

PHILOKLES

Zeitschrift für populäre Philosophie – Heft 1/2 2005 (Sonderheft Nr. 2)



Frank Kannetzky / Henning Tegtmeier (Hg.)

**Zwischen Führerkult und Mängelwesen
Zur Aktualität Arnold Gehlens**

ISSN: 1437-806X – Schutzgebühr: € 7,50

Vorwort

Arnold Gehlen ist, wo sein Werk gegenwärtig nicht gänzlich ignoriert wird, umstritten wie kaum ein zweiter. Anlass dazu geben sowohl seine Biographie als auch sein Werk. In diesem Jahr wäre er 100 Jahre alt geworden.¹ Gehlen ist am 29. Januar 1904 in Leipzig geboren, er hat hier studiert, promoviert, habilitiert und 1934 seinen ersten Lehrstuhl für Philosophie bekommen, den er bis 1937 innehatte. Dadurch wurde er, gewollt oder nicht, zum Profiteur der „Gleichschaltung“. Sein Vorgänger auf dem Lehrstuhl und zugleich sein akademischer Lehrer Hans Driesch wurde wegen politischer Unzuverlässigkeit entlassen. (Dass die Sachlage allerdings etwas komplizierter ist, als der erste Anschein nahelegt, stellt Karl-Siegbert Rehberg im Gespräch mit Philokles klar, auch mit Blick auf die Motive und Quellen sowohl der Gehlenschen Theorie als auch seiner Haltung zum NS.) Der erste Eindruck wird aber noch verstärkt durch Gehlens Engagement in der NSDAP (Eintritt im Mai 1933, „Zellenleiter“, „Nationalsozialistischer Dozentenbund“ etc.)

¹ Dieses Heft des *Philokles* ist aus dem des Symposium „Zwischen Führerkult und Mängelwesen. Zur Aktualität Arnold Gehlens“ hervorgegangen, welches anlässlich des 100. Geburtstags Gehlens vom Ethos e.V. in Zusammenarbeit mit dem Institut für Philosophie der Universität Leipzig ausgerichtet wurde.

und sein Projekt einer „Philosophie des Nationalsozialismus“. Zwar ließ dieses Engagement schnell nach. 1938 erhielt er den renommierten Kant-Lehrstuhl in Königsberg; sein dort verfasstes Hauptwerk „Der Mensch“ jedenfalls ist mit Blick auf den NS-Staat in seiner Substanz ambivalent, wenn nicht sogar distanziert: Rassismen sind ihm fremd, denn mit Blick auf ihre Funktionen für die Kompensation des Mangels an spezifischer biologischer Anpassung und die Bewältigung des Lebens durch das Mängelwesen Mensch ist jede Kultur gleichwertig, der Mensch ist gerade deshalb nicht „rassisch“ bestimmt, sondern durch seine „zweite Natur“. Imponiert ihm einerseits ein starker Staat, so wird doch andererseits implizit der Führerkult und die Zerschlagung des Systems der Institutionen und Autoritäten des bürgerlichen Staates durch die Nazis kritisiert. Dennoch fand Gehlen es nötig, sein Buch in späteren Ausgaben zu „entnazifizieren“ – das Führer-Gefolgschafts-Prinzip (die „Theorie oberster Führungssysteme“) verdankte sich wohl eher Rücksichten als Einsichten. Wie dem auch sei, nach dem Krieg wurde Gehlen im Entnazifizierungsverfahren zunächst als „Mitläufer“ eingestuft, 1948 allerdings, nicht zuletzt aufgrund der Fürsprache von Nicolai Hartmann, rehabilitiert. Gehlen selbst hat sich nie zu seiner

Rolle im NS-Staat geäußert.

Gerade daran entfaltete sich aber die Auseinandersetzung mit den Positionen Gehlens, die häufig unter den Generalverdacht eines rigiden Konservatismus des autoritären Staates gestellt wurden. Gehlen selbst provozierte diese Anfeindungen und auch den Beifall von der falschen Seite, etwa indem er öffentlich gegen die 68er und ihren Sturm auf die Institutionen zu Felde zog, indem er die Niederschlagung des Prager Frühlings für legitim erklärte (und sich zugleich auf der Rechten Feinde machte, indem er die Sowjetunion als Staat starker Institutionen lobte), indem er immer wieder gegen die „humanitaristische“ (d.h. gegen die universalistische) Moral als staatszersetzend argumentierte, die meinungsbildende Macht der Intellektuellen in der Gesellschaft für gemeingefährlich und deren „Dauerreflexion“, d.h. die Trennung von Denken, Handeln und Übernahme von Verantwortung zu einer wesentlichen Ursache des Zerfalls der Institutionen erklärte. Da sich Gehlen nicht scheute, zu politischen Zeitfragen Stellung zu nehmen, droht die philosophische Würdigung und Kritik seines Werkes und damit auch sein philosophisches Anliegen hinter der eher politisch motivierten Kritik zu verschwinden. Rehberg sieht denn auch eine der wesentlichen Ursachen dafür, dass Gehlen heute ein kaum noch diskutierter Autor ist, in dessen eigenem Auftreten als politi-

scher Publizist und akademischer Lehrer, insbesondere in seiner Weigerung, sich der eigenen Nazi-Vergangenheit öffentlich zu stellen. Ebenso betont Rehberg jedoch, dass als Folge der Stigmatisierung Gehlens auch interessante und z.T. hochaktuelle Thesen und Forschungsansätze seiner Anthropologie unbeachtet bleiben. Dazu trage auch bei, dass prominente Kritiker Gehlens wie z.B. Habermas diese Ansätze zwar diskutieren, dabei aber Gehlens (Mit-)Urheberschaft nicht offen benennen und anerkennen.

Neben der Benennung Gehlenscher Positionen und ihrer Überschneidungen mit Gedanken etwa aus dem Umfeld der Frankfurter Schule oder der Systemtheorie – die Rehberg in großer Klarheit herausarbeitet – wäre nach der Berechtigung sowohl der Ignoranz gegenüber Gehlen als auch der Kritik an Gehlen zu fragen.

Aus der Perspektive seiner Werke scheint Gehlen in manchen Fragen heilsichtiger zu sein als seine Kritiker, etwa in der Frage nach der nichtlegitimierten politischen Macht im Staat. Auch wenn Gehlen selbst diese Kritik recht einseitig adressierte, so bleibt doch zu klären, ob sie in ihrer Struktur nicht wesentliche Punkte moderner Gesellschaftskritik erfasst. Zudem wäre nach dem systematischen Zusammenhang von philosophischer Position und politischer Stellungnahme zu suchen, ohne hier Kurzschlüsse zu produzieren.

Wir meinen, dass Gehlens Denken, insbesondere seine Institutionenlehre und seine Theorie der Handlung (die keinesfalls mit der neueren Handlungstheorie zu verwechseln ist), auch und gerade mit Blick auf wichtige philosophische Debatten in hohem Maße aktuell ist.

Die Institutionenlehre und die ihr zugrundeliegende Anthropologie wird als Kern des konservativen Denkens betrachtet, und Gehlen selbst sieht die Geschichte v.a. als Verfallsgeschichte von Institutionen. Die Frage ist aber, ob diese Sichtweise notwendig mit den Aspekten der Institutionenlehre verknüpft ist, die Antworten auf die Frage nach der Struktur und Stabilität von Gesellschaften geben (Stichworte: Hintergrundbefriedigung, Entlastung). Ein Grundmotiv Gehlens ist die Klage über die moderne, reflektierende und die Autorität von Institutionen zersetzende Subjektivität. Aber wäre es nicht möglich, die Reflexion selbst zu institutionalisieren? Ist sie, etwa im Mediengeschäft, nicht längst zu einer stabilisierenden Institution geworden, allgemein eine Bedingung der bürgerlichen Gesellschaft? Oder gibt es, wie wiederum das Beispiel der Medien zeigen mag, im Gegenteil die Möglichkeit destabilisierender Institutionen? Was ist mit dem institutionalisierten Wandel der Gesellschaft selbst? Generell stellt sich damit die Frage nach der Möglichkeit des Neuen (oder auch: des Fortschritts) im Rahmen der Position

Gehlens. Gehlen beschreibt die moderne („bloße“) Subjektivität als isolierte, nur um sich selbst kreisende Individualität, als Trennung von Denken („Dauerreflexion“, Meinung) und Handeln, als Verlust von Realitätsbezug und Verantwortung zugunsten der Produktion von Meinungen und idiosynkratischen Äußerungen von Subjektivität („ephemere Überschussproduktion“), was sich zugleich in einer moralisierenden Haltung gegenüber den Institutionen der Gesellschaft, insbesondere dem Staat, manifestiert und deren Zerfall bewirkt („Hypermoral“). Demgegenüber bestimmt Gehlen Subjektivität überhaupt in erster Linie über die Aneignung von Kultur und Handlungsformen im Rahmen von Institutionen. Erst diese verschaffen Freiräume des Handelns, denn ganz bei sich selbst sei der Mensch erst in der selbstvergessenen Hinwendung zum Handlungsgegenstand, also gerade in der Abstraktion von rein subjektiven Beweggründen und in der Bindung an die Regeln der Institutionen, die ihrerseits einen Überschuss an Handlungsmöglichkeiten produzierten. Die Frage nach Selbstverwirklichung und individueller Freiheit stellt sich bei Gehlen daher nicht als Problem der Überwindung von institutionell gesetzten Grenzen, sondern die Institutionen selbst sind die Bedingung der Möglichkeit von Authentizität und Freiheit. Wieder stellt sich hier die Frage, inwiefern Institutionen neue Handlungsmög-

lichkeiten schaffen oder sichern, ob und wie sie die Gewinne aus freier Tätigkeit integrieren können, oder ob diese notwendig zum Zerfall der Institutionen führen müssen und damit längst bewältigte Existenzrisiken aktualisiert werden. Brisant wird diese Frage insbesondere mit Blick auf das Verhältnis von Staat, Ökonomie und Freiheit. Es gibt gute Gründe, mit Gehlen gegen die Einseitigkeit eines liberalen, bloß individualistischen Freiheitsbegriffs zu opponieren und die Gefahr der Bedrohung der Freiheit durch außerstaatliche Gewalten sowie die Idee, der Staat selbst sei ein wichtiger Garant von Freiheiten, anzuerkennen. Ist Gehlens Werk am Ende als eine Philosophie der Freiheit in der Tradition der klassischen deutschen Philosophie aufzufassen?

Immerhin ist – neben dem Begriff der Institution – vor allem der Begriff der Handlung geeignet, Gehlens Anthropologie und Sozialphilosophie zu erschließen. Das betont auch Patrick Wöhrle in seinem Beitrag, in dem er die Wendungen des Gehlenschen Handlungsbegriffs und dessen – nicht unproblematisches – Verhältnis zur Institutionenlehre nachvollzieht und diskutiert. In gewisser Spannung zu den Gehlenschen dogmatischen Verhärtungen der Institutionenlehre ist der Mensch bei Gehlen nämlich vor allem als *handelndes* Wesen bestimmt, wobei die (menschliche) Handlung kategorial von (animalischen) Verhalten zu un-

terscheiden ist: Es ist die Handlung, die in Gehlens Entwurf die sensorischen, motivationalen, kognitiven, symbolischen u.a. Qualitäten des Menschen als deren „Vollzugsgesetz“ verknüpft und zugleich in ihrer Spezifik erst hervorbringt – auch und gerade die der Bedürfnisse, die üblicherweise als rein biologisch fundiert gedeutet werden. Jede Handlungstheorie, die in der Handlung nichts als intelligentes (oder intentionales, instrumentelles oder reflektiertes etc.) Verhalten im Dienste der Bedürfniserfüllung erblickt, die Handlung also im Grunde als animalisches Verhalten ‚plus‘ einen spezifisch menschlichen Faktor, etwa in Form des Zweck-Mittel-Schemas oder entsprechender Nutzenkalküle, auffasst, greift aus dieser Perspektive systematisch zu kurz und verfehlt die Kategorie der Handlung und damit die Konstitution des Menschen. Mit Blick auf Schwierigkeiten der neueren, individualistischen Theorien des Handelns und der Intentionalität scheinen Gehlens handlungstheoretische Einsichten daher dem gegenwärtigen Mainstream der Handlungstheorie an Problembewusstsein und Reflexionstiefe weit überlegen zu sein. Dies betrifft etwa die Handlungserklärung, die, zumindest nach Gehlen, in ihrer zweckrationalen Variante nicht nur verkürzt, sondern schlicht falsch ist, aber auch die Frage der Möglichkeit des Handlungsverstehens: Handlungsmotive gibt es im gemeinsa-

men institutionellen Rahmen, wir verstehen sie und können sie weitgehend vorhersehen aufgrund geteilter Handlungsformen. Gerade dieser Zug sichert Gehlens Anthropologie gegen oberflächliche Naturalismusvorwürfe und macht zugleich seine starke und lebenslange Affinität zum Amerikanischen Pragmatismus verständlich. Die institutionellen Voraussetzungen individuellen Handelns sieht Gehlen allerdings deutlicher, auch wenn hier im Laufe seiner Denkentwicklung zum Teil erhebliche Verschiebungen und, wie Wöhrlé zeigt, Dogmatisierungen mit Blick auf deren Normgeltung festzustellen sind. Als Kritiker des Pragmatismus wird er noch immer unterschätzt. Umgekehrt lässt sich aber auch zeigen, dass er selbst einige grundlegende Einsichten des Pragmatismus bezüglich der Möglichkeit offener Weiterentwicklung von Institutionen nicht ernst genug genommen hat.

Wie Frank Kannetzky in seinem Beitrag zu zeigen unternimmt, finden sich möglicherweise in Gehlens eigenem Denken Material und Ansätze zu einer Überwindung bestimmter Einseitigkeiten und Dogmatismen seiner offiziellen Institutionenlehre. Erweist sich diese Vermutung, an die sich eine Neubewertung von Gehlens Kritik an der neuzeitlichen Subjektivität anschließen müsste, als zutreffend, dann könnten auch die Fragen nach Individualität, Authentizität und Personalität im Anschluss an Gehlen neu gestellt

werden. Immerhin wäre es möglich, dass Gehlens Verdikt nicht die Individualisierung als solche betrifft, sondern eher deren falsches Verständnis. Mit und gegen Gehlen erprobt Kannetzky den Gedanken, dass Subjektivität ihrerseits als moderne Institution aufzufassen sein könnte, so dass in der Moderne auch Reflexion und Kritik eine institutionalisierte Gestalt besitzen. Eine solche Liberalisierung der Institutionenlehre würde diese nicht etwa schwächen, sondern ihr kritisches Potential stärken. Sie wäre zugleich die Vollendung seiner kulturalistischen Anthropologie, deren Überlegenheit gegenüber individualmentalistischen und sozialdeterministischen Theorien von Mensch, Person und Subjekt Kannetzky aufweisen möchte.

Auch im Zusammenhang der neueren Diskussionen um die Moral ist Gehlen in mehrfacher Hinsicht beachtenswert. Etwa könnte man dem Begriff der „natürlichen Moral“ und der „Tugend“ unter Bezug auf die „zweite Natur“ des Menschen im Rahmen der Institutionenlehre einen präziseren Sinn geben („Daseinswert“ und „Sollgeltung“ der Institutionen, insbesondere mit Blick auf die Kooperation), ohne über eine akulturelle und damit ahistorische Menschennatur spekulieren zu müssen. Vielmehr geht es um strukturelle Realbedingungen jedes moralischen Handelns und Entscheidens, die von *abstrakt*-universalen Normen nicht erfasst werden können.

Gehlens Kritik am „Humanitarismus“ und „Universalismus“ mag überzogen und methodisch inadäquat sein, und sie mag auf falschen Prämissen beruhen, aber sie scheint etwas Wichtiges zu erfassen, nämlich dass die Geltung moralischer Normen Anwendungsbedingungen hat und institutionell verankert sein muss. Natürlich bleibt dann trotzdem die Frage bestehen, ob dies beliebige moralische Normen zu reichsspezifischen Normen macht und damit deren Geltungsansprüche per se beschränkt (wie Gehlen meint) oder nicht; ob dies notwendig zu „hypertrophen“ Ansprüchen an die Institutionen der Gesellschaft führen muss oder nicht. Insbesondere im Zusammenhang mit einer „institutionellen“ Auffassung von Personalität und Subjektivität wäre so ein Universalismus möglich, der sich nicht auf die folgenlose Selbstbespiegelung der „schönen Seele“ im moralischen Urteil beschränkt.

Auch Christian Thies greift in seinem Beitrag Fragen der Moral bei Gehlen auf, wobei er sich v.a. auf dessen letzte große Schrift *Moral und Hypermoral* und die Theorie der „Sozialregulationen“ bezieht. Gerade hier wird ein Bruch, wenn nicht eine Revision in Gehlens Werk überdeutlich, die mit den eben vorgetragenen Überlegungen anscheinend nicht vereinbar ist. Im Kontext des vorliegenden Heftes verweist auch Thies' Text darauf, dass es Gehlens Werk selbst ist, welches zu Ambiva-

lenzen der Gehlenrezeption Anlass gibt. Denn Gehlen versucht in *Moral und Hypermoral*, die Normen und Regeln menschlichen Sozialverhaltens und sozialer Ordnungen, die bis dahin wesentlich in den Institutionen verortet wurden, auf letztlich biologische Wurzeln zurückzuführen. Die „praktische Vernunft“ als Vermögen des Perspektivenwechsels, der Reflexion und der Selbstbindung an Normen kommt unter diesen Wurzeln moralischen Handelns nicht vor, und entsprechend will Gehlen zeigen, dass ein Universalismus der Normen („Humanitarismus“) nicht bzw. nur als „hypertrophe“, von den biologischen Wurzeln losgelöste Moral möglich ist – und damit gegen die „erste“ Natur des Menschen steht: moralische Affekte, etwa des Wohlwollens und der Solidarität, könnten nicht beliebig über Gruppengrenzen ausgedehnt werden. Selbst wer diese Position nicht teilt, ist, so Thies, gut beraten, Gehlens Analysen der Sozialregulationen zur Kenntnis zu nehmen, wenn er verstehen möchte, was die Motive sind, sich für oder gegen aus moralphilosophischer Sicht begründete Normen zu entscheiden, auch wenn diese Begründungen bei Gehlen selbst keine Rolle spielen. Zumindest aber spricht die zeit- und kulturkritische Wendung Gehlens gegen den „Massenhedonismus“ und das als „Allgemeininteresse“ verbrämte komplementäre Machtstreben „der Intellektuellen“ wichtige Defizite einer

bloß formalen Universalisierung in der Morallehre an, die in einer von Gehlen favorisierten Institutionen- und Askese-Ethik wenigstens teilweise kompensiert werden könnten. So oder so – Gehlen steht noch immer quer zum Zeitgeist und erlaubt gerade deshalb einen kritischen Blick auf dessen Gewissheiten und Selbstverständlichkeiten.

Ein in der Literatur oft beiseitegestellter Dauergegenstand der Überlegungen Gehlens ist das ästhetische Weltverhältnis des Menschen. Die Frage ist, wie sich die prima facie als handlungslos konzipierte Rezeption von Kunst und die scheinbar völlig freie, nicht an starre Regeln gebundene Produktion von Kunst im anthropologischen Rahmen Gehlens darstellen lässt, wenn dieser doch gerade um die Kategorien der Handlung, der Institution und der Entlastung zentriert ist. Am Gegenstand Kunst bündeln sich daher die Schwierigkeiten des Gehlenschen Ansatzes mit Blick auf Subjektivität, Freiheit und Veränderung, und hier muss sich seine Tragfähigkeit erweisen. Es stellt sich daher die Frage, wieweit Gehlen die Phänomene der Kunst in seinen anthropologischen Ansatz integrieren kann, ohne in die Schönheits-Ästhetik des 19. Jahrhunderts zurückzufallen und damit die moderne, abstrakte Kunst zu ignorieren. Inwiefern Gehlen dies gelungen ist, diskutiert Michael Hog, womit die Frage aufgeworfen ist, ob Gehlens Auseinandersetzung mit

den Produkten der modernen Kunst ein neues Licht auf seine Anthropologie und deren Systematik wirft. Immerhin wäre es möglich, dass Gehlen hier, entlang der schon oben skizzierten systematischen Linien, seinen Konservatismus durchbricht, so dass gerade am scheinbaren Randthema Kunst die Potenzen der Gehlenschen Anthropologie sichtbar werden.

Dass die Gehlensche Institutionenlehre überraschenderweise auch für bestimmte Aspekte der gegenwärtigen Debatte um die politische und ökonomische Globalisierung fruchtbar gemacht werden kann, zeigt der Beitrag von Wolfgang Lutz. Dabei geht es ihm weniger um die dort vorgetragene Kritik eines universalistischen Moralverständnisses, sondern vielmehr darum, mit Gehlen auf eine wenig beachtete Grundvoraussetzung neuzeitlicher politischer Philosophie von Hobbes über Montesquieu und Kant bis hin zu Fichte und Hegel aufmerksam zu machen, nämlich die Territorialität des modernen Staates. Hobbes' und Montesquieus Staaten sind territorial begrenzt, und die Herrschaft der von ihnen entworfenen Institutionen endet an den Grenzen des Staatsgebiets. Es sind Institutionen für Staaten, die Nachbarstaaten haben. Jede unreflektierte Übertragung etwa des Montesquieschen Modells der Teilung staatlicher Macht auf überstaatliche Institutionen oder gar auf einen – viel-

leicht durchaus wünschenswerten – Weltstaat erweist sich somit als zumindest methodisch naiv. Genauso finden sich bei Gehlen aber starke institutionentheoretische Argumente gegen eine wildwüchsige, politisch nicht mehr begleitete und kontrollierte ökonomische Globalisierung.

Naturgemäß gibt es im vorliegenden Heft thematische Überschneidungen und gegensätzliche Deutungen, weil Gehlens Grundbegriffe, insbesondere Handlung und Institution, in ganz verschiedene Richtungen auf ihren Gehalt und ihr explanatorisches Potential hin untersucht

werden.

Soweit sich anhand der hier versammelten Texte aber eine Tendenz ausmachen lässt, ist Gehlens Anthropologie erstaunlich vital und mit Blick auf ihr systematisches Potential noch lang nicht ausgereizt. Die Texte dieses Heftes zeigen, dass sie nicht nur direkte Anchlüsse an moderne Debatten zulässt, sondern in diesen eine Position besetzt, die nicht ohne Verlust ignoriert werden kann.

Frank Kannetzky

Henning Tegtmeier

„Ordnung ist kein Gefängnis“ Zu Leben und Werk Arnold Gehlens

Karl-Siegbert Rehberg im Gespräch mit PHILOKLES

Karl-Siegbert Rehberg, geb. 1943, arbeitete nach dem Besuch der Volksschule als Buchhändler, Lokaljournalist, Mitarbeiter in der Wissenschaftlichen Abteilung des Deutschen Bundestages und Abgeordnetenassistent. Nach der Prüfung zur Zulassung zum Studium im Dezember 1968 begann er das Studium der Soziologie und Politischen Wissenschaft in Köln und Aachen, wo er 1973 mit einer Arbeit über Ansätze zu einer perspektivischen Soziologie der Institutionen bei A. Gehlen promovierte. Ab 1985 war er dann korporationsrechtliches Mitglied der Gruppe der Professoren an der Rheinisch-Westfälischen Hochschule Aachen. 1992 wurde Karl-Siegbert Rehberg als Gründungsprofessor für Soziologie und Inhaber des Lehrstuhls für Soziologische Theorie, Theoriegeschichte und Kulturosoziologie an die Technische Universität Dresden berufen. Seit 1999 Gastprofessor an der Facoltà di Sociologia der Università degli Studi di Trento. Erist Mitherausgeber des Jahrbuches für Soziologiegeschichte und seit 2003 Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Karl-Siegbert Rehberg veröffentlichte zahlreiche Schriften zur Philosophischen Anthropologie, zum Verhältnis von Anthropologie und Sozialtheorie, zur Institutionentheorie, insbesondere zu A. Gehlen (dessen Werke er seit 1977 in der Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe herausgibt), sowie zur Soziologie des 20. Jahrhunderts, speziell zur „Leipziger Schule“, zu M. Weber und N. Elias. In letzter Zeit befasst er sich wieder verstärkt mit Kulturosoziologie, speziell mit Kunst und Kunstproduktion in der DDR.

PHILOKLES: Herr Rehberg, gibt es eine Grunderfahrung, die Gehlens Anthropologie prägt?

Rehberg: Er selbst hat verschiedentlich sehr dezidiert gesagt, dass es die Unsicherheit der bürgerlichen Gesellschaft gewesen sei. Er hat es nicht so abstrakt ausgedrückt. Aber dass es die Unsicherheit der Verhältnisse war, die er als Entriegelung des Menschen, als Verrohung erlebt hat, mit allen Ressentimentbegriffen, die er da gebraucht; dass das eine Urerfah-

Urerfahrung in seiner Sozialisation in Leipzig war, daran ist kein Zweifel. Ich hab es einmal erlebt, dass er ganz böse wurde, als jemand sagte, die bürgerliche Gesellschaft sei doch bloß eine Sekuritätsgesellschaft gewesen, der es allein um die Sicherheit der Eliten gegangen sei und die Konflikte in die Sphäre außerhalb des Bürgertums verlagert habe. Das dachte er nicht. Im Gegenteil. Mir ist bisher bei meinen biographischen Forschungen nicht ganz klar geworden, wie genau das mit dem Verlag

des Vaters war. Der Gehlen-Verlag war ja in Leipzig niedergelassen. Es gibt sogar heute noch einen Nachfolger in Westdeutschland. Jedenfalls muss durch die persönliche Familienkonstellation, besonders nach dem Tod des Vaters, für ihn eine existentielle Unsicherheit von Anfang an da gewesen sein. Aber er hat das immer als generelle Erfahrung dargestellt, schon in seiner Schulzeit. Man bedenke, dass schon sein frühester Essay über Hofmannsthal sofort solche Motive aufnimmt. Als Selbstbeobachtung ist das für ihn ganz einleuchtend. Er fand sich in einer Klassengesellschaft, einer Konfliktgesellschaft, einer Gesellschaft, in der die bürgerlichen Werte anachronistisch wurden. Das ist ein für das beginnende Jahrhundert sehr wichtiger Hintergrund. Die Idee der Auflösung der Persönlichkeit, des Endes der großen Persönlichkeit findet man ja genauso bei Max Weber, bei Adorno – überall sehen wir das. Ich glaube, dass diese Grunderschütterung eine entscheidende Rolle spielte.

PHILOKLES: *An welche philosophischen und soziologischen Positionen hat Gehlen dann angeknüpft, um diese Erfahrung geistig zu bewältigen?*

Rehberg: Es ist ja eindeutig so, dass er erst einmal, bei Hans Driesch studierend, in einen frühen Kontakt mit der Biologie kommt, einer philoso-

phisch gewendeten Biologie, besonders in der Form des Vitalismus. Ansonsten interessieren ihn aber eher traditionelle Großautoren der deutschen Philosophie, besonders Fichte. Das hat dann auch eine politische Komponente. Fichtes nationale Ökonomie, seinen ‚nationalen Sozialismus‘ konnte man wunderbar verkaufen zur Förderung der eigenen Karriere. Gehlen hat die deutsche Philosophie in ihren wichtigsten Varianten sehr gründlich studiert und besonders zwei Momente, nämlich den Hegelianismus, aber auch – und das konnte man bei Driesch vermutlich gar nicht kennen lernen – den Existenzialismus. Prägend ist hier die Verknüpfung von Phänomenologie und Existenzialismus, die wir in einer erstaunlichen Verbindung in Marburg sehen. Das Grundmotiv ist: Man braucht eine existentielle Selbstversicherung. Die Dissertation hat er in ein paar Monaten geschrieben als eine, wie er sagte, Gelegenheitsarbeit, in der er noch einmal Drieschs System darstellt. Eine unoriginelle Arbeit, die lediglich zeigt, dass er mit der biologischen Philosophie vertraut ist. Dabei verwendet er allerdings den Fichteschen Begriff der „Setzung“. Die Habilitationsschrift ist dann ein erstaunliches Buch für einen jungen Mann mit dieser Selbstfindungs-, Selbstüberwindungs- und Selbstformierungs- idee, die sich da ausdrückt und die darauf hinausläuft, dass man eigentlich verloren ist vor

den eigenen existentiellen Wünschen, Bedürfnissen, Phantasmen und Handlungsunfähigkeiten. Daraus entwickelt sich schon eine Philosophie der Ordnung, mindestens des Ordners. Allerdings ist es hier noch ein unmittelbares, mit Momenten von Liebe und Sexualität durchsetztes Ich-Du-Verhältnis, welches die isolierte Individualität überwindet. Aber es gibt auch schon das Motiv der Sache, der Sachlichkeit, des Lernens der Gegebenheiten und Anforderungen der Gesellschaft, des sich Einspielens in die Sachnotwendigkeiten. Das Buch ist in einer für eine Habilschrift erstaunlichen Attitüde vorgetragen. Mit diesem fast expressiven Entwurf der Selbstprobleme der Person endet aber auch die phänomenologische Phase. Er geht über in die Hegelsche Phase, mit dem Willensfreiheitsbuch besonders und später dann mit der Institutionenlehre. Ich habe ja die These aufgestellt, dass das existentielle Moment dennoch sein ganzes Leben lang durchlaufend bleibt. Es geht immer wieder um die Selbstbegrenzung und die Selbstermutigung des Menschen, um den notwendigen Aktivismus, dieses Ausgehen aus dem, was er so hübsch die „Selbstverhangenheit“ nennt. Nur der Existenzialismus als *Konkurrenz*philosophie zur philosophischen Anthropologie, vor allem der poetisierende Existenzialismus bei Heidegger, war ihm absolut zuwider, weil er von Anfang an eine starke Wissenschaftsorientie-

rung hatte, vielleicht durch Driesch. Hier distanzierte er sich von der Bekanntheit der existentiellen Position. Später verabschiedet er sich auch vom Hegelschen Systemdenken mit einem, wie ich immer finde, schönen Wort: Das „Erfüllungsglück“ des systematischen Denkens besteht in der Befriedigung der Systemperfektion selbst. Man könnte heute Luhmann als einen Meister solcher elaborierter Gedankensysteme nennen. Wenn man es beherrscht, wird es aber langweilig. Gehlens Assistent Gotthard Günther, der später als Mathematiker und Logiker eine dreiwertige Logik entwickelt hat, für die sich dann auch Luhmann interessiert hat, sagte mir einmal, dass er es für einen absoluten Bruch im Gehlenschen Philosophieniveau gehalten habe, als Gehlen Hegel aufgab und zu dieser Anthropologie als einer empirischen Philosophie überging. Das wäre ein dritter Punkt. Hier wird Driesch wieder produktiv, aber nicht unmittelbar mit dem Vitalismus, sondern in der Verknüpfung von Lebenswissenschaften, vor allem der Biologie, mit der philosophischen Stabilisierungslehre. Aber die ersten beiden Phasen, Existenzialismus und Hegelianismus, sind enorm wichtig. Sein Ordnungsdenken bleibt durchaus hegelianisch, allerdings rechtshegelianisch, auf Ordnung setzend, nicht so sehr auf Freiheit und Glück. Auf der anderen Seite gibt es den starken Gedanken, dass der Mensch immer

existentiell gefährdet ist, dass man eine Anthropologie brauche, um die Gefährdung sowohl einschätzen als auch eindämmen zu können, während der Existenzialismus sich bloß auf die Existenzkategorien selbst verlasse und deswegen kein Verhältnis zur Realität des Menschen finde. Das ist der Hauptunterschied. Im Ganzen sind es ja doch Parallelprojekte.

