

<b>e-Journal Philosophie der Psychologie</b>	<b>DENKMOTIVE DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE von Wolfgang Eßbach (Freiburg i. Br.)</b>
--	---

## I.

Philosophische Reflexionen über das, was den Menschen ausmacht, gibt es seit es Philosophie gibt. Die Philosophische Anthropologie, von der hier die Rede sein soll, bezieht sich auf die Bemühungen einer zeitlich und räumlich eingrenzbaeren Gruppe von Autoren, die Karl-Siegbert Rehberg eine "Denk-'Schule'" genannt hat.<sup>1</sup> Diese Philosophische Anthropologie ist ein deutsches Produkt der Zwischenkriegszeit; sie hat das geistige Leben der Bundesrepublik bis in die siebziger Jahre hinein erheblich mitbestimmt und ihre Schriften werden seit 1989 wieder verstärkt rezipiert. Die Denkmotive der Philosophischen Anthropologie sind – wie ich zeigen möchte – unvermindert aktuell, und sie wären für die Begründung sozial- und kulturwissenschaftlicher Forschung heute neu zu verhandeln. Zur Philosophischen Anthropologie zähle ich vorrangig Max Scheler (1874-1928), Helmuth Plessner (1892-1985), Erich Rothacker (1888-1965) und Arnold Gehlen (1944-1976).<sup>2</sup>

Die Kohärenz von Schulen speist sich zum einen aus einem gemeinsamen Paradigma, zum anderen aus den Vergemeinschaftungsweisen der Ideen. Während die Psychoanalyse über ihre professionellen Initiationsriten, der Marxismus über den Bezug zu Massenorganisationen, der Wiener Logische Positivismus über Kreisbildung und die Frankfurter Schule über ihr Institut sich als Schulen erkennbar gemacht haben, waren die Autoren der Philosophischen Anthropologie ganz auf die deutsche Universität hin orientiert. Sie anerkannten für sich keine anderen Vergemeinschaftungsformen des Wissens und waren so auf Gedeih und Verderb an das Schicksal dieser Institution gekettet. Dies betrifft zum einen die alltäglich banalen Dimensionen akademischer Rivalität: im Köln der zwanziger Jahre rivalisierte der Privatdozent Plessner mit dem Ordinarius Scheler um das Erstgeburtsrecht der Idee einer Philosophischen Anthropologie, was bis zum Plagiatsvorwurf ging. Dies betrifft aber auch die großpolitische Dimension. Plessner wurde 1933 aus Deutschland vertrieben; Rothacker und Gehlen setzten durchaus in Kenntnis der Vorlagen von Scheler und Plessner unter der Herrschaft des Nationalsozialismus mit der Philosophischen Anthropologie neu ein. Nach 1945 war eine sichtbare Schulbildung aufgrund der Differenz biographischer Erfahrungen und den ideologischen Verwerfungen blockiert. Die Philosophische Anthropologie fand in den fünfziger Jahren in der bundesrepublikanischen Soziologie ein Asyl. In den Zerreißproben dieses Faches in den sechziger und siebziger Jahren, die mit der Krise der Universität einhergingen, litt sie wiederum an ihrem strukturellen Mangel an Formen der Ideenvergemeinschaftung, die ihre Universitätszentriertheit abzustützen und zu entlasten in der Lage gewesen wären. Exemplarisch sei an Helmut Schelsky erinnert. Ihm verdanken wir die wegweisende Studie von 1963 zur Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen<sup>3</sup> und die anti-soziologische Kampfschrift von 1975 *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und*

<sup>1</sup> K.-S. Rehberg: Nachwort des Herausgebers zur Arnold Gehlen Gesamtausgabe, Bd. 3.2, Frankfurt a.M. 1993, S. 756.

<sup>2</sup> Eine fundierte Darstellung der Realgeschichte und Philosophiegeschichte der Philosophischen Anthropologie hat Joachim Fischer vorgelegt: J. Fischer: Philosophische Anthropologie - eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, Freiburg 2000.

<sup>3</sup> H. Schelsky: Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen, Reinbek 1963.

*Priesterherrschaft der Intellektuellen*<sup>4</sup>. Übersieht man das Schicksal der Denk-'Schule' Philosophische Anthropologie im zwanzigsten Jahrhundert, so verwundert es nicht, dass sie in den gegenwärtigen, verzweigten Universitätsdebatten um eine Neudefinition der Sozial- und Geisteswissenschaften als Kulturwissenschaften in einer Phase staatlicher Reorganisation des deutschen Hochschulsystems als ein Orientierungspunkt wieder im Spiel ist.

Die intellektuelle Situation, aus der Philosophische Anthropologie in den zwanziger Jahren bei Scheler und Plessner entsteht, wird von zwei Vorgaben bestimmt: einerseits durch das Wachstum des empirischen Wissens über den Menschen, das sich in den seit dem Ende des 19. Jahrhunderts stark ausdifferenzierten humanwissenschaftlichen Fächern (Psychologie, Ethnologie, Soziologie, Biologie und auch der Medizin) beschleunigt, andererseits durch die Grundlagenkrise des einheitlichen Wissenschaftsverständnisses und Wirklichkeitsbegriffs, auf die Neu-Kantianismus, Lebensphilosophie und Phänomenologie auf verschiedenste Weise reagiert haben. Das Feld der möglichen Denkrichtungen ist mit diesen Vorgaben schnell umschrieben. Entweder entließ die Philosophie die Einzelwissenschaften als niedere empirische Beschäftigungen aus ihrem Horizont oder sie lieferte, wie zum Beispiel der Logische Positivismus, eine formalistische Einheitswissenschaftstheorie, die jede Metaphysik austrieb. Wo die Naturforschung im neukantianischen Sinne als nomothetische Wissenschaft von den ideographischen abgetrennt wurde, konnte man entweder Prozesse der Sinnkonstitution und Wertgenese phänomenologisch beschreiben oder im rehegelianisierten Marxismus an eine Geschichtsphilosophie binden. Nachdem sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Naturwissenschaften mit Hilfe des Flankenschutzes der Ludwig Feuerbachschen Religionskritik und Anthropologie von philosophischer Vormundschaft befreit glaubten, hatten nun auch die humanwissenschaftlichen Einzeldisziplinen alle Chancen, sich gegenüber philosophischen Einsprüchen als ihrer Wissenschaft nicht gemäß dumm zu stellen und die alten philosophischen Probleme in fachsprachlichem Spezialvokabular so zu reformulieren, dass sie als facheigene Grundlagen inszeniert werden konnten. Die mit Nationalgütern befassten Disziplinen der Sprach- und Literaturwissenschaft und der Geschichte fanden ihre identitätssichernden Stützen in den nationalpolitischen und volkspädagogischen Aufgabenstellungen der jeweiligen Regime.

In diesem hier nur sehr grob umrissenen Feld möglicher Denkrichtungen hat Philosophische Anthropologie ihre Denkmotive ausgebildet, von denen ich nur einige nennen will.

1. Zunächst bindet sich Philosophische Anthropologie an den Erkenntnisfortschritt der empirischen Wissenschaften. Diese Bindung an den Stand des verfügbaren Wissens geht oft mit einer wissenschaftsgeschichtlichen Erinnerung an die Problemgeschichte einher, d.h. auch das verfügbare Wissen gilt als ein gewordenes Wissen. Naturwissenschaftler werden freilich rasch bemerken, dass die Philosophische Anthropologie sich zwar an die Ergebnisse experimenteller Forschung bindet, aber zugleich eine Dominanz des modernen Experimentalismus ablehnt. Das Labor ist nicht der höchste und auch nicht der einzige Ort, an dem wahre Aussagen über die Natur entstehen können.<sup>5</sup>

2. Ein Hauptthema der Philosophischen Anthropologie ist die Verschränkung von Körper und Leib des Menschen. Das Lebewesen Mensch ist wie andere Lebewesen ein lebendiger Körper,

---

<sup>4</sup> H. Schelsky: Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen 1975.

<sup>5</sup> Zum Verhältnis von wissenschaftlicher Repräsentation im Labor und politisch-kultureller Repräsentation in der Gesellschaftstheorie und ihrer Anthropologie vgl.: B. Latour: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Berlin 1995.

organisches Ding und hat zugleich diesen Körper als seinen Leib. Das ist der Versuch der Überwindung des cartesianischen Dualismus.

3. Eng verbunden damit ist das Hauptthema der Verschränkung von Umwelt und Welt. Das Lebewesen Mensch konstituiert wie andere Lebewesen auch seine Umwelt, und zugleich ist diese Umwelt zur Welt geöffnet. Das ist der Versuch, holistische Denkweisen zu überwinden.

4. Die Philosophische Anthropologie hält den Anspruch auf eine Grundlegung der Natur- und Kulturwissenschaften der Menschen aufrecht. Dies freilich nicht mit imperialer Geste der Subsumption, sondern eher korrektiv, indem sie zu entwickeln versucht, was allein schon aus der Körper-Leib- und Umwelt-Welt-Verschränkung heraus an systematischen Gesichtspunkten entwickelt werden kann.

