucht nach einer schuldfreien Welt zu leugnen. Ihr negatives Denken sucht nicht die Vermittlung und den Augenblick: Unversöhnt bleiben die Positionen im Widerspruch.
Adornos negative Philosophie ist „solidarisch“ mit „Metaphysik“, sofern sie wie diese weiß, dass alles weltlich Seiende bis in seinen letzten Grund hinein haltlos und vom Absturz bedroht ist. Sie kennt freilich nicht das transzendente Absolute, welches das weltliche Seiende vor dem „Sturz“ bewahrend in der „Schwebe“ hält (vgl. GS 6, 44f., 115). Sie fürchtet, jede begriffliche Bestimmung des Absoluten hätte seine Vergegenständlichung zur Folge, die es notwendig verfehlen ließe. Sowohl Horkheimers wie Adornos späte Schriften verbinden mit dem mehrfach erwähnten alttestamentlichen „Bilderverbot“ die gleichsam messianische Hoffnung auf „das ganz Andere“. Sie gründet nicht in der Oberflächenschicht, sondern in der im Wesen der Vernunft angelegten welthaft unstillbaren Sehnsucht nach Heil und Heimat.“ (Ehlen, Haeffner, Ricken)

Joachim Stiller Münster, 2016

Ende

Zurück zur Startseite