PHILOKLES: *Mir scheint es da eine gewisse Spannung zu geben zwischen dem existenzialistischen, aktivistischen Moment und dem Ordnungsdenken.*

Rehberg: Nein, nein, die Ordnung muss man herstellen. Ich glaube nicht, dass das unbedingt eine Spannung ist. Schon bei Hegel ist ja die Ordnung nichts Gegebenes, sondern durch Arbeit und Umformung der Welt, durch Reflexion und Aneignung, durch alle Gefährdungen bis hin zur Entfremdung, hervorgebracht. Ganz ähnlich bei Fichte, wenn auch mit anderen Worten. Das ist eine Aktionstheorie der Veränderung der Welt, ganz entgegen der blöden Formel, bei Hegel käme alles aus dem Bewusstsein und bei Marx alles aus dem Sein. Das ist ja eine Supervereinfachung. In dem Sinne ist die Ordnungstheorie als Herstellungstheorie von Ordnung, basierend auf der Grunderfahrung der Unwahrscheinlichkeit von Ordnung (das Hobbes-Problem, das auch Par-

sons umtreibt, der für Gehlen allerdings ein Langweiler war) der entscheidende Punkt, der zwar für eine Spannung sorgt – alles ist voller Spannung im menschlichen Leben –, aber nicht für einen Widerspruch. Ordnung muss erzeugt werden. Man muss Stellung nehmen, sich aber auch unterordnen können. Das leitet auch seinen Nazi-Aktivismus: sich einordnen können in das große System. Heute kehrt im Ökonomismus dasselbe Muster wieder. Denken Sie an die gängigen Führungs- und Effizienzformeln. Auch Einordnung ist etwas Aktives. Im Faschismus, etwa bei Mussolini, werden ja Ordnung und Aktion in eins gesetzt. Ich glaube, das war sehr verführerisch für junge Leute, die intelligent waren, für Gehlen ganz besonders. Insofern sehe ich wohl eine Spannung, aber keine Unvereinbarkeit. Es ist vielmehr eine Fortsetzung des Problems: Wenn ich in mir selbst die Stabilität nicht finden kann, sondern nur die phantastische Ungewissheit, dann bedarf ich der Ordnung, um zum Beispiel etwas zu schreiben oder ein Interview zu machen, nicht wahr? Ein solches Ich braucht sie als eine relativ rigide, vorschreibende Ordnung und nicht als eine unverbindliche oder vorläufige.

PHILOKLES: *Dann muss man sich wohl von der Vorstellung eines individuellen, rein subjektiven Aktivismus lösen.*

Rehberg: Genau. Es geht erst ein-

mal um kollektiven Aktivismus. Es kann allerdings auch individueller sein. Gehlen war ja wenig kollektivistisch. Er hat nicht an der Jugendbewegung teilgenommen. Welche Rolle die für Freyer gespielt hat, hat ja Frau Üner sehr schön gezeigt.¹ Ich finde ihre Darstellung Freyers insgesamt zu exkulpierend, aber diesen Punkt hat sie gut herausgearbeitet. Freyer kommt aus der Jugendbewegung, Gehlen gar nicht. Gehlen ist in diesem Sinne Individualist, losgelöst, isoliert, hochmütig. Manche schildern ihn als jungen Dandy in Leipzig, der gegen die alten Professoren sein Junggenie ins Feld führt. Eigenheit führt aber nicht weit, wenn sie nicht eingebunden wird in eine Ordnung. Das hat ihn am Nationalsozialismus und Faschismus fasziniert. Das findet man auch, wenn man Freyers Buch über Machiavelli liest, diese Orientierung der Handlung auf einen großen Sinnzusammenhang. Daraus ergibt sich so eine Art Anschlussmotiv. Die Ordnung ist ja bei Gehlen überhaupt kein Hochsicherheitstrakt, nicht wahr? Stammheim ist keine Institution. Auch das KZ ist keine. Institutionen sind Ermöglichungsordnungen. Um der Sicherheit willen werden sie allerdings als rigide gedacht, was aus meiner Sicht ein Denkfehler ist. Aber die Ordnung ist kein Ge-

fängnis, sondern ein Ermöglichungsraum, in dem man mit Würde Pflichten suchen kann. Er zitiert ja die Goethesche Maxime des Dienenwollens.

PHILOKLES: *Die Jugendbewegungserfahrung trennt ihn ja auch ganz offensichtlich von Heidegger.*

Rehberg: Er hat auch keine Soldatenerfahrung. Jemand sagte mir einmal, er sei immer ein sehr schlechter Soldat gewesen, undiszipliniert. Im Krieg hat er sich dann zur Wehrmachtspychologie beurlauben lassen. Das ist eine Geschichte für sich; es würde zu weit gehen, das zu erzählen. Dort verlangt er jedoch beständig Freistellung, Bücher, eine Bibliothek, um seine Tätigkeit als Gelehrter fortsetzen zu können. Er kennt keinerlei kollektive Emphase, auch nicht in seiner Zeit bei der NSDAP. Er war ja zunächst in Böhmitz Kassierer für die NSDAP und dann, als Privatdozent, Dozentenbundführer, was schon bedeutsamer war. Es gibt aber keinerlei Zeugnisse, auch nicht von Dritten, von einem emphatischen, in der Gruppe zu sich kommenden jungen Mann, sondern mehr von einem, der auf die aus seiner Sicht richtigen Aktionskräfte setzt. Das kann in der Erinnerung natürlich überlagert oder verloren sein. Aber das Moment individualistischer Distanz spielte bei ihm immer eine Rolle, von Anfang an.

¹ Elfriede Üner: Soziologie als „geistige Bewegung“. Hans Freyers System der Soziologie und die „Leipziger Schule“, Weinheim 1992. [Anm. d. Red.]

PHILOKLES: *Nun haben sich ja die beiden Antipoden Gehlen und Heidegger nach dem Zweiten Weltkrieg in einer ähnlich schwierigen Lage befunden, oder nicht? Wie würden Sie diese Lage charakterisieren?*

Rehberg: Heidegger kehrt zum Katholizismus zurück, was Ott ja gut beschrieben hat.² Er findet einen *ordo* wieder, ganz ähnlich wie Carl Schmitt. Gehlen sieht dagegen nur das Zerschneiden der Ordnung. Für ihn war die Großordnung Deutschlands ein Fehlschlag, und danach gibt es keine Großordnungen mehr außer der von Fremdmächten, der Sowjetunion und der Vereinigten Staaten. In dem Sinne kann sich Heidegger auf einer existentiellen Ebene viel eher anpassen und ein Stichwortgeber für das Vergessen des Unheils werden als Gehlen. Gehlen hält das Unheil und seine Folgen aus und gerät deswegen in diese höhnische, zynische Differenz zur Bundesrepublik, die für ihn ein Staat *nach* der Macht, *nach* der Staatlichkeit ist, ein Sozialverein von CDU und SPD, das Ende der Staatlichkeit und damit auch das Ende der institutionellen Sicherheit. Nun kommen nämlich sämtliche Gruppen hoch, die ihre Bedürfnisse und Ideen anzumelden haben, bis zu den Frauen. Letztlich muss das aus seiner Sicht Aggressivität freisetzen,

siehe Studentenbewegung. Heidegger kehrte, wie viele Nazis, in den Schoß der Kirche zurück. Das war Gehlen versperrt, nicht weil er protestantisch war, sondern weil ihm jegliche metaphysisch-religiöse Motivation fehlte. Wiederum keine Kollektivität, auch da nicht, letztlich auch keine Institutionenbindung. Gehlen war viel a-institutioneller, als man meinen würde. Vielleicht brauchte er deswegen die Theorie der institutionellen Bindung. Nehmen Sie nur sein Verhältnis zur Universität. Er hatte einen Riesenerfolg als junger Mann. Er war Driesch-Nachfolger, und zwar *gegen* die Nazi-Regierung in Dresden. Das finde ich noch immer interessant. Als ich Gehlen kennen lernte, hatte ich fest geglaubt, er sei als Nazi-Favorit Nachfolger von Driesch geworden. Er selbst sprach darüber nicht, auch nicht, wenn ich ihn darauf anzusprechen versuchte. Dann habe ich in den Archiven gefunden, dass die NS-Regierung in Dresden gegen Gehlen war, weil sie einen Weltanschauungslehrstuhl wollte und weil er ihr zu philosophisch war. Die Universität setzte ihn dann durch, indem sie argumentierte: Gerade in „großer Zeit“ brauche man einen Philosophen von großer Brillanz. Wie das Universitäten eben machen: Die Erhaltung von Autonomie durch Anpassung. Gehlen macht also zunächst nicht als Nazi Karriere. Erst im nächsten Schritt wird er vom Reichsministerium für Volksbildung,

² Hugo Ott: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt/M.; New York ² 1992. [Anm. d. Red.]

Erziehung und Wissenschaft nach Königsberg versetzt und später nach Wien. Dahinter steckte allerdings wohl Gunther Ipsen, der ihn an beide Orte nachzog. Der war ein viel entschiedenerer Deutschnationaler und dann Nazi als Gehlen. Für einen jungen Mann war das ein enormer Aufstieg, sogar bis auf den Kant-Lehrstuhl in Königsberg, und dann, 1945, der völlige Abbruch. Zwar war er ganz schnell wieder Professor. Wundersamerweise ist der erste Professor für Soziologie in Deutschland nach dem Krieg Arnold Gehlen, und zwar an der von den Franzosen gegründeten Verwaltungshochschule in Speyer. Letztlich steht er aber doch im Schatten der großen akademischen Einrichtungen, an die er auch nicht mehr kommt. Er geht später an die Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen und agiert akademisch in einer Nebenrolle. Daher bedeutet ihm die Universität gar nicht viel, vielleicht auch vorher schon nicht. Er lehrte mit der Attitüde, dass ihn ohnehin niemand verstünde. Manchmal nimmt er sich ein paar Studenten heraus, von denen er meint, sie könnten vielleicht etwas kapieren. Er ist da ganz selektiv, und er empfindet keinerlei innere Verpflichtung, etwas für die Universität zu tun, was man bei ihm ja angesichts seiner Institutionenorientierung voraussetzen würde. Er hört auch sofort mit der Lehre auf, als es so weit ist, und kümmert sich kaum um die Nach-

folge, nachdem er Friedrich Jonas nicht durchsetzen konnte. Das zeigt, dass die Institutionentheorie mehr eine Kompensationstheorie für die eigene Individualität als eine verpflichtende Ordnungstheorie ist.

PHILOKLES: *Geht die Institutionenlehre am Ende eher auf Hobbessche Motive zurück?*

Rehberg: Ich finde das, ja. Bernard Willms hat mich dafür kritisiert, dass ich die Institutionenlehre als „Hobbismus“ bezeichnet habe. „Is-mus“ bezeichnet im Deutschen ja immer die Übertreibungsform. Aber das meine ich genau so. Das ist der Ansatz: Man muss über den Menschen eine Ordnung errichten, die gegen jeden Einspruch gesichert ist, und zwar als menschliches Werk. Sie muss nicht metaphysisch sein, kein *ordo*, aber sie muss gelten, als wäre sie ein Kosmos von Ordnung. Das ist genau Hobbes' Position. Die Konzeption ist ganz funktional; es geht um Sicherheit. Die Systeme treten ab, wenn sie die Sicherheit nicht garantieren können. Deswegen muss man nicht dem NS nachweinen, das tat Gehlen nicht. Das ist bei ihm ein reiner Hobbismus. Die Teleologie Hegels kommt gar nicht vor, und das, obwohl die Hegelsche Philosophie so prägend war. Auch sonstige Motive von Ziel- und Wertbindung kommen bei ihm gar nicht vor. Das ist eine ganz zugespitzte Theorie des Überlebens der Menschheit mit die-

ser anthropologischen Ausstattung. Vielleicht gibt es etwas andere Töne in der Kunsttheorie. Aber in der Sozialtheorie gibt es im Kern nur den Hobbismus.

PHILOKLES: *Ich frage deshalb, weil sich das später in Urmensch und Spätkultur doch ein bisschen anders liest. Da ist viel die Rede vom Eigenleben der Institutionen, die kulturelle Leistungen überhaupt erst ermöglichen.*

Rehberg: Genau.

PHILOKLES: *Das geht aber über die Hobbessche Konzeption ganz erheblich hinaus.*

Rehberg: Das glaube ich auch. Es ist ja ganz interessant zu sehen, dass die große teleologische Produktivitätstheorie der Ordnung à la Hegel und die aktivistische Ordnungsauffassung in Nationalsozialismus und Faschismus aus Gehlens Sicht in eine Sackgasse geraten sind. Schelsky und Gehlen gingen dann in diese, von mir bisher noch nicht identifizierte, Karlsruher Bibliothek, die die Alliierten mitgebracht haben und wo Schlüsselwerke der Sozial- und Kulturanthropologie, aber auch soziologische Werke aus den Vereinigten Staaten und in englischer Sprache verfügbar sind. Gehlen konnte nicht besonders gut Englisch, aber für einen deutschen Universitätslehrer der damaligen Zeit waren seine Kennt-

nisse gut, so hatte er sich in einem Lazarettlager der Amerikaner sofort als eine Art Supervisor für den Übersetzungsdienst betätigt. Dafür bekam er sogar für sein Entnazifizierungsverfahren ein kleines Belobigungsschreiben. Er hat auch Exzerpte in Englisch angefertigt, etwa von Mead. Und dann haben Schelsky und er, beide herausgefallen aus dem akademischen System, angefangen, amerikanische Soziologie zu lesen. Dabei vertiefte sich der Eindruck, dass es archaische Untergründe der kollektiven Herstellung von Ordnung in den rituellen Formen der frühen Gesellschaften gibt, im Totemismus zum Beispiel. Das war ja letztlich Durkheims Idee, aber Gehlen bekommt das nur vermittelt über andere Autoren mit. Das ist möglicherweise ein tieferes Verständnis von Ordnung als das immer noch rationale der Hobbesschen Lösung, die darauf hinausläuft, dass wir vernünftig genug sind, uns selbst zu begrenzen und Souveränität aufzugeben. Die tieferen, irrationalen und letztlich auch unwiderlegbaren Ordnungsgarantien liegen in dem Mechanismus, den uns die frühen Gesellschaften – vielleicht – zeigen. Gehlen liest Lévi-Strauss und kommt in Kontakt mit der Beschreibung von Verwandtschaftssystemen. Er hat dann ja selbst einen Aufsatz darüber geschrieben, der das adaptiert. Hier bekommen die Institutionen eine neue Festigung im kollektiven Ritus, in der nicht beabsichtig-

ten, nicht intendierbaren Rationalität. Daran kann später Luhmann anknüpfen. Luhmann ist ja in vielerlei Hinsicht ein Fortsetzer der Leipziger Schule. Er macht hier mit seiner Systemtheorie in genialer Weise weiter. Aber schon bei Gehlen wird umgeschaltet vom reinen Voluntarismus der Begründung von Ordnung, die ja ohnehin nie vertrags-theoretisch gefasst war – das war Gehlen stets zu rationalistisch –, zu einer kollektiven Tat, einem kollektiven Handeln. Das ist zwar auch eine Rechtfertigung für den untergegangenen Kollektivismus, aber das ist nicht wesentlich. Entscheidend ist, dass man jetzt die Eigengesetzlichkeit von Institutionen besser verstehen kann. Er spricht dann selbst in der Umarbeitung von *Der Mensch* 1950 von einem Kurzschluss, den er früher gemacht habe, weil er sofort von der Instabilität des Menschen auf das Ideative und die Stabilisierung gesprungen sei und nicht verstanden habe, was der Mechanismus von Ordnungen und Kategoriensystemen wie der Verwandtschaft sei. In diesem Sinne vertieft sich hier das Verständnis von Institutionen. Dann kommt er über die Technikargumente – von der Selbsttätigkeit von Werkzeugen bis zu den großen Ordnungen – zu einer eigenen Produktivitätstheorie. Die Schlüsselprobleme im Hobbesschen Ansatz sind die Neutralisierung des Staates und die Formierung der Gesellschaft. Hobbes ist ja viel individualistischer als

Gehlen. Bei ihm kann ja jeder tun, was er will, sogar gegen den Staat opponieren. Er darf es nur nicht zeigen und sich nicht erwischen lassen. Der Staat hat dagegen das Recht, seine Interessen durchzusetzen, weil es die gemeinsamen sind. Gehlen kann nun, und das ist das Witzige, mit amerikanischer Literatur eine andere Lösung anbieten. Plötzlich ist er Avantgardist in der deutschen Szene, was amerikanische Theorien betrifft. In sein Gutachten für Schelskys Bewerbung auf den Hamburger Lehrstuhl für Soziologie schreibt er ganz offen, dass Schelsky der einzige Mann ist, der amerikanische Theorien überhaupt kennt, und den müssten sie also nehmen.

PHILOKLES: *Ist das eigentlich in der bundesrepublikanischen Soziologie bemerkt worden, dass Gehlen eine Pionierrolle übernimmt?*

Rehberg: Das war der Nachkriegssoziologie zu unvertraut. Das war kein Thema für sie. Die engste Beziehung zu Gehlen hat ja noch Adorno. Ansonsten gab es die drei Zentren: Köln, wo König, aus dem Schweizer Exil kommend, ganz entschieden und bis an sein Lebensende gegen jegliche Kontinuitäten in den akademischen Einrichtungen war, und Gehlen war für ihn ein Musterfall von einem Nazi auf einem bundesrepublikanischen Lehrstuhl – man kann sagen, dass er ihn bis an sein Lebensende verfolgt hat. Ver-

bunden mit dieser wichtigen Richtung war die Empirie, der erfahrungswissenschaftliche Ansatz in der Soziologie und das Abstandnehmen von jeglichem philosophischen Moment, komme es aus Frankfurt, komme es aus der Gehlen-Richtung. Dann gibt es Schelsky, der sich in eine Art pragmatische Reformrichtung in der Bundesrepublik begibt. Er hätte ja Bundestagsabgeordneter der SPD ebenso gut sein können wie der CDU; beide Parteien haben ihm das auch angeboten. Das war für Gehlen schon etwas verdächtig, wie einer sich so gemein macht mit den neuen Verhältnissen. Und schließlich Frankfurt, wo die Unterschiede im Gestus und der politischen Ausrichtung riesig sind, aber die Gemeinsamkeiten, etwa bezüglich des Verfallsmotivs, der Dialektik der Aufklärung im besten Sinne, der kulturkritischen Skepsis und der Ablehnung der platten Marktverhältnisse eine Verbindung schaffen. Die jungen Leute in der Soziologie – M. Rainer Lepsius, Ralf Dahrendorf u.s.w., auch Schelsky mit den Überlegungen zur nivellierten Mittelstandsgesellschaft – sind dagegen fasziniert von Fragen der Wirtschaft, der Industrie, der neuen Industriearbeiterschaft, der empirischen Erforschung der Sozialstruktur der Nachkriegsgesellschaft, dass sie für die philosophische Grundlegung der Soziologie gar kein Interesse aufbringen. Sie haben Gehlens Ansatz deshalb nicht als Innovation für das

Fach aufgenommen. Das erschien doch eher als ein älteres Denken. Wir finden ja in dieser Zeit viele Geschichtstheoreme, etwa bei Jaspers oder Rüstow, und Gehlen scheint eher in diesen Rahmen zu passen, da auch hier eher noch ein universalhistorischer Rahmen für die Gesellschaftsanalyse gesucht wird, während die jungen Leute unmittelbar empirisch arbeiten. Gehlen selbst beschreibt die Soziologie jedoch als administrative Hilfswissenschaft, d.h. auch als empirisches Fach. Er wird bewusst gegen die Schulphilosophie Soziologe, gibt aber der Soziologie interessanterweise einen ganz beschränkten Raum, letztlich den Dahrendorf-Raum, könnte man sagen. Die Soziologie soll Sozialsysteme erforschen, aber große Theorie lässt sich da nicht mehr finden. Ich sage ja manchmal ironisch: Die Bundesrepublik war für ihn so heruntergekommen, dass es einer Wissenschaft wie der Soziologie bedurfte, um sie noch beschreiben zu können. Große Philosophie passte da nicht mehr, große Staatstheorie auch nicht. Insofern wurde Gehlens Ansatz nicht als Innovation wahrgenommen, obwohl er das faktisch war; z.B. ist Gehlen der erste deutsche Philosoph und Soziologe, der George Herbert Mead nicht nur positiv aufnimmt, sondern wirklich versteht und die Ähnlichkeit mit Motiven in seinem eigenen Werk erfasst. Meads große Karriere in Deutschland, einschließlich der Edi-

tionen, wird aber erst später mit Habermas einsetzen, der zwar von Rothacker kommt, diese Beziehung aber eher ins Dunkle zu setzen versucht. Da wird dann der basisdemokratische, aus dem amerikanischen Pragmatismus und der Reformbewegung stammende Mead rezipiert. Hans Joas etwa hat Gehlens innovative Leistung durchaus schon früh gesehen, und auch Habermas hat das nicht ganz geleugnet. Aber Gehlens Leistung war eben nicht durchschlagend.

PHILOKLES: *Nun ist Gehlen gerade durch Habermas' sehr aggressiv vorgetragene Kritik³ noch einmal ins Blickfeld der intellektuellen Öffentlichkeit gerückt worden. Der Habermassche Standardeinwand gegen die Institutionenlehre ist ja, dass Gehlens Institutionen rationalen Zugängen wie Rechtfertigung oder Kritik entzogen seien. Könnte es sein, dass dieses Urteil voreilig ist, wenn man an die vorhin schon angesprochenen Aspekte von Ur-mensch und Spätkultur denkt? Immerhin gibt es dort doch Formen der sozusagen kryptoteleologischen Rechtfertigung von Institutionen, oder nicht?*

Rehberg: Ich glaube, dass das so ist. Habermas selbst hat es ja zuge-

geben, indem er es nicht zugab, nämlich im zweiten Band der *Theorie des kommunikativen Handelns*. Da hat er ein Kapitel eingeschaltet, in dem es darum geht, wie eine Lücke im Ordnungsaufbau bei Mead nur durch Durkheim geschlossen werden könne, und zwar genau mit den Argumenten, die Gehlen in *Urmensch und Spätkultur* entfaltet hat. Das war eine Möglichkeit, Gehlen zu umgehen – er brauchte ihn gar nicht zu nennen – und mit Recht auf Durkheim zurückzugreifen, aber genau Gehlens Institutionenbegründung für das Problem einzusetzen, wie Geltung überhaupt möglich ist. Dass Geltungen, wenn sie dann möglich sind, der Begründung bedürfen, dass es ein normatives Moment der Analyse von Geltungen ist, dass man nach ihrer Begründung fragen kann, steht für Habermas außer Frage. Dann kann man mit Mead nach Formen der kritischen und demokratischen Ordnungsidee suchen. Aber die Grundfrage, wie Menschen überhaupt zur Anerkennung von Geltung kommen, kann man nicht mit Mead, sondern muss man mit Durkheim lösen. Das ist ein umfassendes Zugeständnis an die Position Gehlens, auch wenn Habermas das nicht gerne hört. Ich habe ihm das gesagt. Er behauptet, Gehlen sähe das gar nicht so, aber ich denke, es ist eindeutig, dass die Habermassche Position, so vernünftig sie ist, mit diesem Problem letztlich mit ihren eigenen theoretischen Mitteln nicht

³ J. Habermas: Nachgeahmte Substantialität, in: ders., Philosophisch-politische Profile, 3. erw. Aufl., Frankfurt a. M. 1981, S. 107-126. [Anm. d. Red.]

fertig geworden ist. Was die massive und sehr einseitige Kritik angeht, die Sie erwähnt haben, so ist sie ja durch ein einseitiges und aggressives Buch Gehlens ausgelöst worden, nämlich durch das misslungene *Moral und Hypermoral*. Ich hatte als Student einmal Gelegenheit, das in einem Seminarbeitrag in Gehlens Anwesenheit zu kritisieren. Er hat dann eine kleine Replik geschrieben und mir zugegeben, dass bei ihm der Staat nicht in seiner ihm möglichen Aggressivität und Gefährlichkeit betrachtet werde, weil das ohnehin schon alle täten und er lieber auf die andere Seite habe hinweisen wollen. Dieses Buch war misslungen, weil es debalanciert war. Einerseits ein anthropologischer Entwurf, den ich sehr interessant finde, andererseits diese ungezügelter Kritik an der Studentenrevolte und an den Verhältnissen in der Bundesrepublik. Insofern hatte Habermas durchaus Recht, wenn er sagte: Wir haben ein sehr viel besseres Kritikbuch erwartet. Gerade die Linke hätte von Gehlen eine bessere Kritik der Revolte erwarten dürfen, als sie dann in diesem, wie Habermas sich ausdrückte, ressentimentalen Stammtischgerede zu finden war. Durch diese Kritik an der Bundesrepublik und den 68er Verhältnissen hat das Buch verdeckt, was es im Kern bietet, nämlich diese Biologisierung mancher Motive der Ethik, die Theorie der Vielschichtigkeit der Quellen des Ethischen. Das wäre ein großes Thema gewesen, ge-

rade im Kontrast zu Habermas. Man hätte fragen können: Gibt es diese voneinander unabhängigen Quellen der Moral, die dann als irgendwie koordiniert zu begreifen wären, oder gibt es nicht doch, wie Habermas eher glaubt, eine aus dem unmittelbaren Nahkontakt kommende Elargierung derselben Ordnungsmuster in immer größer werdenden Gruppen bis hin zur Weltgesellschaft, zu internationalen Beziehungen? Gerade jetzt interessiert sich Habermas ja sehr stark für das Völkerrecht. Das beginnt schon mit dem Kosovo-Einsatz. Gehlen hätte gesagt, dass das immer wieder die alten Konflikte zwischen den verschiedenen Ethiken, den Nahethiken der Kroaten und der Serben und vielleicht der Fernethik der bombardierenden Amerikaner und der Nato-Truppen etc. sind. Dieser interessante mögliche theoretische Streit kam gar nicht zum Zuge, weil die überbordenden Angriffe auf die Studentenrevolte, den Niedergang der Institutionen, die Auflösung jedes Anstands, jeder Ordnung, jedes Pflichtgefühls, die Lächerlichkeit der verbliebenen Institutionen, z.B. der Bundeswehr, alles andere überlagerten. Für Gehlen waren das verheerende Verhältnisse, in denen nichts mehr gilt. Das hat es Habermas leicht gemacht, den theoretischen Punkt bei Gehlen zu umgehen und stattdessen seine Oberflächenressentiments anzugreifen.

PHILOKLES: *Lässt sich dieser biologische Ansatz überhaupt anschließen an Urmensch und Spätkultur? Dort gibt es doch eher ein Ethos der Institutionen, das letztlich auch die Basis von Moralität ist. Das hat ja mit biologischen Wurzeln gar nichts zu tun.*

Rehberg: Gar nichts, genau.