Die Realgeschichte der Philosophischen Anthropologie ist voller Verwerfungen, Abbrüchen und Neueinsätzen. Wollte man die Autoren dennoch in eine Gruppe verwandeln, die sich die Arbeit an einer Aufgabe teilt, so könnte man vereinfachend im Kabinett der Philosophischen Anthropologie Max Scheler als Innenpolitiker, Helmuth Plessner als Außenpolitiker, Erich Rothacker als Kulturpolitiker und Arnold Gehlen als Biopolitiker ansprechen. Dies soll im Folgenden im groben Umriss versucht werden. Meine heuristische Ressortverteilung ist nicht exklusiv in dem Sinne zu verstehen, dass die Autoren nur für die genannten Ressorts zuständig sind, sondern dass bei ihnen jeweils das Gesamte der Denkmotive der Philosophischen Anthropologie von einem anderen Blickwinkel her entwickelt wird.

## II.

Obwohl Plessners *Die Stufen des Organischen und der Mensch* und Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos* konkurrierend zeitgleich 1928 erschienen, macht es Sinn, mit Scheler zu beginnen. Wenn die Naturseite und die Kulturseite des Menschen in ihrer Verschränkung betrachtet werden sollen, so liegt es nahe, mit anthropologischer Innenpolitik zu beginnen und im menschlichen Psychismus eine Vermittlungsebene von Körper und Geist anzunehmen, denn in diesem Innenbereich treffen sich Zahnschmerz und Visionen. Max Scheler griff 1899 mit seiner Habilitationsschrift in den Streit zwischen naturalistischer Psychologie und Transzendentalismus ein<sup>6</sup>, las dann Husserls *Logische Untersuchungen* und wurde Phänomenologe. Es war Scheler, der die seltsamen Ideen des unbekanntenen Wiener Nervenarztes Freud in der akademischen Philosophie diskutierte, und er verstand es, in einer höchst unkonventionellen Art des Philosophierens die Strömungen des beginnenden Jahrhunderts, die nicht in der steilen neukantianischen Systematik unterzubringen waren, aufzugreifen: den Irrationalismus der Lebensphilosophie, die entstehende Gestaltpsychologie, aber auch die Hegel-Marx-Renaissance der 20er Jahre und den Frühling des optimistischen Nachkriegskatholizismus, den er durch Kirchenein- und Austritte in Erstaunen zu setzen wußte.<sup>7</sup> Der Ort, an dem Marienverehrung und Nietzsche zum Ausgleich kommen konnten,

---

<sup>6</sup> M. Scheler: Die transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik, in: ders.: Gesammelte Werke, Band 1, Frühe Schriften, hg. von Maria Scheler und M. S. Frings, Bern, München 1971, S. 197-335.

<sup>7</sup> zur Einführung vgl.: W. Mader: Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek, 1980; bezogen auf die Konstellationen der 20er Jahre: T. Keller: Der dritte Weg: die personalistische Anthropologie Schelers, in: M. Gangl, G. Raulet (Hrsg.): Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage, Frankfurt a.M., New York, Paris 1994, S. 81-95. Wichtig sind auch die Wahrnehmungen innerhalb der Philosophischen Anthropologie: H. Plessner: Artikel: Scheler: Max, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Stuttgart, Tübingen, Göttingen 1956, S. 115-117; E. Rothacker,

war das menschliche Herz. Noch bevor Scheler mit Philosophischer Anthropologie als dem letzten seiner vielen Projekte einsetzt, ist seine Grundlinie fertig: zwischen dem Formalismus, der zu Beginn des Jahrhunderts auf dem Sprung ist, die Mathematisierung als Weltbild durchzusetzen, und dem unkalkulierbaren Wertrelativismus, den Nietzsche eröffnet hat, gilt es, die Mannigfaltigkeit des Psychismus, das ganze Reich der Emotionen zum Ausgangspunkt zu machen und nach der *logique du cœur* zu fragen. Max Scheler, der viele dritte Wege entworfen hat<sup>8</sup>, hat seine Lehre vom emotionalen Apriori als einen dritten Weg zwischen Natur und Kultur für die Fundierung Philosophischer Anthropologie konzipiert.

Charakteristisch für Scheler ist dabei eine ausgreifende, quasi pantheistische Geste, mit der die Logik des Herzens als eine aus dem Kosmos selbst entspringende Ordnung erscheint. Während die in der Neuzeit einsetzenden Anthropologien bis hin zu Ludwig Feuerbach Wege suchten, die *dignitas hominis* und die *ars omnipotentia creatoris universum* anzugleichen, um schließlich Theologie zur Anthropologie umzustülpen<sup>9</sup>, setzt Scheler kosmologisch bei blinden, sinnfreien, zufallsgesetzlich reagierenden Kraftzentren der anorganischen Welt ein. Von hier aus läuft ein kontinuierlicher Kräfte- und Wirkstrom, Scheler nennt ihn "Drang", bis in die menschliche Sphäre. Gegenläufig skandiert wird dieser Drang durch stufenweise Unabhängigkeitserklärungen der je minder komplexen Niveaus gegenüber komplexer organisierten Seinsformen. Max Scheler:

Der Kräfte- und Wirkstrom, der allein Dasein und zufälliges Sosein zu setzen vermag, läuft in der Welt, die wir bewohnen, nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben! In stolzester Unabhängigkeit steht die anorganische Welt in ihrer Eigengesetzlichkeit da – an ganz wenigen Punkten so etwas wie 'Lebendiges' enthaltend. In stolzer Unabhängigkeit steht Pflanze und Tier dem Menschen gegenüber, wobei das Tier weit mehr vom Dasein der Pflanze abhängig ist, als umgekehrt. Die tierische Lebensrichtung bedeutet eben nicht nur einen Gewinn, sondern auch einen Verlust gegenüber der pflanzlichen Richtung, da sie den direkten Verkehr mit dem Anorganischen nicht mehr besitzt, den die Pflanze durch ihre Art von Ernährung hat. In gleicher Unabhängigkeit steht analog die Masse als solche in der Geschichte da, in der Eigengesetzlichkeit ihrer Bewegungen gegenüber den höheren Formen des menschlichen Daseins. Kurz und selten sind die Blüteperioden der Kultur in der menschlichen Geschichte. Kurz und selten ist das Schöne in seiner Zartheit und Verletzlichkeit.<sup>10</sup>

Über der assoziativen und suggestiven Schelerschen Diktion übersieht man leicht die Raffinesse des Modells, das an Michel Serres' Parasiten erinnert.<sup>11</sup> "Jede höhere Seinsform ist im Verhältnis zu der niedrigeren relativ kraftlos und sie verwirklicht sich nicht durch ihre eigenen Kräfte, sondern durch die Kräfte der niedrigeren."<sup>12</sup> Von Haus aus haben Pflanzen gegenüber Steinen keine neuen Stoffe oder Energien, auch nicht Tiere gegenüber Pflanzen und Menschen gegenüber Tieren. Vielmehr wiederholt sich stufenweise der Grundvorgang, dass niedrigere Energie – heute würde man

---

Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit, Bonn, 1949; A. Gehlen, Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers: in: "Arnold Gehlen-Gesamtausgabe", hg. von K.-S. Rehberg, Band 4, Philosophische Anthropologie und Handlungslehre, Frankfurt a. M. 1983, S. 247-258.

<sup>8</sup> vgl.: T. Keller: Deutsch-französische 'Dritte-Wege-Diskurse' in der Zwischenkriegszeit, München 2001.

<sup>9</sup> zur Anthropologie Feuerbachs und der Stirnerschen Kritik an seiner Gott-Mensch-Vertauschung vgl.: W. Essbach: Gegenzüge, Frankfurt a.M. 1982.

<sup>10</sup> M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928, S. 76 f.

<sup>11</sup> M. Serres: Der Parasit, Frankfurt 1987.

<sup>12</sup> M. Scheler 1928, S. 77.

*hardware* sagen – in den Dienst komplexerer, aber selbst kraftloser Leitung und Lenkung – also *software* – gestellt wird. Scheler nennt diesen Grundvorgang mit Beziehung auf Freud 'Sublimation', wobei Sublimation als Zentralvorgang jeder *logique du cœur* auf alles Weltgeschehen hin formalisiert wird. In Schelers Kosmologie ist Anthropogenese ein Sublimierungsvorgang der Natur.

Das Modell der Sublimierung hat zunächst zur Folge, die Faktoren niedriger Energie und höherer Lenkung, die von Scheler als Drangfaktor und Geistfaktor angesprochen werden, gradualistisch in Naturphänomene so hinein zu versenken, dass auch die Pflanze als geistbegabt erscheint, was heute, da wir geneigt sind, Organismen als informationsverarbeitende Systeme aufzufassen, nicht mehr sensationell ist. Bemerkenswert ist auch die energische Rehabilitation des Tieres, dessen Kompetenzen dem Menschen angenähert werden. Schelers Tiere lernen, tradieren Gelerntes, stellen intellektuell Gleichheits- und Ähnlichkeitsbeziehungen, Zweck-Mittel-Relationen her, sie besitzen vage Allgemeinvorstellungen und antizipatorische Schemata, sie verständigen sich durch sprachanaloge Ausdrucksbewegungen

von Freude, Gram, Neugierde, Eifersucht, Zärtlichkeit; selbst Anfänge des Lächelns finden sich. Es (das Tier, W.E.) besitzt Angst und die Anfänge der höheren Furcht; Dankbarkeit (Fressen), Eigensinn, Trotz, Versöhnung durch Straferfahrungen, Schenken z.B. von Nahrung an andere Tiere; Rachebedürfnis – über Zorn, Ärger hinaus. Zurückstellen des Racheimpulses, Miterleben von Gefühls- und Affektzuständen mit der Herde und selbst mit dem Menschen durch Ansteckung und Einfühlung sind ihm nicht fremd; Bekleidung, Anfänge des Schmuckbedürfnisses, Anfänge der bewußten Werkzeugbildung, Unterschiede der Wertschätzung zwischen Genossen, Anfänge der Autorität, Führerschaft und der Freundschaft, vielseitige Gemeinschaftsbildung und auch mit arbeitsteilig spezifizierten Sondergruppen sind vorhanden; Tiere haben nicht nur Gattungscharakter (Schopenhauer), auch Anfänge von Individualcharakter<sup>13</sup> usw.

Mit dem Modell der Sublimierung können also feingestuft Drangfaktor und Geistfaktor in ihrer Bezogenheit und Reichweite bestimmt werden. In der Gesamtrichtung der Komplexitätssteigerung besteht freilich ein Abschlussproblem der Sublimationsstufen. Denn es stellt sich die Frage, wie in der menschlichen Sphäre das Spiel von Drang- und Geistfaktor ohne Zuhilfenahme einer übermenschlichen Leitungsinstanz beendet werden kann. Scheler hat hier – der Konsequenz seines Modells folgend – den letzten Sublimator "Geist" von der menschlichen Intelligenz unterschieden. Der Mensch – so hat es Scheler der Naturforschung seiner Zeit entnommen – verwandelt, gradualistisch gedacht, im Verhältnis zum Tier weitaus mehr Assimilationsmaterial in rein funktionelle Gehirnenergie um.<sup>14</sup> Phantasieüberschuss und Gehirnabhängigkeit der Lebensfunktionen sind in menschlicher Intelligenz so gesteigert, dass für Scheler das Gehirn beim Menschen in höherem Maße als beim Tiere "das eigentliche Todesorgan" zu sein scheint.<sup>15</sup> Wie der Mensch nur Teilhaber an den Drangfaktoren des Kosmos ist, so ist Geist eine Dimension, die menschliche Intelligenz überschreitet und an der er ebenfalls nur teilhat. Die Trennlinie zwischen

---

<sup>13</sup> M. Scheler: Umschwung im Menschen. 'Geist' des Menschen, in: ders.: Schriften aus dem Nachlaß, Band 3, Philosophische Anthropologie, hg. von Manfred F. Frings, Bonn 1987, S. 127.

<sup>14</sup> M. Scheler: Das Wesen des Todes, in: Scheler 1987, S. 253-327. Scheler bezieht sich auf Robner: Kraft und Stoff im Haushalt der lebendigen Natur, Leipzig 1919 und Lipschütz: Allgemeine Physiologie des Todes, Braunschweig 1915.

<sup>15</sup> M. Scheler 1928, S. 94.

menschlicher Intelligenz und übermenschlichem Geist ist der Tod, von jeher das Geschehen, für das Religionen ihre Deutungen bereithalten. Die noch ausstehende weitere Sublimation, die Scheler als in Zukunft zu erwartende Gottwerdung und Menschwerdung zugleich spekulativ entwirft, kann nur ihren Ort im menschlichen Herzen als eines Treffpunkts, als die dem Menschen selbst gegebene, funktionelle Einheit des Zusammenspiels von Drang und Geist haben. "Geist und Drang, jene beiden Attribute des Seins, sie sind, abgesehen von ihrer erst werdenden gegenseitigen Durchdringung – als Ziel –, auch in sich nicht fertig: sie wachsen an sich selbst eben in diesen ihren Manifestationen der Geschichte des menschlichen Geistes und in der Evolution des Lebens der Welt."<sup>16</sup>

### III.

Im Verhältnis zu Scheler, dessen Innenorientierung auf eine *ordo amoris* Heidegger tief beeindruckt hat, kann Plessner als Außenpolitiker der Philosophischen Anthropologie angesprochen werden.<sup>17</sup> Zentral für ihn ist der Begriff der Grenze. Plessner setzt nicht mit einer Kosmologie ein, sondern mit der Differenz von Organischem und Anorganischem, von Leben und Tod.<sup>18</sup> Alltäglich unterscheiden wir relativ sicher organische von anorganischen Dingen, indem wir uns die Grenze zwischen anorganischen Körpern wie ein leeres Dazwischen vorstellen, während wir bei Organismen die Grenze zum lebendigen Ding hinzuzählen. Anders gesagt, mit jeder Grenze ist der Doppelaspekt von Innen und Außen gegeben. Allein bei organischen Körpern ist der Doppelaspekt Innen/Außen eine Eigenschaft des Körpers selbst. Bei flüchtiger Betrachtungsweise kann man ein Samenkorn mit einem Staubkorn verwechseln. Bei genauem Hinsehen und Untersuchen mit Menschaugen unterscheiden wir organisch/anorganisch nicht schlicht nach dem Kriterium der Ruhe oder Bewegung, sondern danach, ob das Ding nur daliegt und da aufhört, wo es abbricht, oder ob es eine Position hat, weil wir die Grenze zwischen Organismus und angrenzendem Medium als ihm zugehörig definieren, weil das organische Ding in sich gelockert, Modi des Ihm-entgegen und Über-es-hinaus entwickeln kann. Alles Lebendige hat eine Position, das heißt, die Grenze gehört zum organischen System. Ein Beobachter kann – wenn er will – die Räumlichkeit von Staubkorn und Samenkorn gleichartig ausmessen. Trotzdem bleibt die Erscheinung verschieden. Das Staubkorn ist nur raumerfüllend, das Samenkorn ist zusätzlich raumbehauptend, weil es zur Stelle seines Seins eine Beziehung hat, das heißt eben positioniert ist. Leben ist bei Plessner eine Grenzleistung und mit diesem Grundgedanken ist Plessner von den Schelerschen Problemen, die Sublimationsleiter zum Abschluß zu bringen, von vornherein entlastet.

Auch Plessner operiert strukturell mit Pflanze, Tier, Mensch, aber bei ihm sind es voneinander abgehobene Steigerungen der Positionalität des Lebendigen.<sup>19</sup> Die Position von Organismen kann offen oder geschlossen sein, im Typ Pflanze besteht ein unmittelbares Verhältnis zum Positionsfeld, Pflanzen sind ein unselbständiger Abschnitt des entsprechenden Lebenskreises, ihre Position ist

---

<sup>16</sup> ebd. S. 111 f.

<sup>17</sup> Vgl. zum Folgenden auch meine Ausführungen: W. Essbach: Die exzentrische Position des Menschen, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 139, März 1989, S. 143-151; W. Essbach: Der Mittelpunkt außerhalb. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie, in: G. Dux und U. Wenzel (Hrsg.): Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes, Frankfurt a.M. 1994, S. 15-44.

<sup>18</sup> H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, in: ders.: Gesammelte Schriften, Band 4, hg. von G. Dux, Frankfurt a. M. 1981, S.177 ff.

<sup>19</sup> ebd. S. 246 ff.

offen. Phänomenologisch betrachtet, wenden Pflanzen ihre Fläche nach außen, Stoffwechsel und Fortpflanzung geschehen hier ohne innere Organe, wie überhaupt ein Zentrum von Impulsen, das Empfindung oder Lernen ermöglicht, fehlt. Geschlossen ist die tierische Organisationsform des Lebendigen; da hier ein mittelbares Verhältnis zum Positionsfeld vorliegt, das Tier also ein selbständiger Abschnitt des entsprechenden Lebenskreises ist, kann die geschlossene Position des Organischen zugleich als zentrische aufgefasst werden. Die Außengewandtheit der Tiere ist im Vergleich zur Pflanze eben nur mittelbar. Die Grenzflächen sind organisiert, es gibt komplizierte Faltungen nach innen, Organe, von denen sich eine zentrale Ganzheit abhebt, die sich bei höheren Tieren als Repräsentationsorgan zeigt. Tiere sind in ihrem Positionsfeld selbständig und dem mittelbaren Bezug zur Umgebung entspricht die Trennung und Koordination von Sensorik und Motorik, ein verschiedenes großes Zögern zwischen Reiz und Reaktion, in das Lernen und Gedächtnis fallen. Plessner teilt die Schelersche Strategie der Aufwertung des Tieres, die so weit getrieben wird, dass nur ein kleiner Kreis humaner Monopole übrig bleibt.