PHILOKLES: *Das einzig Biologische daran ist der Mängelwesentopos. Kultur, verstanden als System von Institutionen, muss die natürlichen Mängel des Menschen kompensieren. Dann sind alle Kulturen gleichwertig, die den Menschen helfen, ihr Leben zu bewältigen. Gibt es hier in Moral und Hypermoral einen Bruch?*

Rehberg: Ich denke, ja. Gehlen hatte eine Zeit lang die Hoffnung, dass seine anthropologische Theorie, die ja sehr empirisch und gehaltvoll ist und sehr viele mögliche Anknüpfungspunkte für empirische Forschung enthält, fortentwickelbar wäre in einem interdisziplinären Feld, das vor allem durch die Verhaltensforschung von Konrad Lorenz angeregt werden könne. Er glaubte, dass Ethologie und Anthropologie ein empirisch fruchtbares Verhältnis eingehen könnten. In der Sozialpsychologie setzt er auf Autoren wie Hofstätter und natürlich auf sein eigenes Buch über die *Seele im technischen Zeitalter*. Daraus sollte eine

neue empirische Dichte kommen, in der auch die Natur des Menschen möglicherweise neu beschreibbar wäre. Der wichtigste Anstoß für diesen Wechsel in den 60er Jahren, den ich auch sehe, ist der Gedanke, dass die Aggression instinktiv verankert sein könnte. Das hatte ja parallel auch Lorenz, ebenfalls gegen die Studentenrevolte gerichtet, vorgebracht. In dessen eigener Familie hatte sich eine Tochter von dieser Bewegung faszinieren lassen. Auch Gehlen hat das stark als Aggressivitätsfreisetzung empfunden, wie wir sie sehr lange nicht mehr erlebt haben. Man braucht also nicht den Krieg, um Aggressivität freizusetzen. Er dachte, das müsse eine tiefe Wurzel im Menschen haben. Andererseits ist es doch die Unmittelbarkeit der Sozialisationssicherung, das Mutter-Kind-Verhältnis, die ersten Verwandtschaftsverhältnisse, die Nahkontakte, aus denen wir alles an Sicherheit gewinnen können, wenn wir sie gewinnen. Ein drittes Motiv ist die Gegenseitigkeit, die jetzt entkonventionalisiert gedacht wird. Gehlen sieht sie jetzt tiefer in den Grundansprüchen, Ängsten u.s.w. des Menschen verankert, als dass das durch eine bloße Kulturtheorie der Gegenseitigkeit erklärt werden könnte. Ein Indiz dafür ist, dass man wütend wird, wenn die Gegenseitigkeit gebrochen wird. Solche Phänomene, gerade auch im Anschluss an Eibl-Eibesfeldt und andere in der Verhaltensforschung, deren Erfin-

derung durch Lorenz von Gehlen zur letzten großen Schlüsselattitüde in den Menschenwissenschaften nach Freud erklärt wurde, waren sehr wichtig für ihn. Sein Verfahren ist ja durchweg unsystematisch. *Urmensch und Spätkultur* ist ja im Hinblick auf Systematik ein verheerendes Buch. Aber gerade der bewusste Verzicht auf Systematisierung leitet die Suche nach den letzten Bestandteilen menschlichen Verhaltens, die sich dann als plurale erweisen lassen und zwischen denen sich Spannungen ergeben. Diesen Weg geht er jetzt. Seine Frage ist auch hier: Ist die Aggression ein Oberflächenphänomen bei diesen gesättigten und nicht mehr problematisch aufgewachsenen jungen Leuten, die gerade die Nachkriegszeit erlebt haben, vor allem aber den Aufstieg der Bundesrepublik, und die plötzlich eine solche geradezu affektive Ungebremstheit der Aggression freisetzen? Oder ist das eine tiefer liegende Anlage, die nur manchmal abgeriegelt wird, z.B. in kollektiven Notlagen? Dann sind ja die Aggressivitäts- und auch die Selbsttötungsraten nicht hoch. In Wohlstandslagen kommen sie dann wieder heraus, weil die Kontrollen nicht mehr da sind. Das war sein Erlebnis von '68. Er bekam den Konrad-Adenauer-Preis. Als ich ihm sagte, dass ich ihm dazu nicht gratulieren wolle, erzählte er mir von der Preisverleihung, vor allem von den mit Hass erfüllten Gesichtern der

jungen Studentinnen. Auch in der RAF waren die Frauen ja führend. Das hat ihn betroffen gemacht und entsetzt. Das war für ihn die Natur des Menschen in Reinkultur. Das von ihm als aggressiv erlebte und häufig ja tatsächlich aggressive Auftreten der Kritikbewegung verschärft bei ihm den Ton in dem Moralbuch, aber dahinter liegt etwas anderes, nämlich dieses Explorieren von Verhaltensformen, verbunden mit der Hoffnung, dass man mit solchen Ansätzen mehr vom Menschen wissen könne, als wenn man nur auf die kulturelle Beliebigkeit des weltoffenen Wesens setzt. Das Misslungene an dem Buch ist die Durchmischung. Dadurch fällt der theoretisch interessante Teil ab. Das hat ja auch Schelsky kritisiert. Deswegen ist die lebenslange Freundschaft zwischen beiden zerbrochen, weil Schelsky dies in einem Brief ganz fundamental kritisierte. Er warf ihm beispielsweise vor: Du verwendest Formeln, die rein rhetorisch sind, Du setzt auf die Falken in Amerika. Du hast die Balance verloren, die nötig wäre, um Institutionen zu beschreiben. Das hat Gehlen Schelsky fundamental übelgenommen. Schelsky hat genau das riskiert. Schon am Anfang des Briefes hat er geschrieben: Ich setze vielleicht unsere Freundschaft aufs Spiel, aber ich muss es tun. Was schlimmer war, war, dass Schelsky einen fast gleichlautenden Brief an Habermas geschrieben hat. Das war natürlich ein Opportunis-

mus und eine Illoyalität ohnegleichen. Das muss man zugeben. Die Ratten verlassen das sinkende Schiff, könnte man sagen. Inhaltlich fand ich den Brief sehr gut. Schelsky trifft das Problem des Buches sehr scharf. Ich kannte den Brief damals natürlich nicht, als ich mit Gehlen über das Buch diskutierte, sondern ich habe ihn erst im Nachlass gefunden. Auch Habermas' Brief habe ich später erst kennen gelernt. Aber hier zeigt sich die Verknüpfung einer verlorenen, fast schon nicht mehr formulierbaren Position, in der man sich allenfalls noch auf Ersatzattitüden wie die antike Heiterkeit zurückziehen kann – reine Selbstbeliugung – mit der noch immer schwebenden Frage, ob es nicht doch eine Grundlagenforschung über den Menschen geben könne.

PHILOKLES: *Könnte nicht eine Pointe der Schelskyschen Kritik sein, dass der Preis für die Biologisierung der Anthropologie darin besteht, dass Institutionen jetzt starr gedacht werden müssen?*

Rehberg: Ja. Das hat Schelsky ja von Anfang an kritisiert, schon 1948/49, in dem Aufsatz mit dem berühmten Gedanken, dass auch Reflexion institutionalisierbar ist. Das wissen wir von den Evangelischen Akademien und vom ganzen Milieu der Dauerdiskutierer in der Bundesrepublik. Das ist von Anfang an eine

Differenz. Gehlen hat das zunehmend missmutig aufgenommen. Er hat darin so eine Art Habermasierung gesehen. Ich denke, Schelsky hat das von Anfang an richtig eingeschätzt. Er hat diesen Aspekt der Moderne besser verstanden als Gehlen. Gehlen hat immer gemeint, dass es *fixierte* Ordnungsbilder geben müsse und nicht das, was Luhmann als die Ordnung beschreibt, die in der Bewegung liegt. Das hat Gehlen nicht verstanden. In dem Sinne war er ein Substantialist von gefundenen Ordnungslösungen. Ich denke, dass Gehlens Bild von Ordnung aus der Gegenreformation und dem absolutistischen Staat kommt. Das ist das Modell. Das hat er nicht zugegeben, aber das ist schon so. Dann gibt es noch die Familie. Verwandtschaftsstruktur, Familie, gegenreformatorische Religion und absolutistischer Staat. Nicht etwa, weil er für das Trienter Konzil in religiöser Hinsicht etwas übrig hatte, gar nicht. Aber das war eine Ordnungsbehauptung, bis in die Ästhetik hinein durchschlagend. Ebenso der große barocke Staat, dessen Reste wir hier in Dresden ja sehen. Dann kommt vielleicht noch die Nation, vielleicht das Völkische, was ihn aber nicht so affiziert hat. Danach bleibt dann nichts.

PHILOKLES: *Ich würde gern noch einmal auf die Frage des Institutionenwandels zurückkommen. Institutionen geben uns Sicherheit, entlas-*

ten uns. Ganz wichtig ist außerdem das, was Gehlen sekundäre Zweckbildung nennt, die Freiheit der Motivbildung durch Institutionen. Ist damit nicht schon im Gehlenschen Begriff der Institution selbst eine Dialektik angelegt? Wenn neue Motive, neue Zwecke möglich sind, dann können sie ja auch irgendwann mit Institutionen in Konflikt geraten.

Rehberg: Oder sie ausbauen und bereichern.

PHILOKLES: Oder zerstören.

Rehberg: Oder zerstören. Ich denke schon, dass er das gesehen hat. Meine Interpretation, seit ich Gehlen besser kannte, war, dass seine Einsichten in der Anthropologie hinsichtlich der Phantasie, der Plastizität, der Sprache, des Ausbaus der Fähigkeiten des Menschen in eine offene, wenn auch der Stabilisierung bedürftige Richtung, aber auch seine Sensibilität gegenüber der modernen Kultur – ich finde, sein *Seele*-Buch ist ein erstaunliches Werk am Anfang der Bundesrepublik – sowie der Gedanke über die interne Anreicherung der institutionellen Möglichkeiten immer wieder abgeriegelt werden durch die angstvolle Aufrechterhaltung von Ordnung, durch Angst vor dem Chaos, wie Schumacher das genannt hat.⁴ Dadurch verliert Gehlen die Produktivität vieler seiner

Kategorien an die auch durch Zeitumstände immer wieder bestätigte Ordnungssehnsucht. Er sagt einmal in einem Interview: Ich habe nun all diese Regierungswechsel erlebt. Auf was soll man sich noch stützen? Es gibt Institutionen, die mehr oder weniger durchlaufen, wenn auch nicht unbeschadet, wie die Universität. Er lehnt nicht den Wandel als solchen ab. Der Wandel ist eine Art innere Spannungserhöhung. Zu seinen produktivsten institutionentheoretischen Kategorien gehört ja die „Hintergrundserfüllung“ und die „Spannungsstabilisierung“. Das zeigt ja gerade, dass die Institutionen nicht stillgestellt werden können. Nun waren der absolutistische Staat und die gegenreformatorische Religion ja geradezu hysterische Spannungssysteme. Ich finde z.B. die spanische Malerei der Zeit geradezu grauenvoll hysterisch. Das waren keine beruhigten Ordnungen. Hier wird der permanente Kampf um die Seelen geführt. Die Konsequenzen der Beweglichkeit von Institutionen hat Gehlen letztlich aus Angst nicht ausgeschöpft. Das ist das existentielle Grunddilemma. Die Phantasie ist ein gefährlicher Vorzug des Menschen. Die Plastizität des Menschen ist sowohl institutionell als auch ontogenetisch da, steht aber immer unter Verdacht, zur Auflösung zu führen. Die Moderne gibt ja durchaus Belege dafür. Die Frage ist nur, ob man das jeweils für Unordnung hält oder nicht. Wenn ja, ist die

⁴ Joachim Schumacher: *Die Angst vor dem Chaos*, Paris 1937. [Anm. d. Red.]

Evidenz der Kulturkritik groß. Wenn man aber dahinter schaut, ist die Ordnung ja sehr stabil. Das versteht man nicht, wenn man den Fehler Gehlens macht, Pluralisierung mit der Auflösung aller Ordnung zu verwechseln.

PHILOKLES: *Sie haben ja vorhin schon das Verhältnis von Luhmann zu Gehlen angesprochen. Könnte man die Luhmannsche Systemtheorie als modernisierte Institutionenlehre bezeichnen, oder gibt es etwas bei Gehlen, was bei Luhmann verloren geht?*

Rehberg: Die Begründungshintergründe gehen verloren. Luhmann ist ein nüchterner Buchhalter der Moderne. Er war ja übrigens auch in Speyer, allerdings just in dem Semester, in dem Gehlen nach Aachen ging. Schelsky hatte ihn promoviert und habilitiert und seine Karriere in Bielefeld bereitet. Luhmann versucht, Probleme der Leipziger Soziologie mit Parsonschen und dann auch mit seinen eigenen, phantastisch entwickelten Mitteln zu lösen, wenn man das eine Lösung nennen will. Er übersetzt sie. Interessant ist: mit dem Niedergang des NS, den ja die meisten Intellektuellen, die sich damit identifiziert hatten, relativ früh sehen – bei Carl Schmitt und Freyer ist das z.B. so –, schalten die Leipziger um auf Systeme. „Sekundäre Systeme“ ist die Schlüsselkategorie bei Freyer. Gehlen geht mit der

Seele im technischen Zeitalter auf die Beweglichkeit der Technik als Zivilisationsmoment ein. Hier wird intelligent umgeschaltet von einer gescheiterten Aktionsordnung auf die letzte nach dem Zusammenbruch der Sinnordnungen noch denkbare Ordnung, die der Systeme. Aus dieser Logik heraus, und das hat Horst Baier sehr früh und, wie ich finde, gut gesehen, entsteht die Systemtheorie, aber nicht mehr mit den Mitteln der philosophischen Anthropologie oder mit Webers historischer Begründung, sondern mit den Mitteln der Parsonschen Modelltheorie, aber mit den für Luhmann charakteristischen Umkehrungen, weg von den Strukturen und hin zur Funktionalität und Eigendynamik, verbunden mit der Ausschaltung des Menschen als Gesichtspunkt für die soziologische Perspektive. Das ist aber wiederum schon ein Gehlenscher Gedanke: Die Persönlichkeit löst sich auf. Warum sollte ein Soziologe auf Personen sehen, wenn es die gar nicht mehr gibt? Man muss auf Zusammenhänge und Kommunikationsnetze schauen. Von daher würde ich sagen: Luhmann ist die postmoderne Vollendung der Leipziger Schule, aber mit ganz anderen theoretischen Mitteln, als sie dort entwickelt waren. Gehlen selbst hatte für Luhmann wenig Verständnis, weil der ihm zu kompliziert schrieb. Er fragte mich einmal: Verstehen Sie Habermas? Ich sagte, vielleicht etwas unbedarft, 'Ja'. Er fand aber

solche Autoren, die so eine elaborierte interne Sprache sprachen, nicht plausibel. Er wollte immer plastisch schreiben und sich auch einem Publikum mitteilen, das nicht akademisch oder gar soziologisch verformt war. So hat er zu Luhmann kein rechtes Verhältnis gefunden. Gehlen hat nicht entdeckt, wie viel von seinen Positionen in Luhmann steckt, sondern hat ihn für einen bloßen Pluralitätsautor gehalten. Luhmann wurde zum 70. Geburtstag Gehlens zu einem Festvortrag nach Aachen eingeladen, weil Schelsky nach dem Bruch nicht mehr kommen sollte. Da stellte er zum ersten Mal sein Konzept der Vervielfältigung von Moral vor. Gehlen bedankte sich höflich, sagte dann aber einen Satz, als wenn er der SDS-Vorsitzende von Aachen wäre: „Ach, Herr Luhmann, mit den Moralien, das liegt doch alles am Kapitalismus. So ist das in der Warenwelt. Da wird alles vervielfältigt.“ Luhmann konnte eigentlich immer etwas replizieren, aber da war er platt. Das zeigte natürlich, dass Gehlen Luhmanns Pointe nicht verstanden hatte. Er sah in ihm lediglich einen postmodernen Autor, auch wenn es den Begriff Postmoderne noch gar nicht gab. Luhmann ist das meines Erachtens auch, obwohl er das strikt abgelehnt hat. Nur in Klammern: Sein großes Buch über die *Gesellschaft der Gesellschaft* endet mit einer Reflexion über die Postmoderne. Insofern ist da vielleicht mehr daran, als

man denkt. Gehlen hat jedenfalls die Genealogie seines Leipziger Denkens bei Luhmann nicht entdeckt. Aber sie existiert.

PHILOKLES: *Eine Gemeinsamkeit Luhmanns mit dem postmodernen Denken ist ja das Verschwinden des Subjekts. Kann es sein, dass Gehlens Angst vor Wandel aus der Befürchtung herrührt, dass der Mensch in systemischen Zusammenhängen verschwindet? Ein System kann ohne jede Idee funktionieren, aber eine Institution hat notwendig so etwas wie eine Leitidee.*

Rehberg: Ganz genau so ist es. Der Zynismus besteht wohl in der Botschaft, dass es am Ende des Menschen die Systeme sein müssten, die ihn vor sich selbst retten. Luhmann braucht eine solche existentielle Aussage gar nicht zu machen. Er kann sich auf die Beobachtung des Funktionierens der Systeme beschränken. Bei Gehlen ist noch die Trauer über den Verlust da.

PHILOKLES: *Wie bei Adorno?*

Rehberg: Wie bei Adorno. Da ist etwas verloren gegangen, nämlich wir, unsere Generation, unser Hintergrund, unsere Tradition und Bildung. Das alles wird nichts mehr gelten. Bei Luhmann ist das vorbei. Er streut Bildung nur noch als Ironie ein. Er spielt damit, zu zeigen, dass er noch Fremdsprachen beherrscht,

seine Leser aber nicht mehr. Bei Gehlen ist das noch eine Wunde. Die Umschaltung zu einer nachpersonalen Ordnung ist bei den Leipzigern schon da, aber verbunden mit einem Moment von Trauer, das auch Max Weber hatte, wenn er sagte, dass die Moderne unumkehrbar sei, dass sie aber ein „Gehäuse der Hörigkeit“ sein werde. Dazu gehört auch die Klage über den Wohlfahrtsstaat, etwa bei Forsthoff, wenn er höhnt, dass der Leviathan zur Milchkuh geworden sei. Das wird im Sinne dieses Persönlichkeitsverlustes mit Verachtung gestraft. Übrigens finden wir ja in der ganzen Anti-Sozialpolitik-Debatte heute, inzwischen bis in die SPD hinein, genau diese Argumente. Der Mensch verliert seine Verantwortlichkeit und Personalität im Sozialstaat etc. Das ist ja eine Fortsetzung dieser Debatte, die sich von jeher auch gegen den Wohlfahrtsstaat gerichtet hat, auch bei Gehlen. Er war zumindest skeptisch gegenüber dieser Versorgungsmaschinerie. Auch bei Max Weber ist das ganz eindeutig. Heute ist das politische Alltagsbehauptung. Oder denken Sie an den Begriff „Sachzwang“. Gehlen gilt noch als Reaktionär mit seinen Sachzwängen, während heute alle damit argumentieren, ob Schröder, Trittin oder Stoiber, Merkel oder wer auch immer. Gehlens Generation empfindet die Auflösung der Persönlichkeit noch als einen Verlust. Die neuen Autoren müssen dann nicht mehr

konservativ sein, weil die Stabilität in den Systemen liegt.

PHILOKLES: *Gehlen hat sich ja, wie Sie schon sagten, immer um einen sehr klaren, plastischen und zugänglichen Stil bemüht und insofern auch eine gewisse Popularität der Darstellung angestrebt. Steht das nicht im Widerspruch zu seiner elitären Haltung gegenüber seinem Publikum und der Gesellschaft?*

Rehberg: Das ist ein Intellektuellendilemma. Er behauptet ja, dass Pareto ein so klarer Analytiker der Herrschaft sei, dass er keine Bücher hätte schreiben dürfen oder eben nur Geheimbücher für die Herrschenden. Ich glaube, das ist genau das Dilemma des elitären Denkens. Wie schon Rousseau sagte: Eigentlich darf man keine Romane schreiben, weil sie zur Verderbnis führen. Aber ausgerechnet Rousseau schreibt die erfolgreichsten Romane der Zeit. Dieses Dilemma kann man nur durch Stilisierung der Ausdrucksmöglichkeiten bewältigen. Eigentlich spricht man nur zu den Wissenden, aber man weiß, dass andere mithören. Eigentlich kann man nur schweigen, aber letztlich schweigt dann gar keiner. Das ist bloße Attitüde. Schließlich war Gehlen ja ein Intellektueller, was er natürlich nicht gern hörte, weil die Intellektuellen für ihn die verantwortungslosen Linksidektuellen waren. Man kann dann in der eigenen Brillanz,

so ähnlich wie bei Adorno in den Künsten, eine Art Refugium gegen den Betrieb setzen. Das war Gehlens Attitüde. Er ging mit seinen Vorträgen, von denen er unglaublich viele gehalten hat, die auch durchaus Geld einbrachten, worauf sowohl Adorno als auch Gehlen sehr achteten – sie korrespondieren häufig darüber, welche Rundfunkanstalt das Honorar für einen Vortrag oder die Wiederausstrahlung eines Interviews nicht gezahlt hat –, sehr gern zu Unternehmern, also zu Leuten, auf die es ankommt, die wirklich etwas tun, die wissen, worum es geht. Da konnte er Zuspitzungen vortragen, die er mit dem Publikum aber gar nicht diskutieren wollte. Das ist also kein echtes Publikum, auch die Unternehmer nicht. Das alte Publikum gibt es nicht mehr. Aber vielleicht sind das Leute, bei denen für den praktischen Zusammenhang etwas hängen bleibt. Das ist ein Dilemma. Carl Schmitt hat dann geschwiegen, Rousseau auf seine Weise auch. Bei Gehlen geschah das nicht. Den Stil prägen die Zuspitzung, die Pointe und dadurch die Rettung eines ästhetischen Eigenwerts. Gehlen hat ja, nun, nicht Humor – Rothacker hatte Humor, rheinischen Humor. Der Rothacker erzählte Witze, was Gehlen leider auch manchmal tat. Das war nichts Gutes. Es war nicht Humor, sondern eine Art zugespitzter Ironie. Das ist ja selbst ein Erkenntnismittel. Dabei kann man ja Lust empfinden. Das ist eben auch ein Er-

füllungsglück. Ansonsten fand er kein Diskurspublikum außer wenigen einzelnen.

PHILOKLES: *War das nicht auch eine gewisse Selbstisolation?*

Rehberg: Eine dramatische. Er hat sein Leben am Ende nur noch als Isoliertheit, als Anachronismus empfunden. Die Universität löst sich auf, alle Sachen, auf die es ankommt, die Kriterien haben, lösen sich auf. Sehr ähnlich Adorno. Nur ist bei Gehlen nicht so sehr die Warenform entscheidend, sondern Verlorenheit, Kulturverfall und Maßstablosigkeit. Das ist wirklich ein Isolationsmoment und damit verbunden auch eine Selbstisolation, eine hochmütige Abgrenzung von den anderen. Im Rundfunk, wo er häufig zu hören war, gab es ja auch einen bildungsbürgerlichen Hintergrund. Im Südwestfunk gab es eine Reihe *Die Aula*. Da konnte er sich an ein unbekanntes, in Nachkriegswohnungen lebendes Bildungsbürgertum wenden. Da ist er sehr präsent. Allerdings ist man da ja auch ein Einzelner. In einem Studio gibt man, wie man in der Kritischen Theorie hübsch gesagt hat, eine Flaschenpost auf. Am Anfang steht die Unsicherheit und am Ende die Isolation. Dann zieht man sich auf Gottfried Benn zurück. In seinen letzten Lebenstagen, auf dem Weg zur Operation nach Hamburg, hat er ein Buch von Benn mitgenommen. Das ist die

letzte Möglichkeit der Selbststabilisierung, wenn man isoliert ist.

PHILOKLES: *Wie haben Sie ihn als sein Schüler erlebt?*

Rehberg: Als ich ihn kennen lernte, hatte ich keine Ahnung von Soziologie und erst recht nicht von Gehlen. Ich studierte Politische Wissenschaft und habe Soziologie anfangs bloß mitbelegt. Ich war aber von Anfang an fasziniert von dieser Intensität. Allerdings nicht im Sinne einer Überzeugungsintensität, wie bspw. Norbert Elias sie hatte. Der wollte, dass die Menschen endlich verstehen, was er sagt. Gehlen hatte ein hochmütiges, vielleicht autoritäres, durch das Alter schon gemildertes, aber doch arrogantes Auftreten. Aber er sagte unglaublich interessante Sachen, von denen ich nichts wusste und die ich mir dann angeeignet habe. Aber ebenso hatte er aus meiner Sicht eine geradezu empörend falsche politische Haltung. Das war die Basis für unser Verhältnis. Er war eigentlich jemand, der die Studenten ebenso verachtete wie die Restgesellschaft auch. Er benutzte seine Vorlesungen und Seminare mehr oder weniger zum Durchprobieren von Pointen, die er später in Aufsätzen verwendete. Er erzählte dann ein bisschen von der Realität heute. Andererseits war er ja auch in dem Sinne isoliert, dass er kein soziologisches Hauptfachstudium anbieten konnte. Man konnte zwar promovie-

ren, aber ein Hauptfachstudium der Soziologie gab es an dieser Technischen Hochschule eben nicht. Er ließ das die Leute deutlich spüren. Er hatte zum Beispiel einen Schlüssel für die immerhin öffentlich finanzierte Institutsbibliothek, die er aber nur einzelnen Studierenden gab, von denen er glaubte, dass sie lesen können. Erfreulicherweise bekam ich den Schlüssel auch. Das war eine unmögliche Art der Präsentation und Lehre von Soziologie. Trotzdem interessant, aufregend, unsystematisch, sprunghaft. Das erste, was ich bei ihm über Marx hörte, über den man ja damals informiert zu sein glaubte, war, dass der allenfalls ein Organisator der Arbeiterbewegung gewesen sei, der auch ein bisschen Theorie gemacht hat. Völliger Unsinn. Ich las ja damals schon längst Marx. Eingestreut war das aber wiederum in Beobachtungen über die Entstehung der Arbeiterbewegung, die interessant waren. Aber alles ohne Systematik, ohne edukative oder pädagogische Ambitionen. Vielleicht hatte er sie nie, zumindest aber nicht, als ich ihn kennen lernte. Außerdem hat er mit der Hochmuttätude der alten Hochschullehrer den Nachwuchs selektiert, was darauf hinauslief, dass man mögliche Anwärter einmal so richtig auflaufen lassen musste, und wenn sie dann weitermachten, dann war das in Ordnung, wenn nicht, umso besser, wenn sie untergehen. Einen solchen Konflikt hatte ich sehr früh mit ihm,

bin aber nicht untergegangen. Manchmal hatte er auch diesen für mich unangenehmen Kasinoton, verband den aber auf der anderen Seite mit einer großen Sensibilität und Genauigkeit im Einzelgespräch, wenn er sich jemandem zuwendete. Sein Verhalten mir gegenüber habe ich so interpretiert, dass diese Verlorenheit, diese Isolation den Kontakt mit jemandem wie mir überhaupt erst möglich gemacht hat. Wenn man sich dagegen Bilder von Gehlen in Wien anschaut ... da hätte ich niemals bei ihm promoviert, glauben Sie mir. Interessant war er damals natürlich auch schon. Dann hatte er zu meiner Zeit noch diese Trotzhaltung gegenüber der Zeit, die er ja sehr zugespitzt vortrug. Zuspitzung charakterisiert ja auch die Gespräche mit Adorno. Gehlen behauptet, Adorno reflektiert. Da war Gehlen in seiner Apodiktik immer sehr klar. Das waren Positionen. Das hat mir immer gefallen. Außerdem wahrte er Distanz. Er kam einem nicht zu nahe, selbst wenn ein Kontakt hergestellt war, wie das ja zwischen uns merkwürdigerweise gelang. Dennoch war da immer ein Distanzmoment, das ich positiv fand. Was mir nicht gefiel, war der Zynismus. Ich hatte sogar einen Briefwechsel über den Zynismus mit ihm. Das fand ich damals nicht richtig und finde ich heute nicht richtig, auch wenn es als Verteidigungshaltung vielleicht verständlich ist. Insgesamt war das die Wahrnehmung eines isolierten Man-

nes, der sehr produktiv gewesen war und gewissermaßen auch noch blieb, das aber an niemanden mehr adressieren konnte.

PHILOKLES: *Vorhin klang es so, als sei die Institutionentheorie von der Systemtheorie im wesentlichen eingeholt worden, zumindest was die Moderne- und Kapitalismusanalyse betrifft. Die Systeme sind stabil genug, so dass eine Reflexion auf Institutionen nicht mehr nötig ist.*

Rehberg: Nein, nein. Die Spezifik von Institutionen als normativen Größen wird von der institutionell spezifischen Beweglichkeit der Wissensproduktion in Politik, Rhetorik, in Selbstbeobachtung und Reflexion abgelöst. Das ist ja auch alles institutionell, aber es ist nicht oder nicht mehr der normative Gehalt von bestimmten Institutionen allein, der zählt. Recht wird jetzt gefasst als ein spezifisches Medium der Kommunikation, in dem alles verrechtlicht wird. Eben das heißt es, Jurist zu sein und am Rechtssystem teilzuhaben. Die Frage: Warum bin ich Jurist, Lehrer, Pfarrer?, wird da anachronistisch. Es ist keine Entinstitutionalisierung, sondern eine Auslagerung der institutionellen Produktivität in die unverbundenen, dezentralen, beweglichen Systeme. Den Gedanken der Unverbundenheit der Systeme halte ich übrigens für einen fundamentalen Fehler oder zumindest eine zentrale Schwäche der

Luhmannschen Theorie. Stabilität ergibt sich jedenfalls erst aus dem Zusammenspiel der verschiedenen Systeme. Was das Rote Kreuz nicht schafft, das schafft die ARD-Lotterie, und was beide nicht schaffen, das schafft die Entwicklungspolitik u.s.w. Aus der Kommunikation der Systeme ergibt sich die Stabilität und nicht, wie Gehlen glaubt, aus einer Zentralisierung wie in der Sowjetunion. Gehlen glaubte ja groteskerweise an die Stärke der Sowjetunion, wie er in seinem letzten großen Fernsehinterview mit Georg Wolff und Hellmut Gumnior 1974 sagte. Die Sowjetunion sei nicht seine Sache, aber in ihr gäbe es noch Ordnung und sie sei noch nicht durch den Liberalismus unterspült. Da hatte ich, und darauf war ich später stolz, ein besseres Feeling, wahrscheinlich auf Grund einer anderen Generationserfahrung. Ich sagte einmal zu ihm: Eine Macht, die Panzer schickt, wenn abstrakte Kunst in einem Park aufgestellt wird, kann nicht sehr stabil sein. Gehlen sah das ganz anders. Er hatte wirklich die Vorstellung, dass die Durchsetzung von Normen des – wie von den Sowjetführern angeführten – politisch Notwendigen in solcher Weise ein Beweis von echter Stabilität ist. Das war ein echter Kategorienfehler. Da ist doch die Luhmannsche Stabilität durch Beweglichkeit sehr viel gewitzter. Ganz ähnlich die DDR mit ihrer monolithischen Struktur, wenig Differenzierung, alle Lebens-

bereiche werden mit ähnlichen Formeln und im wesentlichen geleitet von dem einen Willen des Politbüros gestaltet. Das limitiert die Möglichkeiten für Stabilität so enorm, während der dezentralisierte Wahnsinn sich stabilisiert.