Plessner hat die Grenze zu seinem anthropologischen Thema gemacht. Organisch sind jene Körper, die Eigner ihrer Grenze sind, das heißt in der Konsequenz: mehr als die Alternativen – offene oder geschlossene Form – sind als Typen des Organischen strukturell nicht möglich. Der Leib des Menschen ist tierisch, und zwar, wie mit Blick auf Arnold Gehlen jetzt schon gesagt werden muss, tadellos tierisch. Die Gehlensche These vom Menschen als einem biologischen Mängelwesen, von der noch zu sprechen sein wird, hat Plessner stets zurückgewiesen. Für das eminent Menschliche im Mensch-Tier-Vergleich hat Plessner ein Schelersches Motiv aufgegriffen. Bei Scheler ist der Mensch ein "Neinsagenkönner", er ist "der ewige Protestant" gegen alle bloße Wirklichkeit.<sup>20</sup> Plessner schließt hier an: dem Tier fehlt der Sinn für das Negative. Darum hat es nur Intelligenz, aber es partizipiert nicht an Dimensionen, die abwesend sind. Das Tier hat keine Theorie von dem, was nicht ist<sup>21</sup>. Wenn es denn ein Privileg für sie sein soll, so ist es dies, dass Menschen sich Dinge vorstellen können, die es gar nicht gibt. Menschen ist ein utopisches und negatives Verhältnis zum Positionsfeld möglich. Sie können nach Dingen suchen, die sie sich ausgedacht haben, sie können sich Götter basteln, Hinterwelten erfinden und ein randvolles Dasein für leer erklären. In positiven Angelegenheiten haben wir keine großartigen Privilegien dem Tier voraus. Exklusiv menschlich ist, dass wir aus unserer Haut fahren können und von einem gar nicht existierenden Ort aus zu uns sprechen oder den Standpunkt eines anderen einnehmen können. Für Plessner sind dies Merkmale der exzentrischen Position des Menschen.

Bei Plessner ist die Positionalität des Menschen dreifach bestimmt: 1) Körpersein, 2) im Körper sein und 3) von einem Mittelpunkt außerhalb auf beide sehen zu können. Mit dieser dreifachen Positionalität des Menschen sind zugleich korrespondierende Modi von Welt gegeben: die Außenwelt umgibt die Person; die Innenwelt erfüllt die Person, und die Mitwelt trägt die Person. Mit der Formel von der exzentrischen Positionalität des Menschen ist es Plessner gelungen, das Schelersche Problem, die Stufenleiter der Sublimationen zum Abschluss zu bringen, ohne Zuhilfenahme eines theomorphen Schlusses zu lösen. Plessner verschiebt die Schelersche Differenz von menschlicher Intelligenz und "Geist". Bei Plessner können Menschen intelligent auf der Basis positiven Wissens handeln, weil sie tierisch, d.h. zentrisch organisiert sind. Statt der Schelerschen theomorphen Geistkonstruktion bietet Plessner eine soziologische. "Geist ist nicht als Subjektivität

---

<sup>20</sup> M. Scheler 1928, S. 65.

<sup>21</sup> H. Plessner 1981a, S.342; vgl. auch "*Wohin es ein Tier nicht treibt, da macht es auch keine Erfahrung*", ebd. S.357.

oder Bewußtsein oder Intellekt, sondern als Wir-Sphäre die Voraussetzung der Konstitution einer Wirklichkeit, die wiederum nur dann Wirklichkeit darstellt und ausmacht, wenn sie auch unabhängig von den Prinzipien ihrer Konstitution in einem Bewußtseinsaspekt für sich konstituiert bleibt."<sup>22</sup>

Schellers übermenschliche Lenkung eines werdenden Gottes ist bei Plessner als Sozialphänomen gefasst. Der Geist, der den menschlichen Intellekt übersteigt, ist die Sozialität der Sphäre, in der wir Menschen uns auslegen. Die Mitwelt besteht nicht aus Stoffen, die über das hinausgehen, was als Außenwelt und Innenwelt schon vorliegt. So wie die menschliche Sphäre gegenüber dem Tier und der Pflanze keine neuen stofflichen Strukturen kennt, so bringt die Sozialwelt gegenüber der "flächigen" Außenwelt und der "komplizierten" Innenwelt stofflich nichts Neues, wohl aber die volle Reflexivität dieses Doppelaspekts. Dem exzentrischen Blickpunkt folgend meint Sozialität die "absolute Punctualität, in der alles, was Menschenantlitz trägt, ursprünglich verknüpft bleibt, wenn auch die vitale Basis in Einzelwesen auseinander tritt."<sup>23</sup>

Die exzentrische Position ermöglicht es dem Menschen, auf sein Körpersein, d.h. auf alle Dimensionen, die das Verhältnis von Organismus und Umwelt betreffen, und auf sein Im-Körper-Sein, d.h. auf alle Dimensionen des menschlichen Psychismus und des Ausdrucksverhaltens, blicken zu können. Plessner versetzt gleichsam die Schellersche Problematik der *ordo amoris* in die Mitte seiner Konstruktion. Die Innenwelt wird von Außenwelt und Mitwelt gerahmt, einen theologischen Ausweg, wie Scheler ihn bisweilen ins Spiel brachte, hat sich Plessner versagt. In der reinen Form des Wir-Menschen ist jeder Mensch die Menschheit, d.h. er ist als Einzelner absolut vertretbar und ersetzbar, jeder andere könnte an seiner Stelle stehen. Der exzentrische Gesichtspunkt führt einen unlösbaren Widerspruch mit sich, nämlich den zwischen der faktischen Unersetzbarkeit der eigenen Lebenssubstanz und der Ersetzbarkeit im "Wir-Menschen". Plessner hat diesen Widerspruch als Zentralproblem von Gesellschaft identifiziert. Grund und Movens der sozialen Organisation des Menschen liegen in diesem Widerspruch. Die soziale Situation ist zutiefst zweideutig, sie changiert zwischen Nichtigkeit und Transzendenz. Das Hin- und Hergerissensein zwischen dem Drang, sich zu offenbaren, und der Scheu des Zurückhaltens ist bei Plessner überhaupt eines der Grundmotive sozialer Organisation: Rolle und Authentizität, Öffentlichkeit und Geheimnis, Prestige und Einkommen, Charisma und Gefolgschaft und viele andere soziologische Kategorien zielen auf diese Problematik.<sup>24</sup>

#### IV.

Die Scheler-Plessnersche Philosophische Anthropologie in ihrer innen- und außenpolitischen Ausprägung, für die die Termini *ordo amoris* und exzentrische Position stehen, ließ mit ihrer Konzentration auf das Stufungsproblem im Mensch-Tier-Vergleich die Felder einerseits der Vielfalt menschlicher Kulturen und andererseits der konkreten Aufbauprozesse humaner Kompetenzen aus den biologischen Vorgaben relativ abgeschattet. Die kulturpolitische und die biopolitische Ausprägung der Philosophischen Anthropologie, die Erich Rothacker und Arnold Gehlen im Reich unter nationalsozialistischer Herrschaft vornehmen, erfolgt durchaus in Kenntnis der Vorlagen, aber

---

<sup>22</sup> ebd., S. 378.

<sup>23</sup> ebd., S. 416.

<sup>24</sup> Dies ist zuerst entwickelt in Plessners soziologischer Schrift: H: Plessner: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, in: ders.: Gesammelte Schriften, Band 5, hg. von G. Dux, Frankfurt a. M. 1981, S.11-133, Frankfurt a.M. 1981.



es handelt sich um Neueinsätze.<sup>25</sup> Die Kölner Rivalität zwischen Scheler und Plessner um das Copyright für die Philosophische Anthropologie war nicht mehr aufzuklären und die Kommunikationschancen nach 1933 vereitelt. 1928 starb vierundfünfzigjährig Max Scheler, und der einundvierzigjährige Plessner verlor 1933 seine Professur in Köln.

Erich Rothacker hatte im Anschluss an Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* und in Auseinandersetzung mit dem südwestdeutschen Neukantianismus 1926 erneut versucht, Logik und Systematik in die disziplinären Einteilungen und Formierungen der Geisteswissenschaften zu bringen.<sup>26</sup> Diese Bemühung führt ihn zum Problemkreis der Philosophischen Anthropologie. In der Praxis der einzelnen Geisteswissenschaften geht es um Modi der Sinnengewinnung und Sinnfindung, die sich nach Sachgebieten und Denkformen – im Wesentlichen sind es die vier Denkformen: philosophisch-systematisch, philologisch-historisch, theoretisch-analytisch und dogmatisch-interpretierend – unterscheiden lassen. Als Sinnwissenschaften sind sie weltanschauungsabhängig, und in der Auseinandersetzung mit dem Problem der Relativität der Weltanschauungen schärft Rothacker seinen anthropologischen Ansatz der Kulturanalytik, den er später 'Kulturanthropologie' nennt.<sup>27</sup> Dabei nutzt er mit Umdeutungen die im Neomarxismus der 20er Jahre blühende Debatte über den dialektischen oder mechanischen Zusammenhang von materiellem Unterbau und ideologischem Überbau. Er begreift die epistemologischen "Strukturverhältnisse" zwischen lebenden Sprachen und Sprachtheorien, zwischen Malen und Kunsttheorien, Beten und Religionsphilosophie, Kaufen und Wirtschaftstheorie usw. nach dem marxistischen Basis-Überbau-Schema.<sup>28</sup> Die ausdifferenzierten Wissenschaften sind die jeweilige Ideologie (im Sinne einer idealen Ausdeutung, Klärung, Rechtfertigung und Lenkung) der lebendigen Praxis eines Kulturzweiges, wobei die polare Möglichkeit, die Frage des Primats im Überbau-Unterbau-Verhältnis zu entscheiden, in der Schwebe gelassen wird. Geisteswissenschaften explizieren und implizieren Sinn aus und in die lebendige Praxis:

In ganz eigentümlicher Weise finden wir so die Realität jedes Kulturgebietes zwischen zwei Instanzen eingespannt und eingerahmt. Zunächst zwischen rein praktischem Verhalten und metaphysischer Systematik und dem Willen, einmal auf dieses praktische Verhalten zu reflektieren und es programmatisch zu verkünden, und sodann dem Willen, diese Praxis zu transzendieren und eine Orientierung im überpraktisch Gültigen zu finden.<sup>29</sup>

Der Transzendierungswille, der die differenten Gebiete und praktischen Haltungen überdacht, wird nun von Rothacker noch ein zweites Mal mit dem Überbau-Unterbau-Schema gerahmt: dem Gipfel der Reflexion über die Totalität der Kultur entspricht als Unterbau "das Lebensganze selbst". Erich Rothacker:

---

<sup>25</sup> Die Verstrickung Gehlens und insbesondere Rothackers mit nationalsozialistischer Ideologie und Praxis sind im Rahmen dieses Beitrags nicht angemessen aufzuarbeiten. Vergleiche dazu meinen Beitrag zu Rothacker in: T. Keller, W. Essbach (Hrsg.): *Deutsche und französische Anthropologie und Ethnologie in der Zwischenkriegszeit* (in Vorbereitung).

<sup>26</sup> E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, in: "Handbuch der Philosophie", hg. von A. Baeumler und M. Schröter, Abt. 2, Beitrag C, München, Berlin 1926.

<sup>27</sup> E. Rothacker: *Probleme der Kulturanthropologie*, Stuttgart, Berlin 1942. .

<sup>28</sup> E. Rothacker: *Überbau und Unterbau, Theorie und Praxis*. Ein Vortrag, in: "Schmollers Jahrbuch", Jahrgang 56 (1932), S. 1-16.

<sup>29</sup> ebd. S. 6.

Doppelt finden wir die Praxis des kulturellen Lebens eingespannt zwischen dem Boden einer praktisch in Aktion befindlichen Lebens Ganzheit, in deren Totalität die Teilpraktiken eingelassen sind, und dem Himmel metaphysischer Lebensideale, zwischen die Absicht, den Sinn der gelebten Lebenspraxis in Ideologien zu künden und programmatisch zu formulieren und das Bedürfnis, für diese Praxis außerhalb ihrer ideologischen Normen zu entdecken.<sup>30</sup>

In einer Zeit aufdringlichster Ideologien, denen er zeitweise als begeisterter Befürworter des Nationalsozialismus erlegen war, hat Rothacker das Ideologische in der Rechtfertigung menschlicher Handlung zu einem konstitutiven Merkmal seiner Kulturanthropologie gemacht. Das für ihn vorrangig Interessante war,

daß ein ideologisches Bemühen überhaupt existiert, d.h. offenbar ein unüberwindliches Bedürfnis des praktischen Lebens, sich über sich zu besinnen, klar über sich zu werden, sich zu rechtfertigen, sein Verhalten zu begründen. Man kann das nicht anders deuten, als daß es der menschlichen Praxis, welche sich diese ideologische Anstrengung auferlegt – man mag über den Erfolg noch so pessimistisch sein –, doch um eine ideale Bedürfnisse befriedigende Gestaltung ihres Lebens als ihre zentralste und eigenste Angelegenheit geht.<sup>31</sup>

Für die Analyse des Unterbaus einer Kultur geht Rothacker vom amerikanischen *behavior* aus, dem er das Heideggersche "man" als öffentliches Verhalten zugesellt. Die Form des gebräuchlichen Gesamtverhaltens von Mitgliedern einer Menschengruppe, das sich in den Aussagen: 'so wirtschaftet man hier, so heiratet man hier, so lebt man hier' kundtut, nennt Rothacker Lebensstil und begreift "Kulturen als Lebensstile".<sup>32</sup> Um Lebensstil als Basis des Lebensganzen, der Totalität, heute würde man vielleicht sagen, der Identität einer Kultur, auszuweisen, setzt er mit einer Reflexion über menschliches Handeln und Sich-Verhalten ein. Jede menschliche Aktion ist eine Antwort auf eine Lage oder Situation, die aufgrund eines mehr oder weniger originellen Einfalls gegeben wird, der auf den Erlebnishorizont dieser Situation bezogen ist. Wie bei einem Schachspiel stehen Handlung und Sich-Verhalten nicht für sich, sondern Aktionen bilden "pulsierende(r)" Handlungsfolgen, in deren Reihe jedes einzelne Glied immer auf neu entstehende Lagen bezogen ist, und zwar auf erlebte Lagen.<sup>33</sup> Lebensstile entstehen aus wiederholt gegebenen Antworten, sich auf wiederkehrende Situationen zu beziehen. Für gelungene Dauerantworten auf Dauerlagen meidet Rothacker den Terminus Anpassung und spricht lieber vom Lebensstil als einem "Treffer"<sup>34</sup>, in dem Zweckmäßigkeit und höchste Ansprüche so verbunden sind, dass eine sinngesättigte Haltung entsteht, deren Kern in der Haltung zum Schicksal anzutreffen ist.

Die kulturanalytische Unterscheidbarkeit von Lebensstilen basiert zum einen auf der trainierbaren, aber schon alltäglich gegebenen intuitiven Erfassung von typischen Gestaltungen, auf "physiognomischem Takt", zum anderen auf stilistischer Identität als Kennzeichnung der Schicht, in der Gestaltähnlichkeiten in der Pluralität der Erscheinungen zusammengefasst werden können. Im

---

<sup>30</sup> ebd. S. 8.

<sup>31</sup> ebd. S. 9. Die Beziehungen zwischen Rothacker und der Wissenssoziologie Mannheims wären noch zu untersuchen.

<sup>32</sup> E. Rothacker: Kulturen als Lebensstile, in: Zeitschrift für Deutsche Bildung 10 (1934), S.177-182; sowie ders.: Geschichtsphilosophie, in: Handbuch der Philosophie, hg. von A. Baeumler und M. Schröter, Abt. 4, Teil F, München, Berlin 1934, S. 37.

<sup>33</sup> Rothacker 1934b, S. 44.

<sup>34</sup> ebd. S. 46.

unübersichtlichen Feld von Zeitstilen und Kulturstilen, von Tendenz, Strömung und verschiedenen Medien, in denen sich Stilphänomene zeigen, führt Rothacker eine philosophisch-anthropologische Problemstellung ein.

Jedes Sich-Verhalten, jede Dauerantwort, die zur Haltung wird, ist unvermeidlicherweise einseitig, da sie auf der Wahl zwischen Möglichkeiten beruht. Jede Aktivität ist eine Entscheidung und hat eine Richtung. Es ist nicht möglich, gleichzeitig nach rechts und nach links zu gehen. Die Dramatik menschlichen Sich-Verhaltens hinterlässt in den Zuständen, die sie umgeben, d.h. in ihrem Medium, Modifikationen, die stets eine Tendenz haben. Häufen sich gleichgerichtete Handlungen, so kann eine bisher vorherrschende Richtung durch eine neue ersetzt werden. Was heute als Handlung und Struktur in der Soziologie verhandelt wird, erscheint bei Rothacker als Sich-Verhalten und geprägte Form. Diese Einseitigkeit ist dabei die Politik des Lebensstils. Lebensstile sind überzeugend als lang gesuchte Lösungen bestimmter Aufgaben und als Chance, dem Bedürfnis nach Klärung, Auseinanderfaltung, Akzentuierung und Steigerung Ausdruck zu verleihen:

In allem Leben steckt ein Drang, betretene Wege zu Ende zu gehen, Begonnenes zu vollenden, erfüllte Möglichkeiten zu ihrer idealen Form zu führen; eine allgemein menschliche Gabe, die in der werbenden Kraft von Idealen ebenso sich äußert, wie in der Fähigkeit und Neigung zur Karikatur. Auf diesen Drang muß jeder in der Richtung des Gesuchten gebahnte Weg eine magnetische und Ausweichneigungen hemmende Anziehungskraft ausüben. So gelangt der allgemein-seelische Auftrieb in das Schienensystem der geschlossenen Stile, welche recht eigentlich die Vorbedingungen weltgeschichtlicher Lebensformen darstellen.<sup>35</sup>

Als Korrektiv für die ideologische Grundierung jedes Kulturstils hat Rothacker in einem weiteren Schritt die Mensch-Umwelt-Relation eingeführt. Lebensstile haben Suggestionskraft, aber sie überzeugen auch dadurch, dass sie sachliche Wahrheiten erschließen. Sie definieren nicht nur, was wichtig ist, sondern auch das, was richtig ist.<sup>36</sup> Stile haben ein Umweltkorrelat. Maßgeblich für Rothacker ist Jakob von Uexkülls' biologische Umweltlehre, die viele Geisteswissenschaftler fasziniert hat.<sup>37</sup>