PHILOKLES: *Was bleibt dann von Gehlen?*

Rehberg: Vielleicht nichts, weil er als ein Intellektueller, der durch die Involvierung in den Nationalsozialismus, und zwar gewissermaßen als intellektueller Repräsentant des NS-Regimes, nach dem Krieg vor allem deswegen stigmatisiert wurde, weil er nicht öffentlich eingestand, dass sein Engagement ein Fehler war, und weil er nicht öffentlich diskutiert hat, was er getan hatte und was nicht. Darüber gibt es nur interne Äußerungen. Z.B. schreibt er einen Brief an Löwith, als er nach Heidelberg berufen werden soll. Merkwürdigerweise ist es so, dass Gehlen sofort wieder eine Karriere machte, aber letztlich ein gebrandmarkter Professor geblieben ist. Diese Ausgangslage einer Stigmatisierung hat seine Wirksamkeit enorm eingeschränkt. Das ist ganz klar in den 50er Jahren, in der Adenauer-Zeit, so und dann abnehmend in der Studentenrevolte. Da sind es dann die Linken, z.B. Wolf Lepenies oder Habermas, wie in gewisser Weise auch ich selbst, die seine Bedeutung durch Widerspruch sichtbar

gemacht haben. Das ist nun vorbei, und deswegen ist er im Augenblick auch kein aktueller Autor, jedenfalls nicht aktuell im Sinne einer breiten öffentlichen Wahrnehmung. Sie finden ganze Kompendien über Philosophiegeschichte, wo er nicht vorkommt. Trotzdem ist er heute ein Untergrundautor. Irgendwie ist er doch immer drin, wird mitgenannt, in Lexika sowieso. Bestimmte Topoi wie das „Mängelwesen“ sind mit seinem Namen untrennbar verbunden, aber er ist kein Autor, der gegenwärtig ist. Was bleibt von Gehlen? Konjunkturen können sich erstens immer ändern. Zweitens ergeben sich aber auch Anschlusspunkte für heutige Fragestellungen. Gehlen ist ja inhaltlich merkwürdig aktuell. Ich hatte die Sachzwangfrage ja schon genannt. Auch was er über die Psychisierung und Sensibilisierung der modernen Kultur geschrieben hat, ist absolut aktuell. Auch die Frage der Pluralisierung, die er ja als Gefahr sieht, aber ganz richtig beschreibt. Seine Sprachtheorie ist weitgehend unausgeschöpft, gerade in systematischer Hinsicht. Es gibt in der heutigen Hirnphysiologie Positionen, die an die Herder-Humboldt-Gehlen-Linie linguistisch anknüpfen und diese wieder interessant machen. Im Mittelpunkt steht der Gedanke, dass die Sprache zentral ist für Weltbild und Orientierung. Interessant ist auch die Verknüpfung von Sprache und Handlungsdynamismus. Da sind noch

echte Funde möglich. Insofern ist er überhaupt nicht verstaubt, wie andere Autoren seiner Zeit. Gehlen steht im Schatten der Nazimitgliedschaft und ist dadurch unsichtbar geworden. Das war in den intellektuellen Sortierungen der 60er Jahre ein Ausschlusskriterium. Er hatte zwar eine gute Beziehung zu Adorno, aber derselbe Adorno lässt sich (vermutlich von Habermas) ein kleines Exzerpt machen und schreibt für Horkheimer den Entwurf eines Gutachtens gegen Gehlens Berufung nach Heidelberg. Darin steht schlichtweg, dass der Mann ein Nazi war, ist und bleiben wird und der deutschen Jugend nicht zuzumuten ist. Das Exzerpt von Habermas ist absolut einseitig, mit fast schon böseartig ausgewählten Zitaten. So gab es also den Diskurspartner Gehlen, mit dem man sich kulturskeptisch-gebildet unterhielt, weil alle anderen schon so ungebildet waren, und die klare Abriegelung gegen denselben Gehlen auf der anderen Seite. Plessner wollte ihn, wie er mir zu meiner Überraschung schrieb, als seinen Nachfolger in Göttingen vorschlagen, aber das war politisch auch unmöglich. Akademisch wie intellektuell fiel Gehlen aus dem Rahmen. Er konnte sich dank seiner Verve diskursiv halten – er war als Counterpart interessant. Aber damit hatte es sich auch. Persönlich ist er hinter der NS-Geschichte verschwunden. Sachlich ist das aber nicht so. Viele Autoren der Zeit sind

viel verstaubter und allenfalls noch denkgeschichtlich interessant, in gewisser Weise ja auch Jaspers, ein sehr anerkennenswerter und wichtiger Mann in der Nachkriegszeit, aber, wie man heute sagt, nicht mehr anschlussfähig. Das ist bei Gehlen nicht so. Gehlen ist, vielleicht gerade wegen seiner Unsystematik, ein offener Autor, der viel mehr Anschlussmöglichkeiten offeriert, als er selbst bewältigen konnte oder wollte. Joas hat z.B. schon früh kritisiert, dass Gehlen Interaktivität nicht gut verstanden habe, und ich habe mich der Kritik angeschlossen. Bei Gehlen steht immer der Sachkontakt im Vordergrund. Das ist ja großartig gemacht, wie aus dem Sachkontakt eine Gegenspiegelung der eigenen Möglichkeiten entsteht, aber Interaktivität, die Dreierbeziehung, ist bei ihm nicht gut ausgearbeitet. Dazu sagte er: Man schreibt ein Werk, und dann sollen andere weitermachen. Jedes Werk ist immer nur Stückwerk, ein Beobachtungsposten. Das ist ein Vorteil. Er hat gerade kein Schulsystem entwickelt. Dabei ist Gehlen zutiefst unbekannt. Das Buch *Der Mensch* ist in Amerika übersetzt worden. Ein berühmter Paläontologe und Bio-Anthropologe, Ashley Montague, hatte vorgeschlagen, das Buch müsse ins Amerikanische übersetzt werden, allerdings wegen einer bestimmten These über die Abstammung des Menschen und weder der Sprach- noch der Institutionentheorie wegen. Letztlich ist

das Buch international so gut wie unbekannt geblieben. In Frankreich gibt es keinerlei Rezeption der philosophischen Anthropologie, überhaupt keinen Plessner, kaum Scheler, fast keinen Gehlen. Nur die Rechte wollte mal ein bisschen was an Land ziehen. Erst jetzt gibt es dort etwas ernsthaftere Bemühungen. Gehlen hat sich übrigens um internationale Resonanz gar nicht gekümmert. Er tat nichts dafür, dass seine Bücher übersetzt wurden. Wenn einer kam und eine Übersetzung anbot, dann sagte er: Das freut mich, und dabei blieb es. Er war wenig strategisch. Es gibt eine japanische Rezeption, wie überhaupt bei der deutschen Geistesgeschichte, auch z.B. bei Heidegger. Da ist er, auch durch die sehr guten Übersetzungen von Nozomu Ikei, recht gut bekannt. Er hat das aber nie aktiv vorangetrieben. Er hat immer nur geschrieben und dann abgewartet. Meistens fand er falsch, was die Leute über seine Schriften sagten.

PHILOKLES: *Was ist Gehlens wichtigste Einsicht, und was ist sein größter Irrtum?*

Rehberg: Die wichtigste Einsicht ist die in die Plastizität und den dynamischen Aufbau der Leistungen des Menschen, und, daran anschließend, auch sehr wichtig die Einsicht, dass diese Produktivität auch für die sozialen Beziehungen gilt. Daneben der schon Hegelsche Gedanke der

Vergegenständlichung. Beim Schreiben, beim Interviewgeben, immer ist da etwas, was wir nicht ganz sind und was doch mit allem, was wir sind, zusammenhängt. Der größte Irrtum ist der starre Institutionalismus. Das hat ihn selbst von vielem abgeriegelt, was er produktiv gedacht hat. Das hat ihn anachronistisch und von links bis rechts uneinleuchtend gemacht. Für ihn gab es ja kein Links und Rechts mehr. Die CDU war für ihn ja genauso maßstabsarm wie die SPD. Seine Ansicht, die Institutionen müßten „ein-

wandsimmun“ sein, war sein entscheidender Denkfehler. Da der mit der persönlichen Attitüde besonders eng verknüpft war, war er umso folgenreicher.

PHILOKLES: *Wir bedanken uns für das Gespräch.*

Das Gespräch führten Frank Kanneitzky und Henning Tegtmeier.

Handlung bei Arnold Gehlen – Schlüsselprinzip oder „Schlüsselattitüde“?

Wer einen Blick in den von Wolfgang Welsch zusammengestellten Band *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion* wirft, dem wird neben den einschlägigen Texten auch der Aufsatz eines Autors aus dem Jahre 1961 begegnen, der mit dieser Diskursformation gemeinhin wohl kaum in Zusammenhang gebracht wird. Unter dem Titel „Über kulturelle Kristallisation“ entwirft hier Arnold Gehlen ein Szenario, das lange vor den mal mehr, mal weniger plakativen Verabschiedungen von der „Geschichte“ (Fukuyama) und den „Großen Erzählungen“ (Lyotard) eine ganz ähnlich geartete Zeitdiagnose vermittelt. Als definitiv überholt, ja als historisch geworden bezeichnet Gehlen den Gestus der „großen Schlüsselattitüde“, worunter er „ein Unternehmen“ versteht, „das aus einer Gesamtschau heraus eine Weltinterpretation und darin eine einleuchtende Handlungsanweisung geben kann.“ Solcherart Versuche, so die Begründung dieser Verabschiedungsbewegung, seien „philosophische oder wissenschaftlich übersteigerte Gesamtauslegungen des Lebens“¹, die sowohl hinter dem

nicht länger synthetisch einzuholenden Ausdifferenzierungsgrad der Einzelwissenschaften als auch hinter der heutigen „unabschließbaren, exzentrischen Welterfahrung“² hoffnungslos zurückblieben.

Anders allerdings als bei Lyotard, der das Ende der „Großen Erzählungen“ als produktive Befreiung von geschichtsphilosophisch vereindeutigten Narrativen begrüßt, anders auch als beim heimlichen Gehlen-Schüler Niklas Luhmann, der betont abgeklärt die moderne Dominanz systemeigener Zweckmäßigkeiten konstatiert, ist bei Gehlen hinter der nüchternen Kenntnisaufnahme einer neuen postideologischen Zeitsignatur ein leises Bedauern zu vernehmen. Mit der Möglichkeit einer Gesamtschau, wie sie beispielhaft Freud, Nietzsche und Marx noch konzipierten, ist für ihn auch eine spezifische Qualität geistiger Erfahrung und intellektueller Energie verloren gegangen:

An keiner Stelle aber begegnet man heute innerhalb dieses Gesamtsystems, dessen Imprägnierung an immanenter Wissenschaftlichkeit dauernd steigt, jener großen geistigen Hoffnung, jener überspannten und

¹ Gehlen, Arnold: „Über kulturelle Kristallisation“, S. 300.

² Ebd., S. 310.

enttäuschungsreichen, aber doch begeisterten und belebenden Erwartung neuer Räume, die sich nun endlich aufschließen und uns stauend einlassen würden [...].³

Dieses durchaus melancholische Moment, so will ich im Verlauf der Untersuchung plausibel machen, könnte vor allem daraus resultieren, dass Arnold Gehlen selbst die längste Zeit seiner akademischen Produktivität darauf verwandte, genau eine solche ganzheitliche Perspektive noch zu entwerfen. Seine beiden anthropologischen Hauptschriften *Der Mensch* und *Urmensch und Spätkultur*,⁴ die hier im Zentrum der Analyse stehen werden, scheinen nämlich von dem Ehrgeiz geradezu getrieben zu sein, auf der Grundlage der hochspezialisierten Geistes- und Naturwissenschaften doch noch zu einer einenden Gesamtanschauung von menschlichem Leben und Kultur zu kommen. Von Exkursen zu den Balzbewegungen der Stockente bis zu einer Kritik idealistischer Erkenntnistheorien, von evolutionstheoretischen Mutmaßungen über den Sprachursprung bis zu ethnologischen Reflexionen über archaische Riten, von einer Rezeption der Gestaltpsychologie bis zu Hegel-, Kant- und Herderexegesen reicht der

Antrieb dieser synthetischen „Einarbeitung“.

Der Begriff nun, von dem her Gehlen den Gesamtkomplex seiner Anschauung organisieren wollte, ist zweifellos die *Handlung*: In den existenzialistisch getönten Frühschriften, in seiner elementaren Anthropologie, in der Institutionenlehre, selbst in den zeitdiagnostisch-sozialpsychologischen Arbeiten räumt er dieser Kategorie einen solch überragenden Status ein, wie es – unter philosophiegeschichtlich oft affinen, politisch allerdings entgegengesetzten Prämissen – vergleichsweise wohl nur noch im US-amerikanischen Pragmatismus der Fall war.

Es wird Zweck und Anspruch der folgenden Ausführungen sein, sich der Leistungen, aber auch der Probleme zu vergewissern, die sich aus dieser Zentralstellung der *Handlung* im Werke Gehlens ergeben. Dabei sollte zweierlei vorausgeschickt werden: Zum einen sind die rigiden politischen Empfehlungen, die bekanntlich der Institutionenlehre Gehlens anhaften, bestimmten Schichten des Handlungsbegriffs keineswegs so äußerlich, wie es ein sauberer Schnitt zwischen wissenschaftlich-kategorialer Objektivität und privater politischer Neigung suggerieren will – eine derartige Neutralisierung würde geflissentlich übersehen, dass der Handlungsbegriff stets mit einem stark gestalterischen und normativen Anspruch aufgeladen wird, der auch in der sich betont empi-

³ Ebd., S. 306.

⁴ Zitate aus *Der Mensch* werden im Fließtext mit „M“ nachgewiesen, Zitate aus *Urmensch und Spätkultur* mit „US“. Alle anderen Nachweise erfolgen in Fußnoten.

risch-wissenschaftlich gebenden Anthropologie keineswegs verschwindet. Wie Karl-Siegbert Rehberg herausgearbeitet hat, exponieren nicht nur Gehlen selbst, sondern auch der lose Denkmittelzusammenhang der *Leipziger Schule* den Begriff der Handlung im Gesamtkontext einer „antirationalistischen, willensbezogenen und politisch adressierten Aktionstheorie“⁵. Mit Blick auf dieses ideengeschichtliche Moment ließe sich vermuten, dass jene „einleuchtende Handlungsanweisung“, die Gehlen im oben genannten Aufsatz später als unzeitgemäß bezeichnen wird, in seinem eigenen Werk von der Kategorie der *Handlung* lange Zeit selbst übernommen werden sollte – und zwar auch in einer tatheoretischen Ausprägung, die sich, wie Dietrich Böhler⁶ zeigte, in der ausgearbeiteten Institutionentheorie der Nachkriegszeit in Ansätzen noch wiederfindet.

Zum anderen jedoch sollte berücksichtigt werden, dass eine auf diesen Zusammenhang abhebende, allein ideologiekritisch fixierte Lektüre, wie sie die Rezeption Gehlens bis heute dominiert, sich die Chance verbaut, sowohl den inneren Spannungen und Widersprüchen des Werks als auch der beeindruckenden Vielfalt an handlungstheoretischen Überlegungen Rechnung zu tragen.

Man sieht sich folglich vor die schwierige Aufgabe gestellt, die zweifelsohne vorhandene Produktivität der Gehlenschen Handlungsanalysen und den problematischen Argumentationskontext, in den diese zugleich eingelassen sind, synchron im Blick zu behalten – und dies in besonderem Maße, weil es m. E. gerade die angesprochenen „antirationalistischen“ Momente der Handlungslehre sind, die einerseits auf die handlungstheoretische Diskussion in den Sozialwissenschaften belebende und klärende Wirkung haben könnten, wie sie andererseits aber auch den rigorosen, ordnungsfixierten Institutionalismus Gehlens begünstigen.

Die komplexe Mehrschichtigkeit des Handlungsbegriffs bringt es außerdem mit sich, dass eine auf den ersten Blick wohl etwas verwirrende Themen- und Disziplinenvielfalt angeschnitten werden muss. Da Gehlen der *Handlung* sowohl in anthropologischen wie ethnologischen, ontogenetischen wie sprachphilosophischen, kulturkritischen wie ästhetischen Kontexten eine eminente Begründungslast aufbürdet, kann auf die *jeweiligen* Bestimmungsprobleme in voller Ausführlichkeit leider nicht eingegangen werden. Auch ist es bedauerlich, dass die zeitdiagnostischen, sozialpsychologischen und institutionentheoretischen Schwerpunkte des Werkes, die allesamt eine breitere Diskussion verdient hätten, nur insoweit berücksichtigt werden

⁵ Rehberg, Karl-Siegbert: „Aktion und Ordnung“, S. 301.

⁶ Vgl. Böhler, Dietrich: „Arnold Gehlen: Die Handlung“.

können, als sie für die handlungstheoretische Ausrichtung meiner Überlegungen unverzichtbar sind. Das Bemühen um einen roten Faden muss hier im Vordergrund stehen und die Darstellung, im besten Gehlenschen Sinne, von zu vielen Hin-sichten entlasten: „...erst durch das Übersehen zahlloser möglicher Wahrnehmungen gibt es Übersicht.“ (M: 173)

I. Der methodologische Ort der Handlung

Es existiert in der so kontroversen Rezeptiongeschichte, die Gehlens Werk nach sich zog, wohl kaum ein Vorwurf, der nicht gegen seinen Handlungsbegriff mobilisiert wurde. Die Bewertungsskala erstreckt sich von „rationalistisch“ und „instrumentalistisch“ bis hin zu „irrationalistisch“ und „dezisionistisch“; mal wird die tendenziöse Bindung des Handlungs- an den Gewohnheitsbegriff, mal die beschränkte Fixierung auf ontogenetische Prozesse moniert; mal wird ihm jede Fruchtbarkeit für die Analyse sozialer Phänomene abgesprochen, dann wieder eine besondere Hellsichtigkeit für dieselben konstatiert. Um die vielfältigen Nuancen des Handlungsbegriffes, auf die sich jene unzähligen Kommentare jeweils beziehen, verständlich machen zu können, ist es zunächst unerlässlich, in aller Kürze die bekannten, aber natürlich keineswegs selbstverständlichen an-

thropologischen Grundbestimmungen nachzuzeichnen.

Bekanntlich bildet die umstrittene Auszeichnung des Menschen als „Mängelwesen“⁷ das Fundament der Anthropologie Gehlens. Diese Wendung soll folgende morphologische Ausgangslage begreiflich machen: Organisch nahezu mittellos, ohne die physische Absicherung gegen widrige Umweltverhältnisse, vor allem aber ohne Determinanten, die ihm arterhaltende Reaktionsschemata genetisch tradieren, ist der Mensch ein einzigartig „riskiertes“ Wesen. Er sieht sich in die Welt gestellt, ohne durch instinktive Verhaltensraden und spezialisierte Organe naturhaft in dieselbe eingepasst zu sein – für Gehlen ein Phänomen, das

⁷ Diese Wendung leitet Gehlen aus einer ähnlichen Formulierung in Johann Gottfried Herders „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ her. Thomas Rentsch machte kürzlich darauf aufmerksam, dass diese Formel sich durchaus einreihen lässt in eine bis zu Giovanni Pico de Mirandola zurückreichende Tradition „negativer Anthropologie“, die den Menschen gerade nicht mittels positiver Konstanten zu orten sucht (wie es ein verbreitetes Vorurteil gegenüber der philosophischen Anthropologie ist), sondern vielmehr die konstitutive Unbestimmtheit, Ortlosigkeit und Offenheit des Menschen in den Mittelpunkt stellt. Rentsch belegt allerdings auch überzeugend, dass Gehlen diese „Negativität“ schlussendlich doch ambivalent nutzt, indem er sie nicht als Wesensbestimmung durchhält, sondern in einer „zweiten Urstiftung“ deren Kompensation in Gang setzen will. Vgl. Rentsch, Thomas: „Die Macht der Negativität“, S. 41-56.

sich auch in der Antriebssphäre des Menschen niederschlägt. Diese nämlich bezeichnet er als *entdifferenziert* und *plastisch*. Es herrscht keine eindeutige Verbindung zwischen Triebregerung, Appetenzverhalten, Auslöserreiz und Bewegungsreaktion, sondern die Antriebe müssen selbst erst mit Erfüllungsbildern angereichert und an Erfahrungen orientiert werden. Auf der Wahrnehmungsseite findet sich als Analogon dieser organischen und antriebsstrukturellen Sonderstellung die Kategorie der sog. *Weltoffenheit*, die (anders als im heutigen Sprachgebrauch) primär eine grundlegende anthropologische Gesetzmäßigkeit bezeichnen soll: In Ermangelung der instinktiven Sicherheit nämlich, mit der das Tier sich nur für diejenigen externen Erscheinungen öffnet, die für seine Selbsterhaltung relevant sind, ist der Mensch im Initialzustand einem unzensierten Strom von Einflüssen ausgesetzt, für die in seiner Konstitution noch keinerlei Bewertungskriterien und Umgangsprinzipien bereitliegen. Er ist, um die populär gewordene Formel zu benutzen, einer unvergleichlichen *Reizüberflutung* ausgesetzt. Während für das Tier die Welt von vornherein auf „Umwelt“ reduziert ist, also nur ausschnittartige, vorselektierte Aspekte der Umgebung überhaupt in den Wahrnehmungskreis des Tieres treten und instinktsicher beantwortet werden, sieht der Mensch sich vor die Aufgabe gestellt, die Möglich-

keiten seiner Existenz „eigentätig“ zu gestalten – und dies heißt für Gehlen, seinem Status als Mängelwesen *handelnd* zu begegnen. Es würde sicherlich den hier zur Verfügung stehenden Rahmen sprengen, in ausreichender und kritischer Ausführlichkeit auf jene Bestimmungen einzugehen.⁸ Allerdings sollte sogleich ein die Rezeptionsgeschichte bis heute begleitendes Missverständnis für den Fortgang der Ausführungen vermieden werden: Gehlen hat von Beginn an darauf verwiesen, dass jener Begriff des „Mängelwesens“ keineswegs substantiell, sondern transitorisch zu verstehen ist, also als heuristische Formel für eine Vergleichsbeziehung, die es erleichtern soll, die Sonderstellung der menschlichen Natur trennscharf zu konturieren. Dass dadurch, wie von unterschiedlichen Seiten eingewandt, der Mensch fiktiv als Tier gesetzt wird und von dieser Organisationsform her dann zwangsläufig mangelbehaftet erscheinen muss, ist für Gehlen gerade Sinn und Zweck dieser Denkfigur. Die Einsicht, dass aus der imaginären Perspektive eines

⁸ Wer sich über die genaueren Bestandteile und v.a. die biologischen Probleme dieser Bestimmung informieren will, dem sei das Buch von Karneth, Rainer: *Anthropo-Biologie* empfohlen, der das Mängelwesenstheorem kritisch mit neueren Ergebnissen z.B. der Säuglingsforschung abgleicht. Auch die gelungene Überblicksdarstellung von Christian Thies: *Arnold Gehlen zur Einführung* kann hierfür herangezogen werden.

tierischen Organismus der Mensch eine hohe Unvollkommenheit aufweist, soll nämlich verhindern, zwischen Mensch und Tier unter der Isolation von positiven Einzelmerkmalen wie „Intelligenz“ nur graduelle Unterschiede aufzuspüren und die Anthropologie damit, wie Gehlen mit Blick auf entsprechende Abstammungstheorien süffisant bemerkt, bloß zum „letzten Kapitel der Zoologie“ (M: 13) zu machen. Inwiefern er aus dieser angeblich explikativen Funktion des Mängelbegriffs dann doch problematisches Kapital schlagen kann, indem er kulturelle Leistungen kompensatorisch mit der Mängellage kurzschließt und so zum „letzten Kapitel der Zoologie“ wohl selbst den einen oder anderen Absatz beiträgt, wird im Verlauf der Überlegungen zu erörtern sein.

In der elementaren Anthropologie nun nutzt Gehlen die gerade erläuterte heuristische Apostrophierung des Menschen als Mängelwesen primär dazu, die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier bedeutend tiefer zu legen als üblich. Diagnostiziert man nämlich statt Vorteilen in der geistigen Konstitution zuallererst „Mängel“ in der vegetativen und organischen Ausstattung, wird deutlich, dass es sich beim Menschen nicht um eine graduelle Perfektionierung der tierischen Natur durch das geheimnisvolle Hinzutreten vernünftiger oder kognitiver Fähigkeiten handeln kann, sondern

um einen „sonst nicht versuchten Gesamtentwurf der Natur“ (M: 14). In diesem Gesamtentwurf nun stünden die sensomotorischen mit den geistigen, die perzeptiven mit den symbolischen, die intelligenten mit den antriebsstrukturellen Qualitäten allesamt in einem eigentümlichen gegenseitigen Bedingungs- und Aufbauverhältnis, das von einem völlig neuartigen Vollzugsgesetz aber erst hervorgebracht wird. Dieses Gesetz ist, so macht Gehlen gegenüber dem traditionellen cartesianischen Körper-Geist-Dualismus wiederholt geltend, „psycho-physisch neutral“ (M: 123) und heißt *Handlung*.

II. Die Handlung im Horizont der elementaren Anthropologie

Wie nun genau wird dieses fundamentale Prinzip im Horizont der elementaren Anthropologie näher bestimmt? Zunächst widmet sich Gehlen – so könnte man das am umfassendsten behandelte Thema seines *Menschen* vorausschauend umschreiben – primär der Aufgabe, in *ontogenetischer* Hinsicht den Voraussetzungsreichtum aufzuarbeiten, der in gängigen Handlungsauffassungen meist unthematisiert bleibt: *Handlung* nämlich kann auf der soeben umrissenen Grundlage gerade nicht auf selbstsicheres, sachlich-adaptives, „intelligentes Verhalten“ im herkömmlichen Sinne beschränkt werden. Es entfallen im Zuge der geschickten Verwebung von „defizi-

tärer“ Anthropologie und Handlungstheorie ja schließlich alle Kompetenzen, die Theorien rationaler Handlung mit ihrer impliziten Unterscheidung von Selbstgewissheit des Ich und Objektivität der Außenwelt voraussetzen müssen.⁹ Weder ist der Mensch in diesem Initialzustand in der Lage, seinen Körper so zu beherrschen und ggf. zu instrumentalisieren, dass er zur Umsetzung eines vorgängig gefassten Handlungsplans in der Lage ist; noch kann er Präferenzen bzw. Zwecke und entsprechende Mittel überhaupt erschließen, da es ihm hierzu an fundamentalen Fähigkeiten wie mentaler Repräsentation, Selbstbewusstsein, Symbolisierungsfähigkeit und der hierüber vermittelten Transparenz der eigenen Bedürfnisse und Interessen mangelt.

Da es sich für Gehlen aber im Zuge der fundamentalen Unterscheidung zwischen tierischer und menschlicher Konstitution verbietet, eine Aktivität, die diesen besonderen Voraussetzungen ausgesetzt ist, bloß unter der Residualkategorie *Verhalten* abzubuchen und sie damit tendenziell in die Nähe tierischer Organisationsform abzuschieben, erweitert er die inhaltlich-kategoriale Be-

stimmung der *Handlung* beträchtlich. Eine vorgängige humanspezifische Handlungsform muss jene Möglichkeit des körperbeherrschten, selbstbewussten und zielgerichteten Verhaltens erst schaffen und wird von Gehlen eigenwillig als *kommunikative* bezeichnet.

Zur Erklärung dieses Handlungstypus bedient sich Gehlen einer teleologischen Interpretation seines Mängelwesen-Paradigmas. Die zunächst als „Mängel“ apostrophierten Sondergesetzmäßigkeiten der menschlichen Natur schließen sich danach zu einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis von ungeahnter Produktivität zusammen. Der grundlegende Gedankengang ist folgender: Das Fehlen instinktsicherer Verhaltensweisen und der unfertige Bewegungsapparat setzen ein vom Triebinteresse zwangsläufig entlastetes System frei, dessen Möglichkeit entscheidend auch von der zuvor angesprochenen *Entdifferenzierung des Antriebslebens* abhängt. Da den Antrieben ja ein genaueres Bild ihrer Erfüllungsobjekte fehlt, müssen und können sie sich lustvoll auch an Tätigkeiten absättigen, deren Status für die eigentliche Bedürfnisbefriedigung noch vollkommen unklar ist. Diese (erzwungene) Antriebsbesetzung auch „zweckloser“ Aktivität führt so aus dem Bannkreis eines bedürfnis- und triebgesteuerten Verhaltens, einer bloßen „consummatory action“, heraus und entwickelt ein spezifisches Eigeninteresse an den

⁹ Vgl. zur Aufarbeitung dieser keineswegs selbstverständlichen Voraussetzungen auch Joas, Hans: *Die Kreativität des Handelns*, S. 217. Die drei „Erklärungslücken“, die Joas hier im Rationalmodell des Handelns nachweist, können auch im Folgenden als theoretische Orientierung dienen.

Um- und Gegenständen der äußeren Welt, das von einer „sich selbst genießenden Aktivität“ (M: 196) getragen wird. Diese *in sich* lustvollen Umgangserfahrungen nun bringen permanent neue Anreize zur Fortsetzung der *Kommunikation* hervor, da schon die bloße „Antwort“ des Dinges ausreicht, um zur weiteren Manipulation am Gegenstand zu motivieren. So wird ein im eigentlichen Sinne des Wortes *neugieriger* Weltbezug ins Werk gesetzt, der weitgehend neutral gegenüber den biologischen Erfüllungsqualitäten der in die „Unterhaltung“ einbezogenen Objekte ist.

Die Verlaufsform dieser Prozesse verklammert Gehlen aufs Engste mit der allmählichen Herausbildung eines Körper- und Handlungsbewusstseins, denn das spielerisch intensive Verharren beim Gegenstand setzt ein „entfremdetes Selbstgefühl der eigenen Bewegungen“ (M: 134) frei. Dieses verdankt sich dem Umstand, dass die bedürfnisfreien Gegenstandskontakte sowohl eine aktive wie passive Seite beinhalten. Zum einen werden sie leibzentrisch als unmittelbare und lustbetonte Äußerung motorischer Spontaneität erlebt, zum anderen erfolgen durch die konstante Objektgebundenheit der Handlung aber auch gleichzeitige sensorische Rückmeldungen der anfänglich noch relativ ungerichteten Aktivität an den Organismus.

Diese eigentlig provozieren

Umgangserfahrungen, die eine erste Ahnung von der Sachlichkeit der Welt wie von der Wirkmacht des eigenen Körpers geben, gewinnen aber erst dadurch ihre eigentliche *reizentlastende* Funktion, weil das für jene kontaktsensible Aktivität besonders privilegierte Organ – die von existentiellen Bewältigungen befreite, nicht mehr auf spezielle Funktionen eingeschränkte Hand – schon früh mit dem Distanzsinn des Auges in engste Koordination tritt. Die taktilen Umgangserfahrungen, die in direktem Kontakt entwickelt wurden, können ins Visuelle transponiert werden, das bloß Gesehene deutet virtuell nun schon die möglichen Bewegungsabläufe und Gegenstandseigenschaften an, die zuvor noch ertastet und erfüllt werden mussten. Das Wissen um die Beschaffenheit des Objekts muss damit nicht ständig aufs Neue explorativ wiederhergestellt, sondern kann durch diese Übertragung taktiler in visuelle Wahrnehmung in „dahingestellter Verfügbarkeit“ (M: 41) neutralisiert werden. Damit wird der motorische Apparat auf der Basis der intim erworbenen, jetzt aber höhergelegten Kenntnisse für eine Entwicklung neuer Angriffspunkte der Handlung und frischer Bewegungsfolgen frei. So bildet sich auf der Grundlage dieser *sensomotorischen Handlungskreise* zunehmend ein „Schatz stummer Erfahrungen über erreichbare und unerreichbare Veränderungen“ (M: 170) heraus. Die

Die vormals reizüberschüssige Welt wird intim, buchstäblich „absehbar“ und durch eine erarbeitete Indifferenz gegenüber der Vielzahl möglicher Reize auf einheitliche Situationen, auf „Gesamtfelder von Umweltandeutungen“ (M: 173), reduzierbar.