Uexküll unterscheidet Umwelt von der jedes Lebewesen umschließenden Umgebung und der Außenwelt, zu der alles gehört, was existiert. Umwelt meint eine, entsprechend dem Bauplan des Organismus und der Funktionskreise von Medien, Nahrung, Feind und Geschlechtspartner nur der Art zugehörigen "Merkwelt" und "Wirkwelt". Aus der Umgebung Eiche schneiden sich Borkenkäfer, Singvögel und Eichhörnchen ihre Umwelten durch Auswahl der für ihre speziellen Funktionskreise notwendigen Eigenschaften heraus. Die Frage, die Rothacker besonders interessierte, kann man so pointieren: Wenn für Tiere artspezifische Umwelten existieren, was wäre die artspezifische Umwelt für die Gattung Mensch? Entsprechend der Organausstattung variieren im Tierreich Wirkraum, Tastraum, Sehraum, und auch das Zeiterleben von schnell und langsam kennt erhebliche Unterschiede. Rothackers Idee war, analog zu den psycho-physiologischen Wahrnehmungsschwellen und den biologischen Schwellen der Umweltkonstitution für menschliche

---

<sup>35</sup> Rothacker 1934b, S. 75. Bemerkenswert ist, dass Rothacker in seiner Auffassung vom Stilwandel Gabriéle Tardes' *Les lois de l'imitation*, Paris 1890, verarbeitet hat.

<sup>36</sup> Jürgen Habermas hat dies reformuliert: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1968.

<sup>37</sup> J. von Uexküll: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, zweite verm. und u. verb. Auflage, Berlin 1921, ders.: *Theoretische Biologie*, Berlin 1928, ders.: *Bedeutungslehre*, Leipzig 1940 und J. v. Uexküll und G. Kriszat: *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Hamburg 1956.

Kulturen als Lebensstile analoge Kulturschwellen auszuweisen.<sup>38</sup> Dabei geht Rothacker über das vielzitierte Beispiel von Clauß hinaus, wonach für den Bauern derselbe Wald ein 'Gehölz', für den Förster ein 'Forst', für den Jäger ein 'Jagdgebiet', für den Wanderer 'kühler Waldesschatten', für den Verfolgten 'Unterschlupf', für den Dichter 'Waldesweben, Harzduft' usw. ist.<sup>39</sup> Die professionelle Daseinsweise begründet Interesse und eine "Art des Gewahrens".<sup>40</sup> Aber darüber hinaus enthält diese Perspektive auch Sacherkenntnisse, die zum Aufbau objektiver Weltbilder führen. "Das Weltbild ist ein Ausschnitt aus dem 'Weltstoff'. Ein Ausschnitt, der einerseits arm ist im Vergleich mit der Unerschöpflichkeit des Wirklichen, der dieses aber auch wieder bereichert durch die Bedeutsamkeitsbezüge und den Glanz der durch die menschliche Perspektive gewonnenen Bilder."<sup>41</sup> Lebensstil und Weltbild zusammen machen erst den Kulturstil aus. Indem Kulturstile je bestimmte menschliche Bedeutungen, die Kollektiven wichtig sind, zu Formen ausprägen, erarbeiten sie zugleich objektive Weltaspekte.

Rothacker geht über die Schelersche Unterscheidung zwischen umweltgebundenem Tier und weltoffenem Menschen hinaus. Sicher gilt es, zwischen tierischem Verhalten zur Umwelt und menschlicher Haltung zur Welt zu unterscheiden, aber bisher existieren Menschen stets nur in konkreten Kulturen, zwischen denen Kulturschwellen liegen, die aus der kulturellen Prägung der Sinneswahrnehmungen, des Hör- und Seh-Erlebens sowie der Sprache gebaut sind. Gemeinsam ist aber allen konkreten Kulturen, dass es sich um erkämpfte Weltansichten handelt. Im Unterschied zu Spenglers Kulturtheorie, bei der jede Kultur einen ihr eingeborenen Stil schicksalhaft, pflanzenhaft knospen, erblühen und welken lässt, denkt Rothacker an die jeder Tendenz eigene Identitätsbehauptung, Entfaltungsdynamik, an Wertinteresse und Machtanspruch. Kulturstile konkurrieren mit den inneren Autonomisierungstendenzen der arbeitsteiligen und sozialräumlichen (regionalen) Stilbildungen und den äußeren nachbarschaftlichen Stilen fremder oder vergangener Kulturen.<sup>42</sup> Die Auseinandersetzung konkurrierender Stile und ihrer Korrelate erfolgt nach Polaritätsgesetzen wie z.B. endlich/unendlich, sinnlich/übersinnlich, zeitlich/überzeitlich, relativ/absolut, naturnah/naturfeindlich, stofflich/formhaft, passiv/aktiv usw. Die Wahlnotwendigkeit ist handlungstheoretisch begründet.<sup>43</sup>

Wenn Menschen ihre Umwelt zu Welt transzendieren können, so tun sie es stets konkret. Sie können um ihrer Weltansicht willen Kriege führen oder sie können voneinander lernen. Kulturkonkurrenz ist so schon bei Rothacker ergänzt durch Ansätze einer Theorie der Interkulturalität. Stilistische Übernahmen des anderswo Wichtigen sind dabei teils ansteckend, teils blickerweiternd, sachliche Übernahmen sind horizonterweiternd, indem ein weiterer Aspekt der Unergründlichkeit des Kosmos angeeignet wurde.

---

<sup>38</sup> Rothacker 1934b, S. 104 und E. Rothacker, Probleme der Kulturanthropologie, Stuttgart, Berlin 1942, S. 160 und 167.

<sup>39</sup> Vgl. L. F. Clauß: Nordische Seele, Halle 1923, S. 81ff.

<sup>40</sup> Rothacker 1942, S. 172.

<sup>41</sup> ebd., S. 172. Rothacker bezieht sich auf die klassische Formulierung von Rickert, wonach Wirklichkeit intensiv wie extensiv ausschöpfbar ist. Vgl.: H. Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 4. Auflage, 1921, S. 34 ff. und ders.: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 3. Auflage, Tübingen 1921, S. 26 ff.

<sup>42</sup> Rothacker 1942, S. 179.

<sup>43</sup> Zu Struktur und Leistung der Polaritätsgesetze vgl.: ebd., S. 137 ff.

**V.**

Wie Rothacker setzt auch Gehlen mit der elementaren Figur der menschlichen Handlung ein. Während Rothacker jedoch seine Argumentationslinie hin zur Analyse differenter Lebensstile, Umwelten und Weltbilder führt, die nach Polaritätsgesetzen einseitige und miteinander konkurrierende Tendenzen ausbilden und sich auf diese Weise physiognomisch durchstilisieren, lotet Gehlen die Chancen des Handlungsbegriffs als einer "psycho-physisch neutralen"<sup>44</sup>, d.h. den Seele-Körper-Dualismus beiseite lassenden Kategorie aus. Während bei Rothacker das aus der Wissenschaftstheorie stammende Relativismusproblem motivierender Hintergrund seiner Philosophischen Anthropologie bleibt, hat Gehlen sich an der in Teilen des Bildungsbürgertums verbreiteten, romantischen Reflexionskultur des "ewigen Gesprächs" gerieben und seine Geisteskritik unter den Titel "*Wirklicher und unwirklicher Geist*" (1931) gestellt.<sup>45</sup> In handlungsloser Selbstbesinnung ist Realität nicht erfahrbar, erst im Handlungsvollzug schließen sich Bewusstseinsdimensionen und Tatsachen zusammen.

Von diesen Leitgedanken her versucht Gehlen zunächst für geistige Gehalte eine solche Fundierung in Praxiserfahrungen zu erreichen, die zugleich das Abheben und die Abgehobenheit von Ideenwelten plausibel macht. Wenn Menschen Erfahrungen machen, so meint dies in eins, dass sie mit dem, was ihnen begegnet, fertig werden oder auch nicht und dass sie ein Maß an Können oder Nichtkönnen beweisen. An Erfahrungen korrigieren sich Erwartungen und vereindeutigen sich Perspektiven. Gehlens Frage ist nun, wie diese Leistung, Erfahrungen zu machen, sich aus "der warmen Finsternis unseres Körpers"<sup>46</sup> aufbaut, in der die vegetativen Vorgänge bewusstlos automatisch funktionieren. Gehlens Philosophische Anthropologie hat einen biopolitischen Akzent, nicht in dem Sinne, dass er kulturelle Leistungen biologistisch verkürzen würde, sondern in dem Sinne, dass er in der Analyse der leibnahen Schichten des Bewusstseins sein anthropologisches Hauptthema gefunden hat.<sup>47</sup>

Dafür eignet sich die polare Tier-Mensch-Opposition weniger als der schräge – aber methodisch weiterführende – Vergleich von Tier- und Menschenbaby. Der neugeborene Mensch ist in einem umfassenden Sinne mittellos, und dies steht für die menschliche Grundsituation insgesamt.

Der fast völlige Mangel instinktgeladener, hoch spezialisierter Organe, die als weltunbestimmt unendlich offene Sphäre seiner Existenz und die Notwendigkeit, unablässig wählend und Stellung nehmend zu leben, also zu handeln – dies sind nur verschiedene Seiten derselben menschlichen Grundsituation, und diese Welt, die nicht wie die Umwelt des Tieres durch eine höhere Weisheit den Instinkten befreundet ist, muß der Mensch sich ebenfalls in allen Einzelheiten erst deuten, aneignen und also tätig aneignen. Eine gedeutete Wahrnehmung, eine präzise auf den Gegenstand abgestimmte Bewegung sind schon Leistungen, die die angestrengte Arbeit von Monaten und Jahren des ersten Kindesalters voraussetzen, in einer langen, beschützten und von außen gedeckten Übungszeit. Die Aneignung einer offenen, unbestimmten Welt mit dem späten und mühsamen Erfolg, daß wir das Sosein der Dinge schon

---

<sup>44</sup> Arnold Gehlen: in: "Arnold Gehlen-Gesamtausgabe", hg. von K.-S. Rehberg, Band 4, Philosophische Anthropologie und Handlungslehre, Frankfurt a.M. 1983, S. 465, Anmerkung 239, Punkt 35 und ebd. S. 255 im Rückblick auf Scheler.

<sup>45</sup> A. Gehlen: *Wirklicher und unwirklicher Geist*, in: "Arnold Gehlen-Gesamtausgabe", hg. von L. Samson, Band 1, Philosophische Schriften I (1925-1933), Frankfurt a.M. 1978, S. 113-380.

<sup>46</sup> A. Gehlen: *Vom Wesen der Erfahrung*, in: "Arnold Gehlen-Gesamtausgabe" 1983, S. 10.

<sup>47</sup> A. Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, in: "Arnold Gehlen-Gesamtausgabe", hg. von K.-S. Rehberg, Band 3, Frankfurt a.M. 1993.

wahrnehmend zu erfassen glauben, diese Aneignung ist, von der anderen Seite gesehen, Entwicklung unserer Handlungsmöglichkeiten, Aufbau von Leistungsfähigkeiten und Bereitschaften, die erst erworbene sind.<sup>48</sup>

Gehlen hat die Herdersche These vom Menschen als einem im Vergleich zu den Tieren mangelhaft ausgestatteten Lebewesen, die bei Herder ein Derivat der augustinischen Erbsündenlehre darstellt, mit der Freudschen Vorstellung von der Polyphonie ontogenetisch ursprünglicher Sinnlichkeit verbunden, die erst in der Körper- und Handlungserfahrung, in Senso-Motorik und Interaktion, einzelne Triebe und Triebchicksale erleidend und genießend, praktisch ausdifferenziert. Der Selbstaufbau menschlicher Erfahrungs- und Handlungskompetenzen in der Ontogenese ist gleichsam das Modellgeschehen für den Menschen als Produzenten seiner Kultur.<sup>49</sup>

Lernen tritt bei Lebewesen überall dort ein, wo Instinkte reduziert sind. Die Umweltgebundenheit des Tieres ist bei Gehlen Resultat seiner Instinktausstattung, und die Auseinandersetzung mit der Instinktlehre von Konrad Lorenz bis zur Ethologie von Eibl-Eibesfeld durchzieht das Gehlensche Werk. Mit der Reduktion von Instinkten gewinnt Umwelt Weltcharakter; sie erscheint als offenes Feld von Möglichkeiten, in denen Erfahrungen gemacht werden können. Die Fülle des für Menschen Wahrnehmbaren, die Reizüberflutung, wird aber – und darin zeigt sich Gehlen als Vorläufer systemtheoretischer Denkfiguren – über den Mechanismus der Symbolbildung reduziert. Symbole sind bei Gehlen zuerst abgekürzte Erfahrungen, mit denen ein Belangvolles vom Gewimmel der Eindrücke geschieden wird. Symbole entlasten die Wahrnehmung und bilden dadurch eine abgehobene Sphäre. In Gehlens Anthropologie ist die Instinktreduktion beim Menschen als Kern seiner mangelhaften Ausstattung Grund für die Konfrontation mit einer Weltfülle und für die Not des Lernens. Zugleich lässt die Instinktreduktion innere Antriebsenergie ungebunden und unkodiert. Was zu tun ist, steht nicht fest, aber Menschen können alle möglichen Handlungen libidinös besetzen. So können sie auch die erfahrungsabkürzenden, wahrnehmungsentlastenden Symbole, seien es nun phantasierte Gestalten, diskriminierte Bewegungen, Lautfolgen, Handzeichen, Worte und Sätze mit antriebsüberschüssiger Triebenergie besetzen und z.B. fernab vom wirklichen Leben Philosophie betreiben.

Die Instinktreduktion hat auch zur Folge, dass zwischen Antriebsstruktur und erworbenen Lebensführungstechniken ein Leerraum liegt, ein Hiatus, der mehrseitige Verbindungen ermöglicht. So handeln wir, weil wir ein Bedürfnis haben, es gilt aber auch, wir haben ein Bedürfnis, weil wir so oder so gehandelt haben. Handlungen werden in den Formen der Kultur abhängig von der Antriebsstruktur. Bedürfnisbefriedigungen können aufgeschoben werden und der Aufschub selbst kann wiederum ein Bedürfnis werden. Dies wird deutlich im Phänomen der Routine: sie kann weiterlaufen, auch wenn der Motivationsgrund erloschen ist, und sie kann selbst Motivation generieren.

Man kann daher auch sagen, es besteht gar keine objektive Grenze zwischen Antrieben und Gewohnheiten, zwischen primären und sekundären Bedürfnissen, sondern dieser Unterschied, wo er je auftritt, wird vom Menschen *selbst gemacht*, oder umgekehrt: er gestattet es, daß bestimmte Bedürfnisse in ihm sich umsetzen und sich durch ihn in der Welt ausbreiten, bis sie Interessen an ganz speziellen, auf einzelne Tatsachen gehende Handlungen sind. Es ist, anders

---

<sup>48</sup> Gehlen 1983b, S. 12.

<sup>49</sup> Dieses Motiv hat Günter Dux zur Begründung seiner Historisch-genetischen Theorie ausgebaut. Vgl. G. Dux: Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte, Frankfurt a.M. 1982.

gesagt, für ein handelndes und damit der grenzenlosen Zufälligkeit der Wirklichkeit ausgesetztes Wesen wichtig, dass auch noch die speziellsten Fähigkeiten zu Bedürfnissen werden können und deshalb 'mit Interesse' getan werden.<sup>50</sup>

Der Hiatus ist die Bedingung dafür, dass bedürfniskoppelte gesellschaftliche Funktionssysteme entstehen können, die sich durch Dauerhandlungen reproduzieren.

Die Handlungen müssen also 'abhängbar' sein von den Antrieben, es muß ein Hiatus geschaffen werden, denn die ersteren brauchen ihre Zeiten und Gelegenheiten, um sachgemäß, überlegt, verbesserbar und wiederholbar sein zu können. Dieser Prozeß der Vermittlung, in dem die Handlungen sich natürlich auch gegenseitig verflechten, ist unbegrenzt und kann sich ins Unübersehbare ausbreiten, vermannigfaltigen: welche der täglichen Handlungen eines Monteurs oder Buchhalters dient eigentlich noch der unmittelbaren Beschaffung von Dingen, die zur Befriedigung der Lebensbedürfnisse dienen? Die Indirektheit der Lebensfristung ist im modernen Kultursystem zu einer ungeheuren Apparatur ausgewachsen, in der doch alle ihr Leben finden und in der jeder kleinste Baustein eine Tat der sachlich disziplinierten Arbeit ist, so daß ein jedes Attentat auf die Grundlagen dieses Systems verhindert werden muß, und bestände es nur in der Senkung des Niveaus an sachhingegenem Wissen und Forschung, von dem es lebt, durch romantisches Gerede.<sup>51</sup>

Kultur ist bei Gehlen dementsprechend ein Gefüge aus Institutionen, die garantieren sollen, dass die menschlichen Antriebe so an die Welt verteilt werden und sich zu Dauerinteressen stabilisieren können, dass das Mängelwesen Mensch sein riskantes Leben führen kann. Der kulturgeformte menschliche Charakter ist dabei analog zur "vegetativen ordo"<sup>52</sup> gebaut, von deren Funktionieren der Körper abhängig ist. Zum Charakter gehören die eingeschliffenen Gewohnheiten, das Reagieren und Funktionieren in Situationen als ein erworbenes Handlungsgefüge. Der Mensch hat "die Gewohnheit, Gewohnheiten anzunehmen".<sup>53</sup> Dem Charakter korrespondiert bei Gehlen die kollektive Ebene der Zucht, die in der ersten Fassung unter der Überschrift "oberste Führungssysteme" abgehandelt wird. Zu den obersten Führungssystemen gehören die Weltanschauungen, die einen abschließenden Deutungszusammenhang der Welt liefern, "autoritäre Charakterbildung, Haltungszucht und Sittennormierung" formieren und Trost angesichts der Tatsachen der Ohnmacht, des Misserfolgs, des Todes und des Leides spenden. Und in den Weltanschauungen liegen die kollektiven "Zuchtbilder" vor; die obersten Führungssysteme sind, "da die Aufgabe, das Leben durchzuhalten, die elementare 'Belastung' des Menschen ist, kurz gesagt die Formen, *in denen eine Gemeinschaft sich feststellt und im Dasein hält*, denn für ein Volk ist, wie die Geschichte zeigt, die Existenz durchzuhalten, der allererste Sinn des Daseins."<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> Gehlen 1993, S. 397 f. Der letzte Halbsatz korrigiert Rothacker. "Interesse" ist kulturpolitisch bei Rothacker Startpunkt für den kulturellen Glanz, den Menschen ihren Hervorbringungen geben, biopolitisch bei Gehlen ist "Interesse" eine funktionale Ersatzbildung zum Überleben.