Dieser von Gehlen emphatisch als „eigentätige Entlastung“ bezeichnete Leistungsaufbau findet in seiner Sprachauffassung, die aufgrund ihrer unklaren intersubjektiven Fundierung stark umstritten ist, seine letzte Steigerung. Strukturanalog zu den selbstempfindlichen Tastbewegungen sieht er auch die Bedingung der Sprachfähigkeit darin angelegt, dass die motorische Aktivität jetzt des Lautes sowohl als *activum* einer eigens produzierten Bewegung wie als *passivum* eines im Schallraum der Außenwelt bloß gehörten Datums erlebt wird. Diese „aktivpassive Doppelgegebenheit des Lautes“ (M: 135) leitet wiederum einen Kreisprozess ein, in dem sich selbstgesetzte Reize lustvoll aufeinander beziehen und sich so ein Interesse an der Variabilität der lautmotorischen Fähigkeiten entwickelt. Inwieweit hier Gehlen die soziale Basis, auf der diese eigentätigen Modulierungen sich an den eben nicht mehr „eigentätigen“ Lautäußerungen und Antwortreaktionen schon sprachkompetenter Bezugspersonen orientieren und präzisieren, wirklich systematisch berücksichtigt, bleibt unklar. Einerseits wird durchaus be-

tont, dass die eingeübten Lautgestalten mit der von außen erfolgenden Erfüllung der Bedürfnisse assoziiert werden; dem Kind wird im Laut zusehends „ein Zusammenhang von Bedürfnis, Laut und Erfüllung“ (M: 240) fasslich, weil dieser in seiner Doppelgegebenheit aus derselben Welt zu stammen scheint, aus der auch die Befriedigung einsetzt. Der vorher ungerichtete Laut reichert sich so mit einem Erwartungsvorgriff auf Abwesendes an und ermöglicht es, die eigenen Bedürfnisse in einer entmaterialisierten, beliebig wiederholbaren Form zu artikulieren, ja diesen gar im Ansatz schon objektiv gegenüberzutreten. Andererseits aber behauptet Gehlen auch nachdrücklich, „daß das Wort nicht durchaus erst kraft seiner Geltung in der Gemeinschaft eine konstante Größe wird“ (M: 204), sondern sich auch durch die bloße lautmotorische Reaktion auf beliebige Umweltreize herausbilden könne.

Diese etwas unklaren Bemerkungen zum Spracherwerb, die das Bild der eigentätigen Entlastung durch *Handlung* oft auch noch dort aufrechterhalten, wo deren Grenzen am evidentesten aufscheinen, deuten die Richtung, in die Gehlens funktionale Betrachtung der Sprache weist, schon an: Mit ihr kann erstmals auch Nicht-Gegenwärtiges in einer Eigenbewegung artikuliert werden. Indem diese Fähigkeit mehr und mehr in die Variabilität und die „Führungswechsel“ der oben geschilder-

ten Hand-Auge-Kooperation eingelassen wird, werden Handlungen nun zusehends nicht nur vom gerichteten Laut her einsetzbar, sondern können sich gar in diesem erschöpfen. Es ist nun eine Aktivität möglich, die fernste und sogar abwesende Erscheinungen in ein Selbstgefühl eigener Teilnahme umzuwandeln vermag, ohne noch vom akuten Situationsbestand abhängig zu sein und diesen mit aufwändigen Bewegungsfiguren und Wahrnehmungsprozessen bewältigen zu müssen. Mit der Sprache also kommt für Gehlen die symbolische Durcharbeitung der anfänglichen Reizfülle an ihr Ende. Sie ist mithin nur der Endpunkt einer Entwicklung, deren Prinzip schon in den einfachsten Bewegungsfiguren wirksam ist:

Kommunikation innerhalb einer unbeschränkt offenen Weltsphäre, Orientierung und Bekanntschaft in der Welt, freie beliebige Verfügbarkeit über die Dinge an Symbolen, Entlastung vom Einfluß und Druck der unmittelbaren Gegenwart – alle diese Resultate des menschlichen, vitalen und in seiner Vollzugsform intelligenten Lebens überhaupt scheint die Sprache nur noch einmal in sich, konzentriert und in höchster Vollendung zu erreichen. (M: 240/241)

Jene „freie beliebige Verfügbarkeit“ nun, die Gehlen zum Resultat eines eigentätig aufgebauten Sym-

bolsystems, einer selbsterlernten Körperbeherrschung und einer handelnd konstituierten Wahrnehmung erklärt, erscheint primär als Hervorbringung und Kompetenz eines Einzelwesens – entsprechend zog besonders die Reduktion der Sprache auf eine bloße Fortsetzung der sensorischen Kreisprozesse den Vorwurf einer solipsistischen Betrachtungsweise nach sich. Tatsächlich geht Gehlen auf die koordinativen, expressiven und hermeneutischen Möglichkeiten der Sinnkonstitution und -vermittlung, die die Sprache nicht zwischen Subjekt und Ding, sondern zwischen den sprachfähigen Subjekten selbst stiftet, systematisch kaum ein.¹⁰ Ins Zentrum seiner Ausführungen rückt nun vielmehr die symbolische und instrumentelle Beherrschbarkeit der Welt. Die situationsentlastete Fähigkeit, sich Beschaffenheit, Bewegungsgesetze und Eigenschaften der Objekte selbst *in absentia* zu vergegenwärtigen und mental zu reprä-

¹⁰ Die Freisetzung dieser durch die Sprache ermöglichten Leistungen betonen alle Versuche, die den Institutionalismus Gehlens durch die Auszeichnung der Sprache als „Metainstitution“ korrigieren wollen. Vgl. bes. die in der Literaturliste aufgeführten Arbeiten von Dietrich Böhler und Karl-Otto Apel. Zu Gehlens reduktionistischer Sprachauffassung siehe auch Jansen, Peter: *Arnold Gehlen. Die anthropologische Kategorienlehre*, S. 141 ff.; Weiß, Johannes: *Weltverlust und Subjektivität*, S. 162 ff.; Joas, Hans/Honneth, Axel: *Soziales Handeln und menschliche Natur*, S. 67 ff.

sentieren, wird von Gehlen entschieden auf eine neue Form von Handlung festgelegt: „Ich wüßte nicht, welchen Sinn diese Fähigkeit haben sollte, als den, ein Glied in den Existenzbedingungen des welt-offenen, auf die Veränderung des Vorfindbaren angewiesenen Menschen zu sein.“ (M: 185)

Neben der gerade angesprochenen Unklarheit, welche Rolle Intersubjektivität bei Gehlen sowohl für die Konstitution wie für die Funktion von Wahrnehmungs-, Symbolisierungs- und Handlungsfähigkeiten überhaupt spielt, war es vor allem diese Denkbewegung, an die sich in der Rezeptionsgeschichte gleich ein ganzer Komplex von Einwänden anschloss. Aufgrund der methodischen Selbsterklärung, die Gehlen hinsichtlich der nur heuristischen Qualität seines Mängelwesentheorems zuvor gab, muss besonders der Vorwurf des *Kompensatismus* zwingend erscheinen. Die Einzigartigkeit des menschlichen Lebensvollzuges, die Gehlen durch die Formel des „Mängelwesens“ angeblich nur plastisch untermauern wollte, wird nun doch einem Maßstab ausgesetzt, der die „Mängel“ unter der Hand von einer heuristischen in eine substantielle Bedeutung überführt: Humanspezifische Leistungen kommen vor allem als bloßer Ausgleich der defizitären Trieb- und Instinktausstattung in den Blick. Was dem Tier durch seine Umweltingepasstheit von vornherein gegeben ist, muss der

Mensch sich nun sekundär durch gezielte Umweltveränderung erarbeiten. Gerade auch der phänomenale Charakter des kindlichen Weltbezuges, also die selbstwertgesättigte, spielerische, zur Welt hin geöffnete Kommunikation des Kindes mit dem Gegenstand wird in diesen Kompensationsgedanken hineingezogen – die *kommunikative* Handlung muss geplanter Tätigkeit weichen, die Wahrnehmung „mit der Entdeckung der Dinge einmal zu Ende kommen [...], um zu [...] gedanklich kontrollierter Verwendung überzugehen“ (M: 190). So wird aus dem *homo ludens* der *homo faber* – und natürlich entspricht diesem veränderten Akzent auch ein neuer Einschlag des Handlungsbegriffs: „[...] die Existenz eines unspezialisierten und damit welt-offenen Wesens ist auf Handlung, voraussehende praktische Veränderung der Dinge in Hinsicht auf *Mittel* gestellt“ (M: 44). Diese Funktionszuweisung wiederum provozierte eine Kritik am *Instrumentalismus*¹¹ Gehlens, die sich natürlich nicht an der Bedeutsamkeit dieser zweckrational-technischen Handlungsform als solcher, sondern viel-

¹¹ Vgl. etwa Habermas, Jürgen: „Philosophische Anthropologie“, wo dieser eine „anthropobiologische Reduktion des Geistes in allen seinen Momenten aufs unmittelbar Lebensdienliche“ (S. 101) festzustellen glaubt. Inwiefern Habermas allerdings selbst besonders handlungs- und techniktheoretisch sowie erkenntnisanthropologisch Kapital aus Gehlens Werk geschlagen haben könnte, sollen zukünftige Untersuchungen zeigen.

mehr an der vermuteten Reduktion des Kultur- und Geistbegriffs auf dieselbe entzündete. Diese Kritik fiel umso entschiedener aus, als viele Autoren die Bestimmung der menschlichen *Weltoffenheit* als eine anthropologische Formel für die generelle Unabschließbarkeit der kulturellen Weltdeutungen und Selbsterkundungen verstanden wissen wollten und sich von ihr geradezu emanzipatorisches Potential erhofften. Die primär ontogenetische Verarbeitung dieser Denkfigur wurde – nicht ganz unberechtigt – denn auch als nur sporadische „Freiheit des Säuglings“¹² kritisiert, die durch den spielerischen Erwerb der Symbolkompetenzen lediglich den Grundstein für eine dann restlos in zweckgerichteter Arbeit aufgehende Weltverfügung legt.

All diese Einwände, die zweifellos wichtige Begründungsprobleme auf den Punkt bringen, übersehen allerdings zumeist, dass Gehlen selbst in seinem zweiten Hauptwerk, *Ur-*

mensch und Spätkultur, alles daran setzt, die Begrenztheit einer instrumentalistisch eingefärbten Handlungsauffassung aufzuzeigen. Die *handlungstheoretisch* dringlichste Frage stellt sich daher dann, wenn man den Handlungs- und Kulturbegriff der elementaren Anthropologie, der die zweckgerichtete Verfügungsmacht in den Mittelpunkt rückt, mit den kulturanthropologisch orientierten Ansätzen Gehlens abgleicht. Jene sorgten schließlich – zuerst als berüchtigte „Theorie oberster Führungssysteme“, in der Nachkriegszeit dann als konservative Institutionenlehre – gerade deswegen für Aufsehen, weil sie Entstehung, Funktion und Bestandserhaltung von sozialen und institutionellen Arrangements gerade außerhalb jeder rationalen Zweckerwägung und Sinnprüfung verorteten. Die dargestellten symbolischen und instrumentellen Handlungskompetenzen, die Gehlen – wie er rückblickend selbst einräumte – „an dem abstrakten Modell eines imaginären Einzelmenschen“¹³ entwickelte, sind

¹² Mit dieser ironischen Wendung will Hagemann-White darauf aufmerksam machen, dass die ontogenetische Gewichtung des Freiheitsbegriffs ideologisch keinesfalls unverdächtig ist: „Es ist die konsequente Ausföhrung des liberalen Freiheitsbegriffs, ihn in die ersten, ohnmächtigen Kindheitsjahre zu verlegen. Von da aus kann Gehlen den Anspruch des Erwachsenen auf Freiheit im Sinne der unbegrenzten Willkür als Regression oder als allgemeinen Infantilismus des Großstadtmenschen zurückweisen.“ – Hagemann-White, Carol: *Legitimation als Anthropologie*, S. 114.

¹³ Gehlen, Arnold: „Ein anthropologisches Modell“, S. 209. Die anschließende Bemerkung, dass es für die Zwecke der elementaren Anthropologie genüge, „neben den Robinson X einen anderen Y mit den gleichen Modelleigenschaften zu denken“, wirft natürlich nur erneut die Frage auf, ob ein „Robinson X“ überhaupt ohne ein „Y“ zu denken ist, und belegt die schon oben erläuterte Tendenz Gehlens, über der „Eigentätigkeit“ des Kompetenzaufbaus die immer schon in diesen eingelassene Bedeutung des „signifi-

somit keineswegs das letzte Wort seiner Handlungslehre. Das in der elementaren Anthropologie konzipierte Subjekt, das in angeblich methodischer Notwendigkeit gewissermaßen als „vorsozial fertig“¹⁴ entworfen wurde, tritt nun zurück zugunsten einer „kulturanthropologischen“ Betrachtungsweise, die gerade die Gefährdung gesellschaftlicher Stabilität durch das bloß „instrumentelle Bewusstsein“ aufzeigen will. Es sei nämlich – wie Gehlen schon im *Menschen* bemerkt – instrumentellen Akten eßen, „daß sie keine Endzwecke setzen können, und daß aus ihnen heraus keine Verhaltensweisen folgen, in denen Endzwecke *festgehalten* werden“ (M: 392).

Stabilisatorische Qualitäten also, die für Regelmäßigkeit und Voraussehbarkeit der Handlung bürgen, können für Gehlen aus einer instrumentellen Einstellung nicht gewonnen werden. Diese drohe, wie er an anderer Stelle notiert, jedes andersgeartete Verhalten seines Sinns zu entleeren „mit Ausnahme dessen: sich Zwecke zu setzen“¹⁵, da sie sich allein an den wechselnden theoretischen und technischen Möglichkeiten optimierter Naturbeherrschung ausrichte. Noch bedrohlicher – und

dies ist der grundlegend antihermeneutische und aktivistische Zug in seinem Denken, der sich besonders in seiner Dilthey-Kritik¹⁶ niederschlägt – nimmt sich für Gehlen das „historisch-psychologische Bewußtsein“ aus, das sich in handlungslosen Zirkeln unabschließbarer Verstehensleistungen verfange: „Ein Handeln mit Sollqualität dagegen ist exklusiv und erwächst gerade aus der Hemmung anderer Möglichkeiten.“ (M: 398) Die ebenso produktiven wie problematischen Ergebnisse, zu denen Gehlen bei der Suche nach einer solchen Handlungsform auf oft verschlungenen Wegen der Argumentation kommt, sollen jetzt im Vordergrund stehen.

III. Die Handlung im Horizont der Institutionenlehre

Es ist für den Fortgang der handlungstheoretischen Erörterung zunächst sehr wesentlich, eine bestimmte Glättung des Gehlenschen *Œuvres*, wie sie von großen Teilen der Sekundärliteratur wohl meist unbewusst vorgenommen worden ist, zu vermeiden. Oft nämlich verliert das Werk Gehlens dadurch an innerer Spannung und Widersprüch-

kanten Anderen“ (G. H. Mead) zu vergessen.

¹⁴ So die Kritik am Solipsismus Gehlens in Buchheim, Thomas: „Subjektivität und Intersubjektivität bei Arnold Gehlen“, S. 244.

¹⁵ Gehlen, Arnold: „Formen und Schicksale der Ratio“, S. 311.

¹⁶ Vgl. z.B. die Polemik in US, S. 301: „Sie [die Philosophie, P.W.] hat sich sogar mit dem gefährlichsten aller Medien, der Reflexion, vertraulich gestellt, seit Dilthey jeden denkbaren Standpunkt durchnahm und sich vorstellte, wie es wäre, wenn man einen davon hätte und noch die anderen verstünde.“

lichkeit, dass handlungs- und ordnungstheoretische Aussagen unbeschrieben mit den beiden Hauptsträngen seines Denkens identifiziert und damit harmonisiert werden. Während sich – so diese durchaus gängige Lesart – die Handlungstheorie, wie sie im vorigen Kapitel rekonstruiert wurde, auf die elementare Anthropologie beschränke, stehe im Zentrum der Institutionenlehre der Begriff der gesellschaftlichen Ordnung. Diese Sichtweise mag zwar dem Zweck kategorialer Übersicht dienlich sein, verdeckt jedoch, dass auch die Ordnungstheorie zu großen Teilen als Handlungslehre konzipiert ist (vgl. US: 6), der Handlungs-begriff also auch unter ordnungstheoretischen Vorzeichen seinen prominenten Status beibehält. Den impliziten Richtungswechsel, den Gehlen bei der Suche nach Handlungsformen „mit Sollqualität“ nun vollzieht, liegt – wie besonders Johannes Weiß hervorgehoben hat – darin, dass in der elementaren Anthropologie „die Kultur gerade vom zweckrational verfügenden Verhalten her bestimmt worden war“.¹⁷ Die Institutionenlehre aber sei entscheidend geprägt durch „die Einführung einer Verhaltensform [...], welche nunmehr ausdrücklich im Gegensatz zum zweckrationalen Verfügen“¹⁸ entworfen werde. Strukturell findet sich hier also durchaus eine Problemstellung

wieder, die mit Talcott Parsons als für die Soziologie konstitutiv betrachtet werden kann: das Verhältnis von nutzen- und normorientiertem Handeln. Diesem Verhältnis nähert sich Gehlen – so könnte man im gebräuchlichen handlungstheoretischen Vokabular paraphrasieren – mit anti-utilitaristischer Stoßrichtung. Auf abstrakterer Ebene kann besonders der erste Teil von *Urmensch und Spätkultur* durchaus gelesen werden als eine ideenreiche, durchgängig kritische Befragung des Zweck-Mittel-Schemas, wie es seit Max Weber in den Sozialwissenschaften gängig ist.

In diesen ersten Kapiteln jedoch setzt Gehlen interessanterweise nicht an einem herkömmlichen Begriff des Gesellschaftlichen an, der Erwartungssicherheiten *zwischen* Subjekten durch Rekurs auf kollektiv verpflichtende Norm- und Wertbindungen erklärt, sondern wiederum beim Akteur-Ding-Kontakt, der im konkreten situativen Vollzug auf Handlungsstabilisierungen hin beobachtet wird. Gegenstände werden jetzt gerade nicht mehr dem Verfügungswillen des Subjekts ausgesetzt, sondern rücken vielmehr ein in die Rolle einer die Handlung auslösenden, orientierenden oder variierenden Größe, so „daß man von ihnen her handelt“ (US: 15). In dieser Denkrichtung nun liegen Kategorien wie *Selbstwert im Dasein, Trennung des Motivs vom Zweck, Hintergrundserfüllung, Umkehr der An-*

¹⁷ Weiß, Johannes: *Weltverlust und Subjektivität*, S. 110.

¹⁸ Ebd., S. 108.

triebsrichtung oder *sekundäre objektive Zweckmäßigkeit*¹⁹, denen es allesamt eigen ist, dass sie bestimmten Verselbständigungen, Inversionen und Brechungen auch und gerade des zweckrationalen Handelns nachgehen. Der Akzent der Argumentation verschiebt sich im Zuge dessen von der in der elementaren Anthropologie zentralen Kompetenz des interesse- und zweckgeleiteten Eingriffs hin zu der Frage, inwieweit schon für ein wirkliches Verständnis individuellen Handelns *in actu*, erst recht aber für das Problem der Handlungskoordination gerade Denkfiguren vonnöten sind, die innerhalb einer rationalistischen Handlungstypologie überhaupt nicht erfasst werden können. Gehlen scheint nun also einen bedeutend weiteren Begriff von Kultur in den Blick nehmen zu wollen als den einer „ins Lebensdienliche umgearbeiteten Natur“ (M: 38), der zuvor im Mittelpunkt stand.

Unter diesen neuen Prämissen sieht Gehlen eine Verselbständigung von Handlungsmitteln nun keineswegs als pathologische Abirrung des zweckrationalen Handelns, das mit der Eindeutigkeit der Zweck-Mittel-

Unterscheidung auch seine Sachlichkeit verliere. Vielmehr ergebe sich gerade durch die Einklammerung der unmittelbaren Zweckintention und des vorausgesetzten Bedürfnisses die Möglichkeit, der Handlung Konstanz zu verleihen und darüber hinaus neuartige Ding- und Funktionseigenschaften freizulegen. Diesen Gedankengang weiß Gehlen für eine Erklärung der verschiedensten Vollzugsphänomene fruchtbar zu machen. Zunächst unterlegt er selbst dem scheinbar allein nützlichkeitsorientierten Handeln eine entsprechende Struktur. Schon die Kultivierung eines Ackers bedürfe einer vorübergehenden *Virtualisierung* der Bedürfnislage, da sonst die durchzuhaltende Konzentration auf die eigensinnigen und langfristigen Entwicklungsbedingungen ständig von der Spekulation auf einen möglichen Nutzwert irritiert würde. Selbst Dinge also, die auf den ersten Blick nur Mittel der Daseinsfristung darstellen, müssen, gerade um diese Funktion zu erfüllen, durchaus einen *Selbstwert im Dasein* erhalten – ihre explizite Nützlichkeit wird gerade nicht mehr zum Thema des Verhaltens: „Der Selbstwert transzendiert den Daseinswert, indem er ihn als möglichen einschließt.“ (US: 15)

Auch im Hinblick auf ästhetische Prozesse, deren „Zweckfreiheit“ oft eingeräumt wird, ohne die genuin künstlerische Bedeutsamkeit derselben näher zu bestimmen, legt Gehlen eine interessante Interpretation

¹⁹ Karl-Siegbert Rehberg hat sich darum verdient gemacht, aus diesen Denkfiguren eine Institutionentheorie zu formulieren, die nicht dem Dirigismus und Rigorismus Gehlens folgt. Neben herrschaftssoziologischen Aspekten wird v.a. die Perspektive der von institutioneller Bevormundung Betroffenen gestärkt. Vgl. ders.: „Eine Grundlagentheorie der Institutionen.“

vor. Bar jeder populären „Ausdrucks“-Logik, die im Kunstwerk die bloße Repräsentation und Mitteilung einer vorgängigen Emotion zu entdecken glaubt,²⁰ erklärt Gehlen in produktionsästhetischer Hinsicht eine Hemmung der unmittelbaren Gefühlsäußerung zur Bedingung der Kreativität. Indem ein noch unge deuteter Impuls sich auf den Umweg über das künstlerische Medium legt, in Wechselwirkung mit demselben tritt und so eine „gegenseitige Weiterentwicklung und Anreicherung des subjektiven Gefühls- und Gedankenkomplexes und des dargestellten Gegenstandes“ (US: 92) vorantreibt, präzisiert sich die zunächst unbestimmte Emotion fortlaufend an ihrer eigenen Darstellung und setzt dadurch erst den eigentlich schöpferischen Prozess in Gang. Diese Denkbewegung verlängert Gehlen nicht nur hinein in die Annahme, dass gerade epochemachende Erfindungen aus einem experimentellen, am Aufdecken neuer Dingeigenschaften *als solchen* interessierten Verhalten entsprangen, ohne dass ein klar umrissenes Herstellungsziel die Handlung überhaupt vorgängig motivierte. Für das aktive Aufgreifen eines aus solch experimentellem

Handeln sich ergebenden Zufallserfolges, der zunächst überhaupt nicht intendiert war, reserviert er den treffenden Ausdruck *sekundäre objektive Zweckmäßigkeit*, der er später – als Konsolidierungsbedingung für Institutionen – eine wichtige Rolle zuweisen wird. Er hinterfragt auch genereller die Vorstellung, dass Handlungen nach dem schematischen Dreischritt „Bedürfnis - Zwecksetzung - Mittelwahl“ zu greifen sind. Vielmehr rechnet er konstitutiv mit einer sekundären Entstehung von Bedürfnissen, die der Handlung nicht vorausgehen, sondern sich an diese anschließen, an ihr orientieren, sich erst durch sie mit spezifischen Erfüllungsbildern anreichern, ihr also – wie Gehlen es unter ontogenetischem Blickwinkel schon im *Menschen* ausdrückte – „nachwachsen“.

Auch die eindeutige Unterordnung der Mittel unter die Zweckkategorie wird von Gehlen in Zweifel gezogen. Nicht nur müsse davon ausgegangen werden, dass sich ursprüngliche Handlungsziele in der jeweiligen Handlungssituation durch die zur Verfügung stehenden Mittel rückwirkend beschränken, erweitern, spezifizieren, ja grundlegend verändern können. Auch dem Fall, dass Zwecke und Bedürfnisse durch Mittel oftmals erst entstehen, schenkt er Berücksichtigung und sieht dieses Phänomen paradigmatisch gerade in einer Praxis am Werke, die oft als Idealtypus zweckrati-

²⁰ Auch in seiner lesenswerten expliziten Ästhetik, den *Zeit-Bildern*, hält Gehlen jene „Ausdrucks-Ideologie“ (ebd., S. 139) gerade im Falle der modernen Malerei für vollkommen indiskutabel, da die bloße „Operationsbasis des ‚Erlebens‘“ (ebd., S. 136) die notwendige Theoriehaltigkeit und Reflexionshöhe dieser Kunst zwangsläufig verfehle.

onalen Handelns veranschlagt wird, nämlich der Technik: „[...] sie stellt erfinderisch Mittel bereit für noch nicht vorhandene Zwecke oder für Bedürfnisse, die sie selbst erst mit-erzeugt, weil sie noch niemand fühlt.“ (US: 12)

Diese implizite Kritik des Zweck-Mittel-Schemas treibt Gehlen schließlich so weit, dass auch die scheinbar evidente Entsprechung von Handlungsmotiv und Handlungszweck ihre Selbstverständlichkeit verliert. Gerade Primärbedürfnisse – so veranschaulicht Gehlen seine Denkfigur der *Trennung des Motivs vom Zweck* – könnten in eine Mittelfunktion eintreten, um ihrerseits ein zum Selbstzweck umgeschlagenes Mittel zu bedienen. Man trinkt, schläft, isst, um morgen wieder seiner Arbeit nachgehen zu können, „fit“ zu sein – wobei nun die genaue Unterscheidung, was Zweck, was Mittel und was eigentliches Handlungsmotiv ist, im „eigenauthentisch“ (US: 34) gewordenen Handlungsvollzug selbst überhaupt nicht mehr getroffen, sondern meist nur rückblickend zu einer solchen rationalisiert wird. Die Hartnäckigkeit, mit der die Akteure selbst ihre Handlungen als eindeutige Zweck-Mittel-Ketten betrachten, ergibt sich aus dieser Perspektive erst aus der retrospektiven Zergliederung und „Übersetzung“ eines an sich mit verschiedensten Motiven aufgeladenen, verselbständigten Handlungszusammenhangs in die soziokulturell er-

wartete Form des Zweck-Mittel-Schemas. An diesen Gedanken sollte der frühe Niklas Luhmann anknüpfen, der im Rahmen seiner Organisationssoziologie die Rede der Akteure von ihren Zwecken lediglich als „Komplexitätsreduktion“ (mit Gehlen gesprochen: Entlastung), als Deutungsschema zur Handlungsstrukturierung also, interpretierte, nicht aber als getreue Wiedergabe des weitaus komplexeren Handlungsverlaufes selbst.²¹

Im Zuge dieser Überlegungen verflüssigt Gehlen schließlich auch den Begriff des Bedürfnisses bzw. wendet ihn gewissermaßen sozialkonstruktivistisch. Bedürfnisse seien überhaupt nicht als feste, historisch invariante Größen zu fassen, welche in die Rolle von individuellen Motiven eintreten und dann bedürfniserfüllende Handlungen auslösen. Vielmehr sind Entstehung und Abdeckung von chronischen Bedürfnissen – und menschliche Bedürfnisse tendieren nach Gehlen aufgrund des konstitutiven *Antriebsüberschusses* allgemein zur Chronifizierung – untrennbar mit einer spezifischen, meist kollektiven Form der Bewältigung verknüpft, die Gehlen mit der glücklichen Formel der *Hintergrundserfüllung* näher bezeichnet. Dem menschlichen Antriebsleben – so die Grundidee dieser Denkfigur – sei eigen, dass viele Bedürfnisse schon durch ihre als *möglich* verge-

²¹ Vgl. Luhmann, Niklas: *Funktionen und Folgen formaler Organisation*.

genwärtigte Absättigung an vitaler Drastik verlieren. Eine symbolische Repräsentation des potentiellen Erfüllungsobjekts, das „bloße dauernde Dasein der Außengaranten“ (US: 55), kann nicht nur den Vollzug der eigentlichen Handlung *virtualisieren*, sondern schließlich auch das angenommene Bedürfnis selbst. In dieser unmerklichen Hintergrundbefriedigung ist es mit anderen sozialen Praktiken dann meist so verschmolzen, dass von einem an sich seienden „Bedürfnis“ oft überhaupt nicht mehr gesprochen werden kann. Indem sich beispielsweise ungeplant und sekundär, als bloßes Nebenprodukt eines kollektiven Arbeitsganges mit ganz anderer Zweckrichtung, auch Kopräsenz einstellt, taucht ein Bedürfnis wie das nach „Gemeinschaft“ als isolier- und intendierbares Element in der Bedürfnisstruktur der *a priori* vergemeinschafteten Subjekte gar nicht erst auf. Es lagert sich ein in Tätigkeiten mit ganz anderen Zwecken, findet kulturell überformte, indirekte Erfüllungsbahnen und sättigt sich chronisch ab, ohne dass dies direkt intendiert wäre – aus dieser abgedeckten Erfüllung ergibt sich vermutlich auch die Befremdung und Verlegenheit, wenn „Gemeinschaft“ quasi als unmittelbares „Triebziel“ artikuliert wird.

Werden all diese Überlegungen auf die anthropologischen Grundannahmen rückbezogen, wird deutlich, dass es sich gerade nicht – wie es ein verbreitetes Vorurteil gegenüber

Gehlen will – um eine biologistische, sondern um eine in hohem Maße kulturalistische Sichtweise²² sogar auf die vermeintlich „biologischste“ aller Kategorien handelt: das Bedürfnis. Es ist für Gehlen ein anthropologisches Datum ersten Ranges, dass selbst Bedürfnissen keine festen Erfüllung- und Verhaltensbahnen in der menschlichen Natur zugeordnet sind und sie damit grundsätzlich – mit einer Wendung seines Antipoden Helmuth Plessner formuliert – auf „natürliche Künstlichkeit“, auf soziokulturelle Verarbeitungsformen angewiesen sind.

Das Problem nun aber ist, dass Gehlen diese Betrachtungsweise äußerst ambivalent zu nutzen weiß. Sie ermöglicht ihm nämlich nicht nur seine durchaus innovative Kritik an einer utilitaristischen Verkürzung des Handlungsbegriffs, sondern wird von ihm auch in den Dienst eines rigiden Stabilisierungsdenkens gestellt. Die anthropologisch-handlungstheoretische Flexibilisierung der Zweckkategorie wird zu großen Teilen von dem nunmehr programmatischen Versuch vereinnahmt, die „objektiven“ Zwecke der Handlungszusammenhänge dem Bewusstsein der Subjekte zu entziehen und die Motivstiftung kategorisch an überpersönliche Handlungsmuster zu delegieren. Im Zuge dieses Begründungszusammenhangs nun ge-

²² Hierauf macht vehement auch Henning Ottmann aufmerksam. Vgl. ders.: „Gehlen's Anthropologie als kulturalistische Theorie“.

winnen *Institutionen* eben die überpersönliche, dogmatische Geltung, der Gehlens Werk seinen zweifelhaften Ruhm verdankt: nur indem sie bereits über jede individuelle Entscheidungsschwelle gehobene, „endgültige Bestimmtheiten des Tuns und Lassens“²³ fixieren und diese als „zweite Natur“ mit der Aura des Selbstverständlichen ausstatten, können sie ihre handlungsorientierende Kraft entfalten.

Der gerade angesprochene extreme Kulturalismus Gehlens erweist sich unter der Führung dieses apodiktischen Ordnungsdenkens als zweiseitiges Schwert, weil die entsprechenden Passagen der Institutionenlehre auf diese Weise Konflikte zwischen individuellem Impuls und institutionellem Imperativ von vornherein diskreditieren. Jene Spontaneität des „I“, die George Herbert Mead gegen Sozialisierungstheorien einer reibungs- und bruchlosen Internalisierung gesellschaftlicher Erwartungen einbrachte, scheint bei Gehlen zu großen Teilen im Konzept einer „totalen Sozialität“ aufzugehen. Die besagte Ambivalenz der Argumentation lässt sich hier wohl am besten dadurch veranschaulichen, dass die eben verhandelte „kulturalistische“ Ausdeutung des Bedürfnisses nicht nur eine produktive, sondern auch eine hochproblematische Seite hat. Mit einer für konservative Autoren wohl eher

untypischen, aber deswegen nicht weniger wirksamen Begründungsstrategie „soziologisiert“ er den Bedürfnisbegriff radikal bzw. spielt die dirigistische Seite seiner Handlungstheorie entschieden gegen ihn aus. Subjektive Erfüllungsansprüche und Triebregungen, die nicht in den institutionell dafür vorgesehenen Verhaltensbahnen verlaufen, sind für Gehlen nichts weiter als entartungsbereite „erste Natur“ und verfallen – gewissermaßen unter Zuhilfenahme eines sozialdisziplinatorisch verkürzten Freud – sofort dem Verdikt einer misslungenen Bedürfnisorientierung: „Ein ‚unsublimierter‘ Trieb ist ein nichtorientierter. Die orientierten Instinkte haben nichts Instinktives mehr, sie sind in der Selektivität des Handelns untergegangen.“ Die überpersonalen, hyperstabilen Handlungsvorgaben, in die das Bedürfnis „hineingenötigt“ (US: 85) wird, schließen damit mütterlich auch jedes Rechtfertigungsproblem des institutionellen Reglements aus. Bewusste Rückwendungen des Akteurs auf seine habituell abgesicherten, vorreflexiven Handlungsgrundlagen, aber auch auf seine als individuell empfundenen Motive und Bedürfnisse können so nur noch als Destabilisierungssünde der subjektivistischen „Spätkultur“ ins Spiel kommen.

Vorentschieden wird dieser keineswegs zwingende Schritt vor allem dadurch, dass Gehlen an die Stelle des durch die Kategorie der

²³ Gehlen, Arnold: „Mensch und Institutionen“, S. 71.

Handlung angeblich umgangenen cartesianischen Dualismus eine Dichotomie treten lässt, die schon seine Frühschriften durchzog, nämlich die von Handlung und Reflexion.²⁴ Während John Dewey, auf den Gehlen sich ansonsten oft zustimmend bezieht, gerade die *situative* Durchbrechung von vorreflexiven Handlungsroutrinen als Initiation kreativen und experimentellen Verhaltens bestimmt,²⁵ ohne die Bedeutung des Gewohnheitshandeln und die funktionale Bezogenheit des Bewusstseins auf dasselbe in Frage stellen zu müssen, wählt Gehlen eine andere, methodisch wie inhaltlich problematische Begründungsweise. Er nimmt den Kompensationsgedanken, wiederum entgegen seinem eigenen Anspruch, den Menschen aus sich selbst heraus zu verstehen, unter einem neuen Gesichtspunkt wieder auf. Tendiert er in der elementaren Anthropologie dazu, die symbolische Strukturierung und instrumentelle Beherrschung der Außenbestände auf ein bloßes Surrogat der

tierischen Umwelteingepasstheit zu reduzieren, so wird jetzt die institutionelle Verankerung instinktanabger Verhaltensweisen zu einem entscheidenden normativen Bezugspunkt der Ordnungstheorie, und dies erneut nicht mehr durch eine „heuristische“, sondern eine substantielle Ausdeutung des Mängeltheorems. Gehlens Engagement gilt nun der „Wiederherstellung des fundamentalen Verhältnisses von Instinkt und Auslöser auf der höheren Ebene der willkürlichen, erlernbaren, aber zu stabilisierenden Verhaltensformen“ (US: 27).

Diese fragwürdige funktionalistische Angleichung eines angeblich „neuen Organisationsprinzip[s]“ (M: 17) an tierische Verhaltensmodi verweist aber auf ein noch tieferliegendes Problem, das sich im Zusammenhang mit der schon angeführten solipsistischen Tendenz der elementaren Anthropologie stellt. Reflexion nämlich wird dort, wie auch Wahrnehmungs- und Erkenntnisleistungen, in pragmatistischer Manier durchaus als Moment von Handlung konzipiert (vgl. z.B. M: 293 ff.), allerdings vornehmlich als die eines Subjekts, das sich einsam in den Dialog mit der Objektwelt begibt. Der kreative „Wechsel der Hinsichten“, bei dem eigens erarbeitete, dann aber routinisierte Handlungssicherheiten und bewusste Handlungssteuerung, eigene Entwurfsphantasie und sachliche Widerstandserfahrung in ein gegenseitiges Bedingungs-

²⁴ Vgl. hierzu v.a. Lepenies, Wolf: „Handlung und Reflexion“; Rehberg, Karl-Siegbert: „Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens“, bes. S. 506 f.

²⁵ Vgl. zur – auch ethischen – Relevanz dieses Gedankens Joas, Hans: *Die Kreativität des Handelns*, S. 227 ff. und allgemein dessen an den Pragmatismus anknüpfendes Konzept der „nicht-teleologischen Intentionalität“ (ebd., S. 218-244), das eine Kritik des Zweck-Mittel-Schemas in Angriff nimmt, ohne aber Handlung vitalistisch gegen Reflexion auszuspielen.

und Beeinflussungsverhältnis treten, wird von Gehlen zwar eindrucksvoll veranschaulicht, verbleibt aber entweder auf der ontogenetischen Ebene oder bezieht sich auf das einsame Werkzeughandeln. Die dialogische Metaphorik, in die Gehlen diese Erläuterungen einzukleiden pflegt („Kommunikation“, „Handeln auf ein Du hin“), kann zwar einer Reduktion des Dingkontaktes auf teleologische Handlungsmuster produktiv entgegenarbeiten; sie ist aber in dem Sinne tendenziös, als sie die Symbolvermitteltheit des menschlichen Handlungsbezuges primär durch die Hingabe ans „Sozialding“²⁶ demonstriert. Ein genuiner Interaktionsbegriff mit entsprechenden Vorzeichen dagegen wird kaum entworfen. Anders als George Herbert Mead, der unter ganz ähnlichen anthropologischen Prämissen die gemeinsame Wurzel von Dingkonstitution, Selbst- bzw. Körperbewusstsein und Normgeltung in der intersubjektiv fundierten Fähigkeit zur Perspektivenübernahme verortete und damit Selbstreflexivität schon in den basalsten Strukturen der menschlichen Kommunikation angelegt sieht,²⁷ scheint Gehlen diesbe-

züglich einen impliziten, aber für den Fortgang der Theorie entscheidenden Unterschied zwischen Objekthandeln und sozialem Handeln festzuschreiben. Während in ersterem Reflexion und Experiment dem Handlungsvollzug integriert werden und so der Handlungskategorie erst ihre „psychophysische Neutralität“ verleihen, werden sie – sobald es um die Einbeziehung sozialer Verhaltensregulierungen und -erwartungen geht – zum skandalösen Widerpart der Handlung, der dieser in ihrem Ablauf nur bedrohlich werden kann.

Hier zeigt sich m. E., dass Gehlens älterer antihermeneutischer Impuls auch im anthropologischen Hauptwerk wieder so sehr die Oberhand gewinnt, dass die dort anzutreffende überraschende Offenheit für

primäre Sozialität des menschlichen Handlungsbezuges – und hier liegt wohl, trotz aller Ähnlichkeiten in den anthropologischen Grundlagen, der wichtigste Unterschied zwischen Gehlen und Mead, der auch für den Fortgang der jeweiligen ethischen Argumentation von größter Bedeutung ist. Mead stellt zwar wie Gehlen die Vollzugsform der Handlung ins Zentrum, zeigt aber, dass sowohl instrumentelles wie soziales Handeln sich erst aus der Symbolvermitteltheit des menschlichen Handlungsbezuges und der Fähigkeit, das Verhalten *alters* antizipatorisch vorwegzunehmen, ergeben. Auch betont Mead die hohe Reagibilität auf selbst gesetzte Reize z.B. in der Lautgebärde, leitet aus dieser aber ein neues Niveau der gegenseitigen Verhaltenskoordination ab, während bei Gehlen die „eigentätige Entlastung“ von der reizüberschüssigen Außenwelt im Vordergrund steht.

²⁶ Buchheim, Thomas: „Subjektivität und Intersubjektivität bei Arnold Gehlen“, S. 250.

²⁷ Vgl. den ausführlichen Mead-Gehlen-Vergleich in Joas, Hans/Honneth, Axel: *Soziales Handeln und menschliche Natur*, S. 52-71. „Kommunikativ“ meint bei Gehlen, so wird dort verdeutlicht, eben nicht eine

die Einsichten des Pragmatismus ausgerechnet bei dessen intersubjektivitätstheoretischen Argumenten abrupt aussetzt.²⁸ Mit der entschiedenen Entgegensetzung von Reflexion und Handlung, die ihre Bindung an die einschlägigen lebensphilosophisch-vitalistischen Positionen von Arthur Schopenhauer, aber auch von Ludwig Klages und Alfred Seydel nie ganz verhehlen kann, verbaut sich Gehlen die Möglichkeit, auch die reflexive Bezugnahme auf Normen im Handlungsvollzug selbst zu verankern. Diese nämlich – so hätte eben die Erweiterung einer pragmatistischen Perspektive auf Phänomene der Intersubjektivität zeigen können – spielt sich nicht im luftleeren Raum einer handlungszersetzenden Subjektivität ab, sondern kann selbst nach dem Modell des „realen Zweifels“²⁹ begriffen werden, der in konkreten Handlungszusammenhängen situiert ist. Gehlen dagegen scheint – so sehr ihn ansonsten die anticartesianische Stoßrichtung mit der pragmatistischen Denkungsart eint – den

erkenntnistheoretischen Skeptizismus Descartes' in einer entscheidenden Hinsicht eher normativ auf den Kopf zu stellen denn analytisch zu korrigieren. Während Descartes die Rückwendung des erkennenden Ich auf sich selbst zur einzigen Gewissheitsbasis erhebt und alle sonstigen Weltbestände einem radikalen Zweifel aussetzt, will Gehlen durch die institutionell garantierte Fraglosigkeit der gesellschaftlichen Handlungsorientierungen und -zusammenhänge ein diesbezügliches Sichthematisch-Werden des Ich unterbinden. Mit dieser bloßen Umkehrung des traditionellen Bewusstseinsphilosophischen Dualismus beraubt sich Gehlen der Alternative, auch und gerade normorientiertes Handeln in faktischen, aber nie gänzlich vorentschiedenen Handlungskontexten zu situieren. Erst von hier aus wäre ein Modell von Interaktion möglich gewesen, das auch einen Wechsel von lebensweltlichen *Hintergrundserfüllungen*, habituellen Handlungsrouninen und bewussten Thematisierungen / Problematisierungen hätte erfassen können. Letztere würden dann einsetzen, wenn implizite „Erwartungsvorgriffe“ auf *sozialen* Widerstand treffen und so praktische Deliberations- und Definitionsprozesse in Gang bringen. Selbst die normkonforme Handlung, der zweifellos Gehlens Hauptinteresse gilt, bedarf eines in diese Richtung weisenden Einstellungswechsels, da Hand-

²⁸ Rehberg macht auf den für dieses Problem repräsentativen Umstand aufmerksam, dass Gehlens Gesamtwerk sich durch die auffällige Ungleichzeitigkeit von einer pragmatistischen Fundierung des Handlungsbegriffs in der Anthropologie und der emphatischen Intersubjektivitätstheorie der idealistischen Frühschriften auszeichne. Vgl. Rehberg, Karl-Siegbert: „Theorie der Intersubjektivität“.

²⁹ Vgl. zur ideengeschichtlichen Rekonstruktion dieses Modells Joas, Hans: *Die Kreativität des Handelns*, S. 187-217.

lungsnormen – wie v.a. die interpretativen Ansätze des *Symbolischen Interaktionismus* und der *Ethnomethodologie* gezeigt haben – keinesfalls in „gebrauchsfertiger“ Form vorliegen, sondern erst in oft kollektiven Interpretationsbemühungen erschlossen und an die zu normierende Handlungssituation angepasst werden; und dieser Vorgang kann rückwirkend wiederum die zugrundegelegte Norm präzisieren, modifizieren oder ausdifferenzieren.

An einer entsprechenden Dynamisierung des Normbegriffs aber scheitert Gehlen auch deswegen, weil er eine Aktionsform mit wirklich systematischem Anspruch, die *Handlung, Institution* und *Normgeltung* verknüpft und sich auf trennscharfe Weise von den zuvor verhandelten Aktionstypen unterscheiden ließe, überhaupt nur an archaischen Gesellschaften zu entwickeln vermag und diese unterschwellig mit einer negativen Geschichtsphilosophie verknüpft. Nur aus einem spezifischen anthropobiologischen Phänomen sei danach phylogenetisch das Wesen stabiler sozialer Obligationen erklärbar, an dem es – daher der suggestive Titel *Urmensch und Spätkultur* – der Moderne so elementar mangle. Überprägnante Ereignisse in der Natur, so der Gedankengang, rufen auch beim Menschen ein natürliches Bedürfnis der Reaktion hervor. Da aber präformierte Antworten auf spezifische Auslöserreize infolge der Instinktreduktion

nicht mehr vorhanden sind, wird allein ein Gefühl „unbestimmter Verpflichtung“ evoziert, das sich in einer imitatorischen Bewegungsfigur entlädt und daraufhin im Ritus in ein „zweckloses, aber obligatorisches Handeln“ (US: 179) hinein verlängert wird. Indem das frappante Auslöserdatum – Gehlens Paradebeispiel ist hier das Totentier – in kollektiver und als verpflichtend erlebter Darstellung vergegenwärtigt und symbolisch präsent gehalten wird, erlangt die Gruppe schließlich ein über jene gemeinsamen Vollzüge indirekt gewonnenes Selbstbewusstsein ihrer Identität und Zusammengehörigkeit, eine „Kontinuität und Invarianz der Stabilisationskerne, die der Ritus in das Bewusstsein, das Verhalten und die Außenwelt legt.“ (US: 181)

Jenes rituell-darstellende Handeln der Archais, dessen Herleitung in einigem an Durkheims *Elementare Formen des religiösen Lebens* erinnert und das für sich genommen durchaus materialreich belegt und sachaufschließend interpretiert wird, bildet nun allerdings den idealisierten Ausgangspunkt einer etwas grobschlächtigen Rationalisierungsthese, die mit sozial- und religionsgeschichtlich ebenso gewagten „absoluten Kulturschwellen“ argumentiert. Schon die Magie schwächt danach die Obligationskraft des Ritus, indem sie das geheiligte Außenweltdatum nicht mehr in seinem orientierenden So-Sein belässt, sondern bereits die Instrumentalisierung des-

selben in Gang setzt. Der Monotheismus versachlicht die Natur daraufhin zur bloßen „Faktenaußenwelt“, und die Industrialisierung vollendet diesen Neutralisierungsprozess dann endgültig, indem sie die Ausbeutung der ehemals orientierenden Weltbestände ins planerisch Unbegrenzte weitertreibt.

Der Stabilitätsverlust, der mit dieser allseitigen Profanierung der Außenwelt einhergeht, ist nach Gehlen allein dadurch noch aufzufangen, dass der hochdifferenzierten und zugleich irreversiblen Betriebsförmigkeit, in der die Moderne all ihre kulturellen und ökonomischen Belange organisiert, selbst ein allerdings „geistloser“ Mechanismus der Handlungssteuerung innewohnt. Das „stählerne Gehäuse der Hörigkeit“, das Max Weber als bürokratisch-industriellen Niederschlag der okzidental Rationalität ausmachte, scheint für Gehlen zeitweise zur wichtigsten Normquelle modernisierter Gesellschaften zu werden. Der „Eigensinn der Sachen“ (US: 79), der den Einzelnen in die Pflicht nimmt, ohne noch für einen übergreifenden sozialen Zusammenhang sorgen zu können, gerät ihm zur brüchigen Ausfallbürgschaft³⁰ archaischer Vollinstitutionen:

Der moderne Mensch lebt im Schnittpunkt sehr zahlreicher Institutionen, die dem einzelnen gegenüber die beschriebene Selbstweckautorität geltend machen und diese Einzelnen über die Sachlagen hinweg in Beziehung setzen. (US: 68)

Auch von diesem jetzt technokratisch gewendeten Stabilisierungsbegriff aus lassen sich natürlich Belastungs- und Entfremdungsphänomene, die allererst durch die Statik und Rigidität dieser „Selbstweckautoritäten“ entstehen, nicht formulieren. Gehlens ganze Sorge gilt der „sachungelenkte[n] Ausprägung“ (US: 102), die allein der sich unverbundlich selbstbespiegelnden modernen Subjektivität eine sozialverträgliche Form noch abzurufen vermag.

Diese einseitige und zudem ahistorische Perspektive verliert darüber einen ganzen Komplex von „klassischen“ Fragen der Soziologie und Sozialphilosophie aus dem Blick, die sowohl Gehlens handlungs- wie ordnungstheoretische Überlegungen ihrerseits einer Modernisierung hätten zugänglich machen können: Weder begibt er sich auf die Suche nach neuartigen Möglichkeiten des korporativen Zusammenschlusses und kollektiven Handelns, wie sie Durkheim unter ähnlichen Fragestellungen in seiner Hoffnung auf „organische Solidarität“ formulierte oder wie sie sich seit ge-

³⁰ Auf die nur „suboptimalen“ Entlastungs- und Stabilisierungsleistungen, die die technokratischen Superstrukturen der Moderne in Gehlens Augen erbringen, macht auch Thies, Christian: *Die Krise des Individuums*, S. 154 f. aufmerksam.

raumer Zeit in den Neuen Sozialen Bewegungen niederschlägt. Noch überprüft er genauer, inwiefern der von ihm viel gescholtene moderne *Subjektivismus* selbst neue Formen der Institutionalisierung hervorbringt – eine Frage, der der Gehlen-Schüler Helmut Schelsky³¹ keineswegs unkritisch, aber weitaus vorurteilsloser nachging als Gehlen selbst. Auch setzt er sich nie ernsthafter mit einer Institution formaler Rationalität wie der des modernen Rechts auseinander, die ihre überpersönliche Eigenwertgeltung – mit Gehlen gesprochen: ihre „*idée directrice*“ – gerade auf den institutionellen *Anspruch* gründet, die Entscheidungen an (auch im wörtlichen Sinne) einsehbaren Gründen auszurichten, die Rechtmäßigkeit ihres Zustandekommens zu garantieren und sie einklagbarer erneuter Prüfung auszusetzen. Inwiefern die hiermit einhergehenden expertokratischen Tendenzen einerseits und die Abstraktheit dieser Prinzipien andererseits tatsächlich ein Problem für die integrative Kraft moderner Gesellschaften darstellen, hätte Gehlen mit einer Kategorie wie der *Hintergrundserfüllung* zweifelsohne intensiver untersuchen können. Dass er dies kaum unternimmt, mag wohl damit zusammenhängen, dass er einen methodischen Ort, von der aus eine solche Analyse einsetzen müsste, weder theoretisch noch

praktisch legitimieren kann und will. Ihm fehlt sowohl ein alternativer Handlungs- wie ein alternativer Rationalitätsbegriff, wie er im Konzept der „kommunikativen Rationalität“ trotz aller problematischer Idealisierungen, die nicht zuletzt in der Hypostasierung der Sprache zur *Meta-Institution* aufscheinen, vorliegt. Dass die Sinnbezogenheit institutionellen Verhaltens selbst – ob affirmativ oder kritisch, ob implizit oder explizit – zum Thema des Handelns wird, ist damit für Gehlen ausgeschlossen. „Sinn“ nämlich soll dem Handlungsbewusstsein durch die Institutionen gerade abgeschattet und vom Gewohnheitshandeln aufgesogen werden:

Das habitualisierte Handeln in ihnen (den Institutionen, P.W.) hat die rein tatsächliche Wirkung, die Sinnfrage zu suspendieren. Wer die Sinnfrage aufwirft, hat sich entweder verlaufen, oder er drückt bewußt oder unbewußt ein Bedürfnis nach anderen als den vorhandenen Institutionen aus. (US: 68)

In dieser apodiktischen „Lösung“ des Ordnungsproblems liegt nicht nur die oft bemerkte systematische Schwierigkeit Gehlens begründet, institutionellen Wandel adäquat zu erfassen. Es stellt sich v.a. die Frage, ob der Handlungsbegriff die Begründungslast einer solchen Theorie überhaupt noch tragen kann, denn die aktivische Seite des Handelns

³¹ Vgl. Schelsky, Helmut: „Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie“.

droht hier – in Verbindung mit der Modernitätskritik – zusehends nur noch elitentheoretisch³² formulierbar zu sein. Die institutionelle Einbindung des „Durchschnittsmenschen“ dagegen erscheint als bloße Exekution systemischer Imperative. Die Handlungssituation erhält so eine radikal objektivistische Schlagseite und löst alle entscheidenden Motivilagen und Handlungen nur noch bruchlos aus. Diese einseitige Positivierung der Entlastungs- bzw. Entmündigungsleistungen hat darüber hinaus herrschaftssoziologisch zur Folge, dass Institutionen als Feld eines beständigen Ringens um hegemoniale Einflusschancen und Machtpositionen³³ ebenfalls aus dem Blick geraten. Institutionen werden von Gehlen tendenziell so formalis-

tisch, schematisch und überpersönlich angelegt, dass ein konflikttheoretischer Zugang, der den Kampf um institutionelle Bestandswahrung, Institutionenabbau und -transformation an konkrete Interessengruppen und agonale Akteurskonstellationen rückbindet, kaum mehr möglich ist.

Gehlens wohl einziger Schritt in diese Richtung findet sich in der zeitlebens vehementen Kritik an den (Links-)Intellektuellen, die, so der Tenor, aus der professionellen Sinnuche ihr einträgliches Geschäft machen und dadurch die orientierende Kraft der Institutionen unterminieren. In einer entscheidenden Hinsicht – und vielleicht erklärt sich aus diesem Widerspruch auch die zunehmende Resignation des späten Gehlen – muss diese Kritik natürlich auf ihn selbst zurückfallen. Schon indem er Institutionen zum Gegenstand nüchterner Analyse macht, trägt er zu deren Abbau auf der Grundlage seiner *eigenen* Theorie natürlich ungewollt bei.³⁴ Die objektivierende Zerlegung der institutionellen Handlungsverpflichtungen in anthropologische Funktionsträger ist schließlich selbst Kind genau der modernen Wissenschaft, gegen die Gehlen die handlungsorientierende Wirkungsmacht der Institutionen ge-

³² Rehberg hat in einer gründlichen Studie dieses elitentheoretische Motiv deutlich herausgearbeitet, in der Chancen und Gefährdungen einer großbürgerlichen Sozialisationsentwürfe als grundlegendes Movens des Gehlenschen Werkes und dessen oft verbitterter Sicht auf die „Spätkultur“ analysiert werden. Vgl. Rehberg, Karl-Siebert: „Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens.“

³³ In dieser herrschaftssoziologischen Lücke sehen auch Rehberg und Weiß eine entscheidende Schwäche der Institutionenlehre. Vgl. Rehberg, Karl-Siebert: „Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens“, S. 511 f.; Weiß, Johannes: *Weltverlust und Subjektivität*, S. 192 ff. Wolfgang Lipp versucht diese Lücke zu schließen, indem er Gehlens Institutionenlehre mit Max Webers Konzept der charismatischen Herrschaft verknüpft. Vgl. Lipp, Wolfgang: „Institutionen – Mimesis oder Drama?“.

³⁴ Vgl. zu diesem performativen Begründungsproblem auch Jansen, Peter: *Arnold Gehlen. Die anthropologische Kategorienlehre*, S. 153 ff. und die ideologiegeschichtliche Analyse von Martin Greiffenhagen: *Das Dilemma des Konservatismus*.

rade immunisieren will: „Auf die neutralisierte Außenwelt wirft sich ohne rituelle Begrenzung“ keineswegs nur die „rationale Theorie und Praxis“ (US:S. 64); auch die programmatisch irrationalen Momente seiner Institutionenlehre mitsamt ihres anthropo-funktionalistischen Vokabulars stützen wohl kaum die unbefragte Geltung, die Gehlen funktionierenden Normsystemen abverlangt.

Diese Aporie findet sich nicht zuletzt darin wieder, dass Gehlens Handlungstheorie es nicht vermag, „sich selbst in ihren eigenen Kategorien zu denken“³⁵, ohne unablässig Widersprüche zu produzieren. Die reflexive Deutungspraxis nämlich, die er als Institutionentheoretiker selbst in Anspruch nimmt, erlangt keinerlei handlungstheoretischen Status, da sie von vornherein als elitäres Herrschaftswissen³⁶ konzipiert ist: Nur der biologisch und ethologisch informierte Anthropologe darf um die Entlastungsfunktion der Institutionen wissen. Den von ihr in

Führung genommenen Akteuren muss diese Funktionalität der Institutionen jedoch gerade entzogen bleiben, da sich sonst auch das Bewusstsein ihrer kontingenten Genese, ihres Auch-anders-sein-Könnens einstelle und so das „Handeln mit Sollqualität“ drohe, in ein nichtnotwendiges Möglichkeitshandeln umzuschlagen. Man muss den Institutionenbegriff wohl nicht gleich in kritisierbare Geltungsansprüche verflüssigen, um zu sehen, dass ein solcher Dirigismus weder deskriptiv-diagnostisches noch normatives Potential beanspruchen kann und für eine handlungstheoretische Analyse heutiger institutioneller Mechanismen mehr Probleme schafft als löst. Es ist wohl auch diese „Ratlosigkeit der Handlungslehre vor der gegenwärtigen Praxis“³⁷, die Gehlen in seinem Spätwerk *Moral und Hypermoral* dazu veranlasst, an die Stelle des Schlüsselbegriffs *Handlung* einen umstrittenen Katalog von physiologischen Konstanten und biologisch disponierten Sozialregulationen treten zu lassen, den er aus dem Blickwinkel seiner elementaren Anthropologie wahrscheinlich noch selbst als biologistisch und beliebig qualifiziert hätte – Wolf Lepenies beurteilte jene auffällige Umstellung der Grundlagen gar als „eine Revision der Gehlenschen Anthropologie durch ihren Urheber selbst“.³⁸

³⁵ Auf dieses selbstreflexive Kriterium, dem sich eine jede Handlungstheorie zu stellen hat, verweist Joas, Hans: *Die Kreativität des Handelns*, S. 51.

³⁶ Für diesen Einschlag der Handlungstheorie spricht auch die Begeisterung Gehlens, mit der er schon im Dritten Reich das Werk Vilfredo Paretos als „Leitfaden für Regierende“ rezipierte und etwas geheimniskrämerisch auf die Gefahren einer Popularisierung hinwies. Vgl. Rehberg, Karl-Siebert: „Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens“, S. 524, FN 82.

³⁷ Weiß, Johannes: *Weltverlust und Subjektivität*, S. 227.

³⁸ Lepenies, Wolf/Nolte, Helmut: *Kritik der*

Diese auffällige Verblässung des Handlungsbegriffs hängt – so lassen die zurückliegenden Überlegungen vermuten – auch damit zusammen, dass es Gehlen nicht gelingt, den vorhandenen Kategorienreichtum seiner anthropologischen Handlungstheorie von idiosynkratischen Einschlüssen restlos zu befreien, auffallende Begründungslücken zu schließen und so zu einer überzeugenden Synthese seiner handlungs- und ordnungstheoretischen Fragestellungen zu kommen. Besonders ins Auge fällt die recht unvermittelte Konfrontation eines geradezu modernistischen Handlungsverständnisses, das auf die zweckrational-technischen Kompetenzen des Menschen abhebt, mit den Konnotationen von Handlung, wie sie in diesem Kapitel rekonstruiert wurden. Zeitweise erinnert Gehlens Institutionenlehre an eine „Kritik der instrumentellen Vernunft“, die sich vergeblich an dem eigens entworfenen Menschenbild der elementaren Anthropologie abarbeitet. Dem verfügbaren Weltverhalten, das dort am Ende der „eigentätigen“ Entlastung steht, wird ein Begriff von *Institution* entgegengesetzt, der oft Gefahr läuft, jede Handlungskontingenz und praktische Vernunfttätigkeit um der bloßen Bestandserhaltung willen in Misskredit zu bringen.