<sup>51</sup> ebd. S. 396 f.

<sup>52</sup> A. Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 2. Auflage, Berlin, 1941, S. 49. bzw. Gehlen 1993, S. 63

<sup>53</sup> Gehlen 1941, S. 433., bzw. Gehlen 1993, S. 444.

<sup>54</sup> Gehlen 1941, S. 450., bzw.: Gehlen 1993, S. 717. Nach 1945 hat Gehlen in der 1950 umgearbeiteten Fassung die expliziten Verweise auf die nationalsozialistische Politik gestrichen und seine Institutionenlehre für den Parlamentarismus geöffnet, indem er auf "eine direkte Beziehung dieser Führungssysteme (der 1. Auflage, W.E.) auf die biologische Konstitution des Menschen (auch im weiteren Sinne des Wortes)"

## VI.

Dass das Schicksal der Philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert auf das engste mit den politischen Katastrophen und dem Elend der deutschen Ideologien verbunden ist, macht die Auseinandersetzung mit den vorgestellten Autoren sicherlich auch zu einem lohnenden Exerzium der Vergangenheitsbewältigung. Zum Schluss dieses Versuchs einer heuristischen Ordnung der Fragestellungen Schelers, Plessners, Rothackers und Gehlens ist festzuhalten, dass das gemeinsame Programm, zwischen naturalistischer Kulturverachtung und kulturalistischer Naturverachtung Denkwege zu bahnen, in jeder der vier Ausprägungen von unverminderter Aktualität ist. In den Debatten um Organismus und Hirn steht die Schelersche Personalität, das Phänomen des Psychismus und die *logique du cœur*, als anthropologische Innenpolitik erneut zur Verhandlung. Im Fraglichwerden der Grenzen des Sozialen, angesichts der Vermehrung nicht-menschlicher Aktanten und der Antizipation von Cyborgs aller Art, gewinnt die Plessnersche exzentrische Position als anthropologische Außenpolitik erneut an Bedeutung. In den Auseinandersetzungen um den 'Kampf der Kulturen' in Globalisierungsprozessen verdienen Rothackers Begründungen des Zusammenhangs von Welt/Umwelt und Lebensstil als anthropologische Kulturpolitik neu gelesen zu werden. Schließlich ist mit der Frage nach der Technisierung und der Funktionalisierung der Gattungsproduktion das Gehlensche Thema, die urmenschliche Konstitution in der Spätkultur auch leben zu können und eine anthropologische Biopolitik zu verantworten, unvermindert aktuell. Insofern kann dieser Beitrag auch als einer gelesen werden, der die hastig geführte Sloterdijk-Debatte am Ende des Jahrhunderts weiterführt.<sup>55</sup>

## Literatur

- Clauß, L.F. 1923: Die nordische Seele, Halle.
- Dux, G. 1982: Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte, Frankfurt a. M.
- Eßbach, W. 1982: Gegenzüge, Frankfurt a. M.
- 1989: Die exzentrische Position des Menschen, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 139, März 1989, S. 143-151.
- 1994: Der Mittelpunkt außerhalb. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie, in: G. Dux und U. Wenzel (Hrsg.): Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes, Frankfurt a. M., S. 15-44.
- Fischer, J. 2000: Philosophische Anthropologie - eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, Freiburg.
- Gehlen, A. 1978: Wirklicher und unwirklicher Geist (zuerst: 1931), in: "Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe", hg. von L. Samson, Band 1, Philosophische Schriften I (1925-1933), Frankfurt a. M., S. 113-380
- 1983a: Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers (zuerst: 1975), in: "Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe", hg. von K.-S. Rehberg, Bd. 4, Philosophische Anthropologie und Handlungslehre, Frankfurt a. M.

---

verzichtet und Sprache, Interaktion und Religion eine größere Bedeutung für die Institutionenlehre zumißt. A. Gehlen: Der Mensch und seine Stellung in der Welt, 12. Auflage, Wiesbaden, 1986, S.383., bzw. Gehlen 1993, S.454.

<sup>55</sup> P. Sloterdijk: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus - die Elmauer Rede, in: Die Zeit, Nr. 38 vom 16. September 1999, S. 15 f., sowie: Die Kritische Theorie ist tot. Peter Sloterdijk schreibt an Thomas Assheuer und Jürgen Habermas, in: Die Zeit, Nr. 37 vom 9. September 1999, S. 35 f.



- 1983b: Vom Wesen der Erfahrung (zuerst: 1936), in: "Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe, hg. von K.-S. Rehberg, Band 4, Philosophische Anthropologie und Handlungslehre, Frankfurt a. M.
- 1993: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (zuerst: 1940), in: "Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe", hg. von K.-S. Rehberg, Band 3, Frankfurt a. M.
- Habermas, J. 1968: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M.
- Keller, T. 1994: Der dritte Weg: die personalistische Anthropologie Schelers, in: Gangl, M., Raulet (Hrsg.): Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage, Frankfurt a. M., New York, Paris, 1994, S. 81-95.
- Keller, T. 2001: Deutsch-französische 'Dritte-Wege-Diskurse' in der Zwischenkriegszeit, München.
- Latour, B. 1995: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Berlin (zuerst: 1991).
- Lipschütz, A. 1915: Allgemeine Physiologie des Todes, Braunschweig 1915.
- Mader, W. 1980: Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek
- Plessner, H. 1956: Artikel: Scheler, Max, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Stuttgart, Tübingen, Göttingen 1956, S. 115-117.
- 1981a: Die Stufen des Organischen und der Mensch (zuerst: 1928), in: ders.: Gesammelte Schriften 4, Frankfurt a. M.
- 1981b: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (zuerst: 1924), in: ders.: Gesammelte Schriften 5, Frankfurt a. M., S. 11-133.
- Rickert, H. 1921a: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 4. Auflage, Tübingen.
- 1921b: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 3. Aufl., Tübingen.
- Rothacker, E. 1926: Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, in: Handbuch der Philosophie, hg. von A. Baeumler und M. Schröter, Abt. 2, Beitrag C, München, Berlin
- 1932: Überbau und Unterbau, Theorie und Praxis. Ein Vortrag, in: Schmöllers Jahrbuch, Jahrgang 56, S. 1-16.
- 1934a: Kulturen als Lebensstile, in: Zeitschrift für deutsche Bildung 10, S. 177-182.
- 1934b: Geschichtsphilosophie, in: Handbuch der Philosophie, hg. von A. Baeumler und M. Schröter, Abt. 4, Teil F.
- 1942: Probleme der Kulturanthropologie, Stuttgart, Berlin.
- 1949: Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit, Bonn 1949.
- Schelsky, H. 1963: Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen, Reinbek
- 1975: Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen.
- Scheler, M. 1928: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt
- 1971: Die transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung der philosophischen Methodik (zuerst 1899), in: ders. Gesammelte Werke, Band 1, Frühe Schriften, hg. von Maria Scheler und Manfred Frings, Bern, München..
- 1987a: Umschwung im Menschen. 'Geist' des Menschen (zuerst: 1922), in: ders.: Schriften aus dem Nachlaß, Band 3, Philosophische Anthropologie, hg. von M. Frings, Bonn.
- 1987b: Das Wesen des Todes (zuerst: 1923/24), in: ders.: Schriften aus dem Nachlaß, Band 3, Philosophische Anthropologie, hg. von M. Frings, Bonn.
- Serres, M. 1987: Der Parasit, Frankfurt a. M.

- Sloterdijk, P. 1999: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus – die Elmauer Rede, in: Die Zeit Nr. 38 vom 16. September.
- 1999: Die Kritische Theorie ist tot. Peter Sloterdijk schreibt an Thomas Assheuer und Jürgen Habermas, in: Die Zeit Nr. 37 vom 9. September.
- v. Uexküll, J. 1909: Umwelt und Innenwelt der Tiere, zweite verm. und verb. Auflage, Berlin.
- 1928: Theoretische Biologie, Berlin
- 1940: Bedeutungslehre, Leipzig
- v. Uexküll, J. 1956: Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer u. Kriszat, G. Welten, Hamburg.

\*

**Erstpublikation in: Justin Stagl und Wolfgang Reinhard (Hrsg.): Grenzen des Menschseins. Probleme einer Definition des Menschen. Wien – Köln – Weimar: Böhlau 2005. S. 325-329. Wiederveröffentlicht mit freundlicher Genehmigung des Verlages.**