IV. Die *Handlung* – Schlüsselbegriff oder „Schlüsselattitüde“?

Die vielleicht größte Unklarheit, in der Gehlen den Leser wohl schlussendlich lässt, ergibt sich dann, wenn man sich nach der Lektüre seiner hier besprochenen Schriften noch einmal einen der ersten Sätze des *Menschen* vergegenwärtigt: „[...] es gibt ein lebendiges Wesen, zu dessen wichtigsten Eigenschaften es gehört, zu sich selbst Stellung nehmen zu müssen, wozu eben ein ‚Bild‘, eine Deutungsformel notwendig ist.“ (M: 9) Gehlen hat durch die Exposition der Handlung als *Schlüsselbegriff* zweifellos vielerlei Optionen bereitgestellt, die einer solchen „Deutungsformel“ zuträglich sein können. Seine detailreichen Ausführungen zu der über *kommunikative* Akte sich aufbauenden Bewegungsphantasie und zur zunehmenden symbolischen Indirektheit der Umgangserfahrungen sind für eine pragmatisch orientierte Theorie der Wahrnehmung nach wie vor von großem Interesse. Auch die geschickte Verwebung von morphologischer Konstitution und einem durchaus materialistischen Kulturbegriff der „Umarbeitung der Realitäten ins Lebensdienliche“ (M: 165), der ihm gar Beifall von der „falschen“ Seite, so z.B. von Wolfgang Harich und Georg Lukacs, einbrachte, kann einseitig idealistischen oder ästhetizistischen Kulturdefinitionen durchaus produktiv entgegenarbei-

ten.

Ebenso führt ihn die in phänomenologischer Dichte vorgetragene Kritik an einem utilitaristisch verkürzten Handlungsverständnis zu einer ganzen Reihe fruchtbarer Denkgestalten, die der „Handlung im Vollzug“ wohl weitaus eher gerecht werden als die *common-sense*-Unterstellung eines nutzenkalkulierenden Individuums. Gerade dieser Strang seines Werkes hat zweifellos enormes Anregungspotential für eine Hinterfragung der oft anzutreffenden Einseitigkeit, mit der viele Handlungstheorien (meist rekurrierend auf Max Weber) wie selbstverständlich eine stabile Zweck-Mittel-Relation idealtypisch festschreiben. Auch korrigiert Gehlen in diesen kulturanthropologischen Überlegungen implizit den Handlungsbegriff, der ihn in seiner elementaren Anthropologie selbst in die Nähe einer solchen Ausrichtung brachte: Handlung ist hier keineswegs mehr die „voraussehende praktische Veränderung der Dinge in der Hinsicht auf die Mittel“, sondern verwickelt sich in unintendierte Handlungsfolgen, die selbst wieder neue Motivlagen und Anknüpfungspunkte hervorbringen, schafft sich gerade durch den Verzicht auf praktische Zweckintentionen neue, experimentelle Freiheitsgrade, lässt schließlich ursprüngliche „Mittelhandlungen“ in eigenauthentische Aktionskreise übergehen, aus denen eine z.B. ästhetische Anreicherung erwächst,

welche sich wieder mit ganz neuen Zweckverwendungen verbinden kann etc.

Diese vielversprechenden Momente allerdings können nicht darüber hinwegtäuschen, dass Gehlen den „stellungnehmenden“ Charakter des Menschen auch in mehrfacher Hinsicht unterläuft und so die Handlungskategorie gleichzeitig zur *Schlüsselattitüde* werden lässt. Die grundlegend solipsistische Tendenz seiner Anthropologie mag hier die auffälligste Verzeichnung sein, die einen ganzen Komplex von Begründungsproblemen nach sich zieht: In einem durchgängigen Pathos der „Sachlichkeit“ stilisiert Gehlen die Abarbeitung an der Außenwelt und die damit einhergehende „Selbstformung“ nahezu durchgehend zur robinsonadischen Einzeltat.³⁹ Mit diesem Motiv geht, wie Dieter

³⁹ Dieser tatheroische Akzent dürfte wohl das am ehesten zeitgebundene und überholte Element seines Denkens sein, zeigt sich hier doch eine tiefe Abhängigkeit von lebensphilosophischen Positionen besonders der Weimarer Zeit, die Gehlen gewissermaßen in anthropologische Begriffe kleidet. Stellt man diesen Einfluss in Rechnung, so erscheinen nicht nur das Topos des *MängelweSENS*, sondern auch die Emphase auf der sachzugewandten, weltgesättigten *Handlung* als epochentypische Reaktionsbildungen auf (bildungsbürgerliche) Verlustängste und Bedrohungserlebnisse dieser Zeit. Vgl. zu diesem Hintergrund Rehberg, Karl-Siegbert: „Philosophische Anthropologie und die Soziologisierung des Wissens vom Menschen“, S. 178 ff. und ders.: „Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens.“

Claessens festgestellt hat, eine nahezu vollständige Ausblendung des „mittleren Bereich[s] menschlicher Kommunikation“⁴⁰ einher. Weder kommt Gehlen zu einer systematischen Berücksichtigung der keineswegs mehr „eigentätigen“ Entlastung von der *Reizüberflutung*, die schließlich immer schon soziokulturell überformt, von sprach- und handlungskompetenten „signifikanten Anderen“ kontrolliert, vorinterpretiert und bereits symbolisch strukturiert ist; noch entwirft er ganz allgemein einen Begriff genuin *sozialen* Handelns, das, wie Max Weber es typologisch bestimmte, „seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist“⁴¹. Zum Surrogat eines solchen Handelns wird bei Gehlen zu oft der anfangs explorative, dann instrumentelle und schließlich handlungsstabilisierende Gegenstandskontakt, der – durch eine allmähliche „Selektion der Verhaltensweisen und Situationen, untrennbar von ihrer Vereinseitigung“ (US, S. 20) – erst sekundär und zufällig seine soziale Wirksamkeit entfaltet.

Es scheint, dass Gehlen diese Begründungsschwierigkeiten durch seine Institutionenlehre nachträglich

ausräumen wollte. Dass dies unter handlungstheoretischem Gesichtspunkt nur bedingt gelungen ist, sollte deutlich geworden sein. Nicht nur das gerade angeschnittene Fehlen eines Begriffs sozialen resp. kollektiven Handelns (ob nun unter strategischen, kommunikativen, dramaturgischen oder sonstigen Vorzeichen) fällt hier als systematische Lücke ins Auge. Auch das starre, manchmal fast akteurslose Verständnis von normorientiertem Handeln im engeren Sinne führt zu zwei gleichermaßen unbefriedigende Ordnungsvorstellungen: Entweder Gehlen leitet Institutionen überhaupt nicht soziologisch, sondern naturtheoretisch⁴² her, bemüht also das oben dargestellte anthropobiologische Erklärungsmuster archaischer Totemismen, oder er erklärt deren technokratisches Derivat, die hypostasiierten „Superstrukturen“ der bürokratisch-industriellen Moderne, zum entscheidenden Medium der gesellschaftlichen Stabilisierung.

Am schwersten jedoch wiegt in diesem Zusammenhang wohl, so sei abschließend angemerkt, dass Gehlen im Zuge seiner Ordnungsfixiertheit die besagte „Stellungnahme“ im doch naheliegenden Sinne eines *reflektierten Verhältnisses zu sich selbst* kaum mehr einzuholen vermag: Es findet sich in seinem Werk – mit Ausnahme der unwiederbring-

40 Claessens, Dieter: „Arnold Gehlen und die Soziologie – auf den Punkt gebracht“, S. 630.

41 Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 1.

42 Vgl. zu den Folgeproblemen dieser Bestimmung auch Weiß, Johannes: *Weltverlust und Subjektivität*, S. 170ff.

lichen totemistischen „Indirektheit“ im rituell-darstellenden Handeln und elitären Beschwörungen einer neuen Askesebereitschaft – für eine solche Deutungspraxis nur wenig Erhellendes. Vielmehr droht diese beständig zwischen den biologischen *facta bruta* des Mängelwesentopos und der kompensatorischen Setzung einwandsimmuner Institutionen zerrieben zu werden – verwunderlich und ein wenig enttäuschend vor allem angesichts der Tatsache, dass Gehlen in der oben zitierten Anfangspassage des *Menschen* das Bedürfnis eines „Zu-sich-selbst-Stellung-Nehmens“ gerade als praktisches, nicht nur theoretisches Datum bestimmte. Dass allerdings die sensiblen Betrachtungen des ontogenetischen Leistungsaufbaus, besonders aber die pragmatistischen und utilitarismusskeptischen Argumente Gehlens durchaus eine intensivere Lektüre verdient haben – auch darauf wollten die zurückliegenden Ausführungen aufmerksam machen. Zukünftige Überlegungen müssten zeigen, ob diese Einsichten so aus ihrem funktionalistischen Korsett gelöst werden können, dass sie zu einem noch adäquateren Verständnis der menschlichen *Handlung* verhelfen.

Literatur

Apel, Karl-Otto: „Arnold Gehlens ‚Philosophie der Institutionen‘ und die Metainstitution der Sprache“. In: Ders.: *Transformation der Philosophie*. Bd. 1. Frankfurt/M. 1976, S. 197-222.

Böhler, Dietrich: „Arnold Gehlen: Die Handlung“. In: Speck, Josef (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*. Göttingen 1991, S. 231-284.

Buchheim, Thomas: „Subjektivität und Intersubjektivität bei Arnold Gehlen“. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 67 (1981), S. 242-252.

Claessens, Dieter: „Arnold Gehlen und die Soziologie – auf den Punkt gebracht“. In: Quaritsch, Helmut/Klages, Helmut: *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*. Berlin 1994, S. 629-634.

Gehlen, Arnold: „Formen und Schicksale der Ratio“. In: *Arnold Gehlen GA*. Bd. 4: *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*. Hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt/M. 1983 [1943], S. 306-350.

Gehlen, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 14. Aufl. Sonderausgabe Humanitas Buchverlag. Wiebelsheim 2004 [1944].

Gehlen, Arnold: „Probleme einer soziologischen Handlungslehre“. In: Ders.: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied 1963 [1952], S. 196-232.

Gehlen, Arnold: *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. 6., erw. Auflage. Frankfurt/M. 2004 [1956].

Gehlen, Arnold: *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*. 3., erw. Auflage. Hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt 1986 [1960].

Gehlen, Arnold: „Mensch und Institutionen“. In: Ders.: *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*. Reinbek 1961, S.

- 69-77.
- Gehlen, Arnold: „Über kulturelle Kristallisation“. In: *Arnold Gehlen GA. Bd.6.: Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften*. Hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt/M. 2004 [1961], S. 298-314.
- Gehlen, Arnold: „Ein anthropologisches Modell“. In: *Arnold Gehlen GA. Bd.4: Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*. Hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt/M. 1983 [1968], S. 203-215.
- Greiffenhagen, Martin: *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*. Frankfurt /M. 1986.
- Habermas, Jürgen: „Philosophische Anthropologie. Ein Lexikonartikel“. In: Ders.: *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*. Frankfurt 1973 [1958], S. 89-111.
- Hagemann-White, Carol: *Legitimation als Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie Arnold Gehlens*. Stuttgart 1973.
- Jansen, Peter: *Arnold Gehlen. Die anthropologische Kategorienlehre*. Bonn 1975.
- Joas, Hans: *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt/M. 1992.
- Joas, Hans/Honneth, Axel: *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*. Frankfurt 1980.
- Karneth, Rainer: *Anthropo-Biologie und Biologie. Biologische Kategorielehre bei Arnold Gehlen – im Licht der Biologie, insbesondere der vergleichenden Verhaltensforschung der Lorenz-Schule*. Würzburg 1991.
- Lepenes, Wolf: „Handlung und Reflexion. Aspekte der Anthropologie Arnold Gehlens“. In: *Soziale Welt 18/1967*, S. 41-66.
- Lepenes, Wolf/Nolte, Helmut: *Kritik der Anthropologie. Marx und Freud. Gehlen und Habermas. Über Aggression*. München 1971.
- Lipp, Wolfgang: „Institutionen – Mimesis oder Drama? Gesichtspunkte zur Neufassung einer Theorie“. In: *Zeitschrift für Soziologie 5 (1976)*, S. 360-381.
- Luhmann, Niklas: *Funktionen und Folgen formaler Organisation*. Berlin 1964.
- Ottmann, Henning: „Gehlens Anthropologie als kulturalistische Theorie“. In: Quartsch, Helmut/Klages, Helmut (Hg.): *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*. Berlin 1994, S. 469-482.
- Rehberg, Karl-Siegbert: „Philosophische Anthropologie und die Soziologisierung des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland“. In: Lepsius, M. Rainer (Hg.): *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*. Sonderheft 23 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen 1981, S. 160-198.
- Rehberg, Karl-Siegbert: „Theorie der Inter-subjektivität als eine Lehre vom Menschen. George Herbert Mead und die deutsche Tradition der ‚Philosophischen Anthropologie‘“. In: Joas, Hans (Hg.): *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk G.H. Meads*. Frankfurt /M. 1985, S. 60-92.
- Rehberg, Karl-Siegbert: „Eine Grundlagentheorie der Institutionen. Mit systematischen Schlussfolgerungen für eine kritische Institutionentheorie“. In: Göhler, Gerhard (Hg.): *Die Rationalität politi-*

- scher Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven.* Baden-Baden 1990, S. 115-144.
- Rehberg, Karl-Siegbert: „Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens. ‚Persönlichkeit‘ als Schlüsselkategorie der Gehlenschen Anthropologie und Sozialtheorie“. In: Quaritsch, Helmut/Klages, Helmut (Hg.): *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens.* Berlin 1994, S. 491-530.
- Rehberg, Karl-Siegbert: „Aktion und Ordnung. Zur Begründung der Soziologie als Handlungslehre: Klassiker-Lektüren von Hans Freyer, Arnold Gehlen und Helmut Schelsky“. In: Bohn, Cornelia (Hg.): *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive.* Konstanz 2001, S. 301-331.
- Rentsch, Thomas: „Die Macht der Negativität. Kritik und Rekonstruktion philosophischer Anthropologie im Blick auf Gehlen“. In: Joas, Hans/Fischer, Joachim: *Kunst, Macht und Institution: Studien zur philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kultursociologie der Moderne.* Festschrift für Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt/M. 2003, S. 41-57.
- Schelsky, Helmut: „Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie“. In: Ders.: *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik,* S. 268-297.
- Thies, Christian: *Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen.* Reinbek 1997.
- Thies, Christian: *Arnold Gehlen zur Einführung.* Hamburg 2000.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft.* Tübingen 1976 [1922].
- Weiß, Johannes: *Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens.* Freiburg 1971.
- Welsch, Wolfgang (Hg.): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion.* Weinheim 1988.

Person, Handlung und Institution. Arnold Gehlens Beitrag zu einer Theorie der Personalität

Einleitung¹

Der Begriff der Person, so wie er heute verwendet wird, bildet das Zentrum eines semantischen Clusters verwandter, für unser Selbstverständnis grundlegender Begriffe wie Subjektivität, Ich und Selbst, Individualität, Identität bzw. Ich-Identität, Charakter, Seele, Persönlichkeit und anderer mehr. Entsprechend bündeln sich in ihm verschiedene philosophische Probleme, etwa das der Freiheit des Handelns und der Autonomie des Subjekts, das der Anerkennung und der Würde des Menschen als Wert an sich, nicht zuletzt das des Wesens des Menschen und des Tier-Mensch-Vergleichs.² Im folgenden

will ich versuchen, einige wichtige Aspekte des Personenbegriffs unter Verwendung von Konzepten und Unterscheidungen zu erhellen, die in der Anthropologie Arnold Gehlens einen zentralen Platz einnehmen. Dies liegt deshalb nahe, weil für Gehlen Handlung die zentrale anthropologische Kategorie darstellt. Denn es sind Personen, die Absichten haben und handeln, entsprechend werden Personen als die Quelle von Absichten und Handlungen aufgefasst. Ich glaube nun, dass mit Hilfe des Gehlenschen Handlungsbegriffs einige Schwierigkeiten weitverbreiteter Konzeptionen der Person gelöst werden können. Umgekehrt scheint es möglich, mittels des Personenbegriffs Gehlens das Problem des Konservatismus seiner Institutionenlehre zu lösen.

Noch eine Vorbemerkung: Gehlen hat vorderhand keine *explizite* Theorie der Person. Das Wort Person wird von ihm eher im alltagssprachlichen, vortheoretischen Sinne verwendet. Wenn von „Subjektivität“, „Individualität“ etc. die Rede ist, ist dies bei Gehlen meist pejorativ konnotiert und entsprechend mit dem

¹ Ich danke C. Henning, P. Stekeler-Weithofer und H. Tegtmeier für ihre Hinweise und Anmerkungen.

² Häufig wird hier ein Gegensatz aufgebaut zwischen einem Substanz- und einem Moralbegriff der Person, zwischen Personalität als den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidendem Merkmal und einem ontologisch neutralen Begriff der Person als Träger einer Würde, die in Vernunft und Autonomie gründet. Dieser Gegensatz besteht aber nur vor dem Hintergrund einer „naturalistischen“ Substanzauffassung. Seit Lockes Analyse des Substanzbegriffs ist jedoch klar, dass die Substanz oder das Wesen an den Sprachgebrauch gebunden ist, dass „reale“ und „nominale“ Wesenheiten zusammenfal-

len, oder anders, dass es jenseits *jeder* Perspektive weder Begriffsbildung noch Erkenntnis gibt.

Vorsatz „bloße“ versehen. „Bloße Subjektivität“ ist bei Gehlen affekthaft und enthemmt, das „persönliche Gewoge“ (G. Benn), oder auch die zwar disziplinierte, aber leerlaufende, von möglichen Handlungen abgeschnittene intellektuelle Reflexion. Das bloß Subjektive sind die privaten Gedanken, Empfindungen, Absichten und Wünsche, v.a. aber arbiträre Meinungen, Empfindlichkeiten und Befindlichkeiten, die in der je besonderen Natur des einzelnen liegen, vom Strom zufälliger Reize ausgelöst werden und als solche nicht objektivierbar sind. Das Subjektive in diesem Sinne bleibt amorph; ohne Einbindung in institutionelle Zusammenhänge „verflattert“ es, und – und das ist nach Gehlen eine neue Qualität des Subjektiven in der Moderne – es gefällt sich in dieser Selbstbespiegelung. Für Gehlen wird das Subjektive in diesem Sinn v.a. als ein Massenphänomen des „technischen Zeitalters“ zum Gegenstand, zum einen als ein Resultat des Niedergangs der Institutionen, zum anderen als eine Triebkraft dieses Niedergangs, sofern es nämlich Anspruch auf öffentliche Beachtung und Geltung erhebt. Ich will mich mit diesem zeitkritischen Aspekt der Lehre Gehlens als solchem hier nicht näher befassen. Mir geht es vielmehr darum, wie Gehlens Institutionenlehre für Probleme des Personenbegriffs fruchtbar ge-

macht werden kann.³ Meine These ist, dass sich am Ende sogar Gehlens zeitkritische Einwände gegen den Subjektivismus mit Blick auf die Ausbildung von Ich-Identitäten und das Problem der Person in der Moderne als hilfreich erweisen, sofern man Gehlens Phänomenbeschreibungen und v.a. seine Wertungen gegen den Strich liest und die konservativen Blockaden lockert, die im Bildungsbürger des 19. Jahrhunderts den Idealtypus der autonomen Person erblicken.⁴

Konzepte der Person

Ehe ich auf Gehlens Beiträge zu einer Theorie der Person näher eingehe, scheint es sinnvoll, verschiedene Personenbegriffe voneinander zu unterscheiden und damit das Problem der Personalität klarer zu konturieren. Bei aller Verschiedenheit

³ In der Rezeption hat seine Zeitkritik allerdings eine besondere Rolle gespielt. Insbesondere Gehlens Buch *Die Seele im technischen Zeitalter* (Hamburg: Rowohlt, 1973) ist hier zu nennen. Allerdings ist die „Zeitkritik“ Gehlens, wie die von Marx oder Weber, keinesfalls als bloß tagesaktuelle Stellungnahme zu verstehen, die heute nicht mehr der Rede wert ist, denn sie richtet sich auf Grundtendenzen und -strukturen der Moderne, insbesondere die der Technisierung, Formalisierung und Individualisierung sowie auf deren Pathologien.

⁴ Dies erklärt sowohl das hohe Maß an Übereinstimmung in der Zeitdiagnose als auch das freundschaftliche Verhältnis von Gehlen und Adorno, welches auf den ersten Blick doch erstaunt.

heit im Detail lassen sich systematisch und historisch zwei Herangehensweisen und damit zwei Typen von Personenbegriffen unterscheiden, die ich kurz skizzieren will: der subjekt- und der sozialphilosophische Zugang.

Subjekt- und bewusstseinstheoretischer Zugang

Die subjektphilosophische Linie des Personenbegriffs geht vom Subjektbegriff aus. Dieser wird in der Tradition der Bewusstseinsphilosophie von Descartes und Locke bis Kant wesentlich reflexionstheoretisch konzipiert: Subjekt ist, was Bewusstsein von sich selbst und seinen Verhältnissen zur Welt hat, das, was in seiner Substanz Denken und Reflexion ist. Das Subjekt ist daher primär Erkenntnissubjekt. Nun sprechen wir aber nicht mit der gleichen Selbstverständlichkeit von der „Erkenntnisperson“. Der schiefe Klang dieses Wortes beweist nichts, aber er verweist darauf, dass der Personenbegriff in den Bereich der Begriffe des Handelns gehört, zur tätigen, aktiven Seite der Subjektivität, mithin in den Bereich der praktischen Philosophie. Die Seite des erkennenden Subjektes tritt im Personenbegriff als nicht eigens thematisierte Rahmenbedingung von Entscheidung, Absicht und Handlung in den Hintergrund. Epistemische Subjektivität ist für Personalität nur insofern relevant, als sie eine notwendige Vor-

aussetzung des Handelns ist oder eine Einheit mit diesem bildet, d.h. als Bedingung praktischer Vernunft, des praktischen bzw. Handlungswissens und des Selbstbewusstseins. Entsprechend können nur sprach- und handlungsfähige Wesen Personen sein. Der Begriff der Person ist demnach das Korrelat der praktisch erfahrbaren Realität freien Entscheidens und absichtsvollen Handelns, ihr Kernstück das selbstbewusste Ich. Die Person zeichnet sich damit, in Abhebung vom bloß epistemischen Subjekt, dadurch aus, dass sie autonom ist, d.h. eigene Handlungsziele setzt und ins Verhältnis zu möglichen Handlungen bringt, d.h. eine Person muss Gründen und Begründungen zugänglich sein. Zielloses oder fremdbestimmtes Handeln und personales Handeln schließen sich aus.

Wesentlich ist dabei der Bezug auf andere Personen, die im bewusstseinstheoretischen Paradigma zunächst nur als Widerpart bzw. Randbedingung der je eigenen Subjektivität auftreten, d.h. als Gegenstände, mit denen in Handlungsplänen zu rechnen ist. Da diese „Objekte“ aber ihren eigenen Willen haben, sind sie nicht kalkulierbar, weshalb Handlungspläne, die andere Menschen als bloße Objekte einbeziehen, an deren Eigenwillen scheitern müssen. Daher ist die Anerkennung der Freiheit des anderen eine Bedingung der eigenen Personalität und Handlungsfreiheit. Selbstbewusstsein und

personale Autonomie setzen die Ausbildung von Identitäten voraus, die mit denen anderer zusammenstimmen können. Kant formuliert dies als Junktum von Autonomie und Sittlichkeit (im übrigen auch im Selbstverhältnis der Person).

Der subjekt- bzw. bewusstseinstheoretische Begriff der Person deckt wichtige Intuitionen unseres Selbstverständnisses als Personen ab, insbesondere, dass Personalität an Selbstbewusstsein und Autonomie, an Vernunft und Moralität geknüpft ist. Gerade diese plausiblen Bestimmungen sind aber die Quelle zahlreicher Schwierigkeiten, von denen ich nur einige nennen will. So ist der Bezug auf das Selbstbewusstsein problematisch. Deutet man es etwa mit Kant als transzendente, d.h. begriffslogische Präsupposition des empirischen Ich, als formale einheitsstiftende Instanz, dann bleibt der Begriff der Person, der ein Handlungsbegriff ist, aus diesem Grunde unterbestimmt. Denn man erfährt nichts über die Konstitution der konkreten Person.⁵

Wird das Selbstbewusstsein als Kern der Person andererseits substantiell-inhaltlich gedeutet, als eine

Art reflexives Sonderbewusstsein oder Wissen um die eigenen inneren Zustände, zu denen nur das Subjekt unmittelbaren und damit privilegierten Zugang hat, dann können bestimmte Phänomene gar nicht mehr erfasst werden, weil äußere Kriterien für die inneren Zustände fehlen. Denn wenn die Identität der Person an solche inneren Zustände gebunden ist, dann verändert sie sich mit dem Fluss der inneren Zustände, und daran ändert auch der Verweis auf die selbstbewusste und das Selbstbewusstsein konstituierende Reflexion nichts, weil diese Reflexion selbst Teil dieser Zustände ist. Aus diesem Grund können solche für das Konzept der Person maßgeblichen Phänomene wie Selbstgewissheit und Selbsttäuschung, Lebenslüge, Willensschwäche, die Differenz von Absicht und Handlung etc. bewusstseinstheoretisch gar nicht konzipiert werden.

Ich möchte das kurz am Beispiel der Selbsttäuschung erläutern. Gewöhnlich versteht man darunter das Auseinanderfallen von Selbst- und Fremdbild, den irrtümlichen Glauben daran, z.B. eigene Absichten tatsächlich realisiert zu haben oder dazu in der Lage zu sein. Da Personalität nach Voraussetzung über das Selbstbewusstsein bestimmt ist, ist die Eigenbeurteilung die relevante Urteilebene. Fremdzuschreibungen können jederzeit unter Berufung auf die nur dem Subjekt zugänglichen Seelenzustände zurückgewiesen

⁵ Natürlich hat Kant die Struktur von Personalität und Selbstbewusstsein erhellt, insbesondere hinsichtlich des notwendigen Bezugs der Person auf andere Personen. Dennoch bleiben transzendentes Ich und tatsächlich handelnde Person, „reiner“ und „empirischer“ Charakter unvermittelt nebeneinander stehen.

werden, sie spielen daher für die Konstitution der Person keine Rolle. Ein paradigmatisches Beispiel ist die Eigenbeurteilung einer Sucht, die Illusion, man könne jederzeit aufhören.

Allgemein steht damit aber die Vernunftnatur der bewusstseinstheoretisch konzipierten Person zur Disposition, schlicht, weil es unter diesen Voraussetzungen keine objektiv kontrollierbaren Kriterien der Selbstbeurteilung geben kann. Denn die nach Voraussetzung allein relevanten subjektiven Erfüllungskriterien können sich verändern, ohne dass die Person selbst dies bemerken würde oder auch nur könnte. Die Person wäre gewissermaßen den zufälligen Veränderungen ihrer Natur ausgeliefert. (Der Kürze halber muss hier der Verweis auf Wittgensteins Privatsprachenargument genügen).⁶ Kurz: Die Idee, Personalität an ein transtemporal identisches Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein ohne äußere Kriterien zu binden, oder genauer: an das *Gefühl* der Identität über der Zeit, hat die offenkundige Schwäche, dass sich das Bewusstsein und damit auch die personenkonstitutive Identität über die Zeit verändert, ohne dass dies von der vom Selbstbewusstsein her gedachten Person festgestellt oder geprüft

werden könnte.

Sozialphilosophischer Holismus

Diese Schwäche kann im Rahmen einer holistischen, sozialphilosophischen Konzeption der Person bewältigt werden, welche die Person interpersonal, vom Sozialen her definiert, etwa ausgehend vom Kampf um Anerkennung, durch Rollenübernahme, kulturelle Formung etc. Als deren wichtigste Vertreter will ich hier nur Hegel, Marx, Freud, Mead, Gehlen und Luhmann nennen. Auch hier spielt das Selbstbewusstsein der Person eine zentrale Rolle. Allerdings wird es nicht mehr vom Subjekt her, sondern von der Gesamtheit der kulturellen Schöpfungen, Institutionen, Praxen und zugehörigen Handlungsformen einer Gemeinschaft und damit von den ihren Mitgliedern offenstehenden Denk- und Handlungsmöglichkeiten her konzipiert, m.a.W. vom „objektiven Geist“ her, der den gemeinschaftlichen soziokulturellen Hintergrund benennt, vor dem allein die Gehalte des individuellen Bewusstseins Bedeutung haben und Geltung beanspruchen können.

Personalität ist aus dieser Perspektive das Resultat der tätigen Auseinandersetzung mit und der Aneignung und Verinnerlichung von sozialen Handlungsformen und Rollen. Das individuelle Bewusstsein hängt davon nicht nur im Sinne einer kulturellen „Überformung“ des Kreatürlichen ab. Vielmehr sind die-

⁶ S. dazu F. K.: Cartesianische Prämissen. Überlegungen zur Reichweite des Privatsprachenargumentes. In: P. Grönert & F. K. (Hrsg.): *Sprache und Praxisform*. Leipzig: Universitätsverlag, 2005, S. 105-161.

se für Selbstbewusstsein und Personalität konstitutiv in dem Sinne, dass beides sonst unverständlich wäre. Die kulturelle Sphäre und ihre Gegenstände, der objektive Geist, ist hier Bedingung der Möglichkeit des individuellen menschlichen Bewusstseins und Selbstbewusstseins, dessen Gehalte und Gestalten nur in Bezug auf die je *gemeinsamen* Praxen und Traditionen verständlich sind. Entsprechend ist die Gleichsetzung des Geistes mit dem individuellen Bewusstsein, seine Psychologisierung, der Kardinalfehler der Bewusstseinsphilosophie und ihrer Konzeption der Person. Das bedeutet nun nicht, das Innenleben der Person zu leugnen. Im Gegenteil betrachtet es Gehlen als zentrale Aufgabe seiner Anthropologie, „die Autonomie des institutions-bedingten Seelenlebens gegenüber dem ‚subjektiven‘ darzustellen, eine Autonomie, die sich nun wiederum mit den Begriffen der Psychologie überhaupt nicht fassen läßt und die ihre eigenen Kategorien hat.“⁷ Die spezifischen Leistungen des Menschen sind durch seine Partizipation an gemeinschaftlichen sozio-kulturellen Praxen und seine Einbindung in entsprechende soziale Interaktionsmuster und Institutionen zu erklären. Selbst die anscheinend rein individualistisch zu deutende Kreativität ist kein rein individuelles Phäno-

men, sondern ruht auf dem Individuum vorgängigen Praxen und Artefakten. Zur Person werden wir, indem wir Handlungskompetenzen und dann auch Absichten im vollen, über die bloße Gerichtetheit des Verhaltens hinausgehenden, Sinne entwickeln. Absichten im vollen Sinne setzen Sprachfähigkeit, also eine soziale Kompetenz des Individuums schon voraus, insbesondere die Möglichkeit der symbolischen Repräsentation von Erfüllungsbedingungen von Handlungen und deren, wenigstens imaginierte, öffentliche Kontrolle. Sie setzen damit den ganzen logischen und kognitiven Apparat voraus, den nur voll sozialisierte Individuen als kompetente Teilnehmer entfalteter kultureller Praxen beherrschen. Deshalb ist die Möglichkeit der Einnahme einer Außenperspektive, der virtuelle Rollentausch in Bezug auf die eigenen Handlungen und damit die Selbstkontrolle qua (imaginiertes oder realer) externer bzw. sozialer Handlungskontrolle ein Kernstück dieser Konzeption der Person.

Personalität entwickelt sich als Übernahme und Internalisierung sozialer Rollen und Handlungsformen im Spiegel der Beurteilung des eigenen Tuns durch andere, als Selbstverortung im Raum gemeinsamer Handlungen, Institutionen und möglicher sozialer Rollen. Sie gründet dann nicht mehr in einem mystischen, auf sich selbst gerichteten Sonderbewusstsein mit all seinen

⁷ A. Gehlen: *Urmensch und Spätkultur*. (5. Aufl.) Wiesbaden: Aula-Verlag, 1986 (im folgenden *US*), S. 8f.

begrifflichen Problemen, etwa einem Erlebnis der eigenen mentalen Zustände mit einem Ich als Zentrum. Sondern Selbstbewusstsein besteht im Bewusstsein des Selbst als im kulturellen Raum zunächst Reagierender, später Agierender, im Bewusstsein möglicher sozialer Rollen, die man zu übernehmen fähig, willens oder berechtigt ist. Entsprechend kann Personalität als Handlungskompetenz bestimmt werden, personale Autonomie als Freiheit, diese Handlungskompetenz nach Belieben zu realisieren.⁸ Dieses Konzept der Person beruht nicht nur auf der Fähigkeit zur kognitiven Repräsentation der Außenwelt und ihrer auch selbstinduzierten Veränderungen, in der dann irgendwann ein Zentrum von Wahrnehmungen und Wirkungen als Ich repräsentiert wird, auf der monologischen Anwendung von Handlungsmaximen, sondern v.a. auf der Interaktion im sozialen Raum und der darin ausgebildeten Fähigkeit zur Perspektivenübernahme sowie der darauf beruhenden Selbstbeurteilung und Selbstkontrolle aus einer Außenperspektive, also wesentlich auf Reziprozität. Dieser letzte Punkt ist aber häufig vernachlässigt worden, die notwendige Ergänzung der Internalisierung von Rollen und Nor-

men (etwa in der „Abrichtung“) ist die (reale oder fingierte) Verlegung der Reflexion nach außen, in die Kompetenz der (realen und später auch imaginierten) Beurteilung durch andere, d.h. in die Sphäre der Kommunikation und des gemeinsamen Handelns. Das lässt sich bei Kindern sehr schön beobachten, die zunächst die dritte Person benutzen, ehe sie lernen, über sich selbst in der ersten Person zu sprechen.

Es liegt auf der Hand, dass die anfangs genannten Probleme des bewussteinstheoretischen Personenbegriffs hier keine Rolle mehr spielen, denn die Differenz von Absicht und tatsächlichen Tun, von Selbst- und Fremdbild ist hier geradezu konstitutiv für Personalität, weil diese sich gerade daran ausbildet. Dennoch scheint auch dieser Personenbegriff nicht adäquat, denn er wertet die Person als Quelle und Zentrum von Entscheidung und Handlung in gewisser Weise ab. Wer ein Rolle spielt, entscheidet nicht, wer gegebenen Normen bloß folgt und Zwecke bloß übernimmt, handelt nicht autonom. Eine Charaktermaske hat als solche keine Würde. Der Punkt ist, dass die Auflösung der Person in erworbene Rollenmuster das Selbst verschwinden lässt.⁹ Eine Folge da-

⁸ Vgl. F. Kambartel: Autonomie, mit Kant betrachtet. Zu den Grundlagen von Handlungstheorie und Moralphilosophie. In: ders., *Philosophie der humanen Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, S. 123ff.

⁹ Hegel bemerkt nicht zu Unrecht, dass die Bezeichnung eines Individuums als Person ein Ausdruck der Verachtung ist (s. G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie-Verlag, 1975, Kap. VI, Der Rechtszustand, S. 345) – nämlich dann,

von ist, dass im so verstandenen sozialphilosophischen Zugang zur Person die Fremdbestimmung der Person nicht erfasst werden kann, eine andere, dass Entscheidungen für oder gegen bestimmte Handlungen, insbesondere im Fall von Rollenkonflikten, kontingent erscheinen

wenn „hinter“ der Person qua Rolle in einem ‚Spiel‘ kein substantielles Ich oder Selbst steckt. Deshalb ist es bei Hegel das Subjekt, in dem die Person allererst konkret wird – allein die Person als „an sich betrachtetes Subjekt“, d.h. als Rolle, Typus oder Charaktermaske, legt den konkreten Vollzug nicht fest, dies geschieht erst in der Aktualisierung konkreter (personaler) Kompetenzen des Handelnden, d.h. wenn Person und Selbst oder Ich zusammenfallen – „der Held, der vor dem Zuschauer auftritt, zerfällt in seine Maske und in den Schauspieler, in die Person und das wirkliche Selbst.“ (ebd., Kap. VII, Das geistige Kunstwerk, S. 517). Deshalb wird der Subjektbegriff bei Hegel als ethisch dichter Begriff hochgehalten, während – und hier gibt es nun eine auch terminologische Übereinstimmung mit Gehlen, welcher die traditionelle philosophische Terminologie wie die von Subjekt und Objekt gewöhnlich eher meidet – das *bloß Subjektive* geringgeschätzt wird. In der gegenwärtigen Diskussion werden die Termini z.T. gerade spiegelverkehrt verwendet; wo von Personalität die Rede ist, da ist gewöhnlich auch „das wirkliche Selbst“ konnotiert, während die allgemeine, abstrakte Handlungsfähigkeit eher dem Subjektbegriff zugeordnet wird. Es wäre eine lohnende Aufgabe, die Terminologie zu klären und zu vereinheitlichen, gerade im Verhältnis zur philosophischen Tradition nicht nur im Anschluss an Hegel. In diesem Aufsatz werde ich diesen Fragen aber nicht weiter nachgehen und mich terminologisch an der neueren Diskussion orientieren.

müssen, d.h. abhängig von biographischen Zufällen, etwa denen des Erwerbs bestimmter Wertorientierungen und Handlungskompetenzen. Das ist aber kontraintuitiv und mit unserem Selbstverständnis als für ihr Tun verantwortliche Person nicht vereinbar. Eher würde man sagen, dass es die Person ist, die Rollen übernimmt, dass die Identität der Person¹⁰ nicht in ihrer Rollenidentität aufgeht oder durch diese festgelegt ist, dass Entscheidungen und Stellungnahmen nicht durch die Sozialisation prädeterminiert sind, dass es in der Macht der Person liegt, Entscheidungen zu treffen und dass sie für ihr Tun verantwortlich ist.

Man kann dieses Problem auch als Frage nach der Einzigartigkeit der Person formulieren. Denn wenn Personalität über die Internalisierung von Praxisformen, institutionellen Forderungen und sozialen Rollen bestimmt wird, dann reduziert sich die Einzigartigkeit der Person auf eine besondere Art der Indexikalität, nämlich auf eine Position in einem Koordinatensystem der Teilnahme an Praxisformen, der Einbindung in Institutionen und der Übernahme sozialer Rollen.

Am schärfsten lässt sich dieses Problem mit Blick auf die Systemtheorie artikulieren, die bekanntlich ganz ohne Subjekt auskommen will: Das Subjekt und damit die Person verschwindet im System funktiona-

¹⁰ Oder in Hegels Terminologie: die Identität des Subjektes.

ler Zusammenhänge. Sie wird als Träger von sozialen Rollen und Praxen von der Gesellschaft absorbiert, oder anders: Subjektivität wird an ein System funktionaler Zusammenhänge attribuiert, das System und seine Sachzwänge werden zum eigentlichen Subjekt, zum bewegenden Moment. Die Person wird damit zur „Charaktermaske“, zum Träger von ansozialisierten gruppenspezifischen Interessen und Verhaltensdispositionen, ihre Autonomie verschwindet in den Institutionen, denen sie sich unterordnet, genauer, denen sie untergeordnet ist. Der Einwand, dass diese Sichtweise eine nur illusorische Beobachterperspektive unterstellt, obwohl uns der Sinngehalt und die Normen sozialer Praxen nur aus einer Teilnehmerperspektive zugänglich sind, zieht hier nicht. Denn die Teilnehmerperspektive wird im Internalisierungsmodell ja gerade durch gruppengebundene Rollenübernahmen und den Erwerb entsprechender Handlungskompetenzen erklärt.

Ich möchte eine letzte Schwierigkeit sozialphilosophischer Konzeptionen der Person nur nennen: Wenn Personalität im Erwerb von Handlungs- und Rollenkompetenz besteht, dann ist der Personenstatus an Leistungen des Subjekts gebunden. Das bedeutet zum einen, dass je nachdem, was als hinreichende Leistung zählt, nicht jeder Mensch als („kompetente“) Person anzusprechen ist, was insbesondere mit Blick

auf die Personenrechte und die Anerkennung der unbedingten Würde auch derjenigen Menschen, die diese Leistungen nicht erbringen, mindestens problematisch erscheint. Zum anderen bedeutet dies, dass der Subjektbegriff dem der Person in bestimmter Weise vorausgesetzt ist, es also Qualitäten des Subjektes geben muss, die keine personalen Qualitäten sind, m.a.W.: die kompetenztheoretisch nicht zu erfassen sind. Dann stellt sich aber sofort die Frage, was das Subjekt unabhängig von der Ausübung personaler Kompetenzen, d.h. jenseits der Gesamtheit sozialer Rollen, überhaupt sein soll, insbesondere aber, was es im Rahmen der kompetenztheoretischen Konzeption der Person heißen kann, dass die Person das Zentrum von Handlung und Verantwortung ist.

Ich fasse kurz zusammen: Es scheint, als würden uns die grundlegenden Personenbegriffe in ihrer Konsequenz zwischen Scylla und Charybdis von unzugänglicher Innerlichkeit und sozialer Determination der Person bringen. Es ist vorgeschlagen worden, dieses Problem durch den Verweis auf verschiedene Redeformen zu umgehen, darauf, dass verschiedene Beschreibungen eines Phänomens nichts Ungewöhnliches sind, dass wir verschiedene Vokabulare benutzen, um über die Person zu sprechen bzw. dass der Begriff der Person kategorial mehrdeutig ist und daher in un-

terschiedlichen Redebereichen verwendet werden kann. Dieser Lösung, die darauf hinausläuft, zu verschiedenen Zwecken verschiedene Personenbegriffe zu verwenden, kann ich nicht viel abgewinnen, und zwar deshalb, weil der Begriff der Person, bei aller Plastizität seiner Verwendung, in der einen oder anderen Weise eine zentrale Stellung in unseren Selbstbeschreibungen und Zuschreibungen einnimmt. Niemand kann sich zugleich als determiniert und als frei betrachten, Verantwortung übernehmen und zugleich jede Verantwortung zurückweisen. Die Rede von verschiedenen Redebereichen ist eine Scheinlösung.¹¹ Im folgenden will ich zeigen, wie einige Ideen und Unterscheidungen Arnold Gehlens helfen können, dieses Problem zu lösen oder doch wenigstens in Angriff zu nehmen.

¹¹ Dies gilt auch dann, wenn man den Begriff der Person nicht als Prädikator (oder ‚einfachen‘ Begriff) auffasst, der aus einem vorgegebenen Rede- bzw. Gegenstandsbe- reich eine Menge von Gegenständen durch näher Bestimmung als besondere hervorhebt (so wie die Eigenschaft, nur durch sich selbst und durch Eins ohne Rest teilbar zu sein, die Primzahlen aus dem Bereich der natürlichen Zahlen hervorhebt), sondern als Kategorie, die einen Redebereich in gewissen Sinne erst (mit)konstituiert, im Falle des Personenbegriffs den Bereich der Rede über Absichten, über Rechte, Pflichten, Verantwortung u.a. normative Status, die mit Handlungen begrifflich verknüpft sind. Die entsprechenden Zuschreibungen oder Zurückweisungen im Einzelfall setzen diesen Redebereich schon voraus.

Person und Personalität in anthropologischer Sicht

Um die wenigstens teilweise gegenläufigen Intuitionen und Bestimmungen der beiden Typen von Personenbegriffen unter einen Hut zu bekommen, d.h. sowohl das Moment der „Innerlichkeit“ als auch das der Bindung der Person an soziale Pra- xen, Institutionen und Rollen, ist es sinnvoll, Gehlens Begriff der Handlung näher zu betrachten.

Üblicherweise werden Handlungen als Verwirklichung von Absichten konzipiert, sie haben einen inneren und einen äußeren Aspekt, die Intention und das Verhalten, und sie können nach Zweck, Mittel und Resultat beurteilt werden. Gegen diese analytische Zerlegung der Handlung macht Gehlen geltend, dass sie erstens in ihrer Eindimensionalität das Wesen der Handlung verfehlt, indem unter der Hand eine Art Ursache-Wirkungs-Mechanismus von Zweck, Absicht und Ausführung unterstellt wird, und dass sie zweitens Reflexion im Handeln annimmt, obwohl die Reflexion im Vollzug der Handlung ausgeschaltet ist, denn „...man kann nicht gleichzeitig handeln und reflektieren“. (*US*, S. 26f.) Statt dessen beschreibt Gehlen Handlungen als stabile Gefüge, welche an jeweils bestimmte Dinge der Außenwelt anknüpfen und von daher Stabilität und Dauer beziehen (vgl. *US*, S. 23). Etwa bilden die Bewegung des Schneidens und das zugehörige

Werkzeug einen Zusammenhang der praktischen Gewohnheit, das Werkzeug ist mit der Handlung nicht nur äußerlich verbunden, etwa als ihr Mittel, sondern es gehört zur Handlungsform selbst. Und umgekehrt legt der Akteur sich nicht auf einen Zweck fest, dem die Mittel äußerlich sind, sondern auf einen Handlungsvollzug im Ganzen. Der innere Aspekt der Handlung, so könnte man sagen, ist nicht der subjektive Zweck, sondern das schon auf bestimmte Mittel und Verfahren seiner Befriedigung „orientierte Bedürfnis“, das zugleich das Initialstadium des Vollzugs der entsprechenden Handlung darstellt. Gehlen nennt diese Ausrichtung menschlicher Bedürfnisse und ihre damit verbundene quasi-instrumentelle Struktur die „Verlagerung der Antriebsmomente in den Gegenstand“ und deutet sie als Wiederherstellung instinkt-analoger Auslöser und Verhaltenssicherheiten auf der Ebene der willkürlichen Aktualisierung erlernbarer und stabilisierter Handlungsformen. Mit Blick auf das Modell der Handlung aus Entscheidung und Absicht stellt Gehlen lakonisch fest, dass echte Entscheidungen im Leben sehr selten sind. Das besagt nichts über die tatsächlich Bedeutung von Entscheidungen, nur sollte der Terminus Entscheidung nicht inflationär gebraucht, sondern für Richtungsentscheidungen im Leben reserviert bleiben.

Handlungen wiederum stabilisie-

ren die Tatsachen und setzen Normen, aus denen das *orientierte* Bedürfnis als orientiertes resultiert. Es bilden sich „verselbständigte Gewohnheiten“, „Handlungsformen“, die gegenüber präsentischen Bedürfnissen stabil sind, diesen Richtung und Gehalt geben, die öffentlich kontrollierbar sind und die gerade durch die Ablösung von Bedürfnis und unmittelbarem Zweck der Handlung sowie durch die damit mögliche Orientierung am Sachgehalt der Handlung Eigengesetzlichkeit gewinnen. Solche „verselbständigten Gewohnheiten“ bzw. „Handlungsformen“ bilden nun die Elemente von Institutionen qua stabiler „Systeme verteilter Gewohnheiten“ (US, S. 23), man könnte auch sagen: von Praxisformen, „die sich als Beziehungsnetze solcher Gewohnheiten ebenfalls verselbständigen.“ (US, S. 28) Eine terminologische Anmerkung scheint mir hier unerlässlich: Unter „Gewohnheit“ sind hier offensichtlich nicht bloße Regelmäßigkeiten (unreflektierten) individuellen oder kollektiven Verhaltens zu verstehen (vergleichbar dem Tick der Katze, nur in *diese* Ecke zu machen, oder des Klempners, sich vor dem Handschlag die Hände an der Hose abzuwischen), sondern habitualisierte, aber dennoch gemeinschaftlich kontrollier- und kritisierbare, normativ bestimmte Handlungsweisen, in deren konkretem Vollzug die Reflexion zwar zurücktritt, der Akteur auf Nachfrage aber dennoch Auskunft

darüber geben kann, was er tut, d.h. die Handlungsformen und, wenigstens partiell, auch die zugehörigen Handlungsnormen benennen kann, die er in seinem Tun aktualisiert bzw. denen er in seinem Tun folgt. Die Ausbildung von Gewohnheiten in diesem Sinne ist ein wesentlicher Aspekt der Teilnahme an und des Vollzugs von gemeinsamen Praxen.

Ein von Gehlen immer wieder betonter Aspekt von Handlungsformen, Institutionen und Gewohnheiten im genannten Sinne ist, dass diese selbst wieder vergegenständlicht werden müssen, etwa in Werkzeugen, Symbolen, generell in Artefakten aller Art. Nur vermittelt eines solchen „Außenhalts“ ist der Zusammenhang von orientiertem Bedürfnis und verselbständigter Gewohnheit stabil zu halten. Die konkrete Handlung ist daher nicht primär als Realisierung einer individuellen Absicht aufzufassen, sondern als Aktualisierung von Handlungsformen im Rahmen von Institutionen oder Praxisformen qua Systemen verbundener Handlungsformen. Von hier aus, und nicht vom individuellen Seelenleben her, ist nun sowohl der Gehalt individueller Absichten als auch die Geltung überindividueller Normen zu verstehen. Die Institutionen prägen und stabilisieren das Innenleben der Menschen, die in ihnen leben, sie geben ihm Halt und Orientierung.¹²

Wenn nun die Person das Zentrum von Absicht und Handlung ist, dann ist klar, wo Gehlen Personalität verortet: in der Ausbildung „orientierter Bedürfnisse“ und „verselbständigter Gewohnheiten“, d.h. in der Aneignung tradiert, aber in sich reflektierter, d.h. kontrollierter Handlungsformen, der Übernahme arbeitsteiliger institutioneller Rollen im Rahmen der Teilnahme an gemeinsamen normativen Praxen, was die Interna-

stitutionen wird auch verständlich, warum Gehlen mit traditionellen philosophischen Dichotomien wie „Leib-Seele“, „Subjekt-Objekt“ etc. nichts im Sinn hat und warum er auf Geltungsfragen eine Antwort diesseits von apriorischen Setzungen und zugleich jenseits empiristisch-naturalistischer Engführungen geben kann. Umgekehrt bietet gerade sein anthropologischer Blick auf die Handlung als nur analytisch zerlegbaren Vollzug, welcher gerade in seinem geistigen Aspekt nichts anders als von den gemeinsamen, lehr- und lernbaren Formen des Handelns her zu begreifen ist, einen Ansatzpunkt, diese notorischen philosophischen Probleme aus der Welt zu schaffen, genauer: sie als phänomenologisch inadäquate Fragestellungen aufgrund irreführender Darstellungsformen auszuweisen, die als abstrakte, d.h. von ihrer materialen Basis in unseren institutionell verfassten Praxen losgelöste Prinzipienfragen, keinen Gewinn an Einsicht versprechen. Es ist diese Blickwendung, insbesondere auf die gemeinschaftlich verfassten Vorbedingungen individueller Existenz, die Gehlen zu einem philosophischen Klassiker macht. Seine Institutionenlehre und ihre Implikationen für die Frage nach dem Menschen haben, gerade angesichts des Streits um Naturalismus und Individualismus in der Philosophie, nichts von ihrer Aktualität verloren.

¹² Vor dem Hintergrund dieser Konzeption der Handlung und ihrer Verankerung in In-

lisierung der entsprechenden Motive, Normen und Pflichten, oder wie Gehlen es nennt: der „Sollgeltung“ der Institutionen, einschließt. Ohne Einpassung in die Institutionen und ohne den „Außenhalt“, den sie dem Seelenleben der Person geben, gibt es keine personale Identität. Zur Person wird deshalb, wer seine unmittelbaren Bedürfnisse und Absichten zurückstellt, sich am sachlichen Gehalt seiner Aufgaben orientiert oder sogar in diesen aufgeht, wer institutionelle Rollen annimmt und ausfüllt. Das „persönliche Gewoge“, die Idiosynkrasien der Person spielen dabei zunächst keine Rolle, oder, wie man mit Gehlen sagen könnte: Personalität geht nicht auf in „bloßer Subjektivität“. Behält man aber im Auge, dass Absichten, Bedürfnisse, Wünsche etc. von den Institutionen her bestimmt und in ihnen verankert sind, dann kann man Personalität auch bei Gehlen über Selbstbewusstsein und seelische Zustände definieren, schlicht weil die Trennung von Innen und Außen, von privatem Seelenleben und öffentlichem Verhalten, im Rahmen der handlungstheoretischen Anthropologie Gehlens keinen Sinn ergibt.

Gehlen hebt den Aspekt der Formung des Individuums in Lernprozessen aus zwei Gründen besonders hervor. Erstens um sich vom Subjektivismus abzugrenzen, zweitens um die systematische Rolle der Tradition und ihrer Institutionen für die Ausbildung von Personalität und

Autonomie herauszuarbeiten. Es wäre aber ein Missverständnis, diese Lernprozesse als von Seiten des Subjekts passive und ihm äußerliche Prozesse seiner Formung zu deuten, etwa i.S. bloßer Abrichtung. Denn wer nicht beurteilen kann, ob eine Handlung angemessen ist und richtig ausgeführt wird, beherrscht die Handlungsform nicht und kann auch entsprechende Absichten und Motive nicht bilden. Eine Praxis- bzw. Handlungsform zu erlernen, schließt ein, die Kompetenz der (auch vorgehenden) Repräsentation, Beurteilung und Kontrolle entsprechender Richtigkeiten und Erfüllungsbedingungen, d.h. die Kompetenz des Schiedsrichters, zu erwerben. Ein gewisses Maß an normativer Reflexivität und damit auch die Potenz zur aktiven Veränderung von Praxisformen gehört deshalb zur Teilnahme an diesen Praxisformen (oder eben: zur Aneignung von Traditionen und Institutionen).¹³

Nun sind das, trotz bestimmter Besonderheiten, Positionen, die im Rahmen der oben skizzierten sozialphilosophischen Konzeption der Person bleiben, und damit natürlich auch deren Schwierigkeiten teilen. Etwa spricht Gehlen mit Blick auf

¹³ Vor diesem Hintergrund wird auch klar, warum die Unterscheidung von „Schnittpunktexistenzen“ (oder bloßer Willkürfreiheit in der Ausführung gegebener Handlungsformen) und personaler Autonomie keine absolute Unterscheidung, sondern eine idealtypische Gegenüberstellung darstellt.

die Individuen moderner, durchrationalisierter arbeitsteiliger Gesellschaften von „Schnittpunktexistenzen“ (*Die Seele im technischen Zeitalter*, S. 109), denen gerade das abgeht, was gewöhnlich mit Persönlichkeit konnotiert wird, etwa Autonomie und eine Individualität, die über bloße Indexikalität hinausgeht. Allerdings gibt es einige Besonderheiten der Konzeption Gehlens, die zur Lösung dieses Problems beitragen können.

Ein erster Gedanke ist, dass die Internalisierung von Rollen und Handlungsformen in der Person durch *Externalisierungen der Person* ergänzt werden muss. Es ist ein Grundgedanke Gehlens, dass Ideen und Vorstellungen, allgemein die Dinge der Seele, gegenständlicher Realität bedürfen, sie müssen durch Vergegenständlichung „auf Dauer gestellt werden“. Wenn es also so etwas wie Personenidentität über der Zeit geben soll, dann muss sich die Person selbst vergegenständlichen, sowohl in institutionellen Tatsachen – die bloß verbale Anerkennung ist nicht genug – als auch in Dingen als Resultaten und zugleich externen Anknüpfungspunkten ihrer Tätigkeit, denn jede Handlung ist zunächst gegenständliche Handlung, anschaulicher und unproblematischer Vollzug. Gehlen meint deshalb, im „Bei-sich-Behalten“ eine anthropologische Kategorie zu finden. Man kann dies mit Bezug auf Persönlichkeit und Personidentität bei-

nahe wörtlich nehmen: Wenn ich in der Kiste mit meinen persönlichen Dingen, Unterlagen, Fotografien und Erinnerungstücken krame, dann krame ich in meiner personalen Identität, betrachte ich mein Bücherregal, dann betrachte ich wichtige Momente meiner geistigen Biographie. Negativ formuliert: Mit dem Verlust der persönlichen Umgebung verliert die personale Identität ihren Außenhalt und verdunstet im Strom des Erlebens. Dieses Prinzip hat sich bis jetzt noch jede Armee, jedes Gefängnis und jedes Umerziehungslager, jede Sekte zunutze gemacht. Die Person schafft sich ihren Außenhalt, die ihr wiederum als objektiver Rückhalt und Hintergrund weiterer Handlungen dient. Die Externalisierung der Person ist nun nicht nur Außenhalt und Stabilisierung, sondern etwas, wozu sich das Individuum wiederum handelnd und dann auch reflektierend verhalten kann. Hier wäre ein Ansatzpunkt, von der „Schnittpunktexistenz“ zur Einzigartigkeit der Person einerseits, zur Institutionalisierung von Persönlichkeit jenseits bloßer Subjektivität andererseits zu gelangen. An dieser Stelle verweise ich nur auf Grundrechtskataloge, zu denen regelmäßig das Recht auf Unversehrtheit der Privatsphäre gehört. Es leuchtet damit auch ein, dass Persönlichkeit ein hohes Maß an „Daseinssicherheit“ und „Hintergrundserfüllung“ voraussetzt, d.h. eine hochgradig arbeitsteilige und institutionalisierte Gesellschaft.

Ich werde auf den Punkt der Institutionalisierung von Subjektivität zurückkommen.

Ein zweiter Gedanke knüpft an Gehlens Begriff der *Entlastung der Motivbildung* und die *Unterscheidung von Zweck und Motiv* der Handlung an. Zentral ist dabei das „Umschlagen“ von durch Handlungen in Gang gesetzten Prozessen zur Eigengesetzlichkeit von Institutionen. Ich will dies nur kurz an einem Beispiel Gehlens erläutern. Der Betrieb einer Fabrik mag sich bspw. dem Interesse ihrer Gründer an der Auswertung eines neuartigen Verfahrens verdanken. Dennoch sind die tatsächlichen Abläufe in der Fabrik nicht aus diesem Verwertungsinteresse heraus begreiflich zu machen, sondern aus den Gesetzmäßigkeiten des Produktionsprozesses. Die Organisation schlägt um in eine *Selbstwertgeltung*. Deshalb ist etwa das „Erwerbsstreben“ kein psychischer Antrieb, sondern eine von den Sachzwängen des Betriebs aufgeprägte Haltung, die sich verselbständigen und in andere Handlungszusammenhänge übertragen werden kann. Hier hätte man ein Beispiel der Neubildung von Handlungsmotiven aufgrund von Institutionen. Zugleich bringt der Betrieb aufgrund seiner Eigengesetzlichkeit Resultate hervor, die dem ursprünglichen Interesse sogar zuwiderlaufen können. So könnte der Vorstand auch gegen die Interessen der Aktienbesitzer Rücklagen bilden, er könnte um Ar-

beitskräfte zu binden, soziale Funktionen übernehmen, etwa der Kinderbetreuung, die mit dem ursprünglichen Interesse der Verfahrensverwertung nur vermittelt über die Eigengesetzlichkeit der Institution zusammenhängen. Nur von hier sind die individuellen Einstellungen und Handlungsweisen der Beteiligten zu begreifen – die Eigengesetzlichkeit funktionierender Institutionen ist ein Sinnstifter.

Es bedarf vor dem Hintergrund funktionierender Institutionen daher gewöhnlich keiner gesonderten rationalen Entscheidung für oder gegen bestimmte Handlungen. Gehlen nennt dies die *Entlastung von der Motivfindung*. Da wir in Institutionen hineinwachsen, sind wir gewöhnlich aller Sinnfragen enthoben. Diese stellen sich allenfalls im Nachhinein und als Fragen nach dem Sinn besonderer Handlungen. Studiere ich, dann stellt sich gewöhnlich die Frage gar nicht, warum ich überhaupt Lehrveranstaltungen besuche, allenfalls steht die Frage, welche oder ob der Besuch dieser oder jener Veranstaltung zweckmäßig ist. Damit diese Art von Fragen überhaupt gestellt werden kann, ist der gewöhnliche reibungsfreie und selbstzweckhafte Betrieb vorausgesetzt. Diese Entlastung schafft nun Raum für neue Motive: Ich gehe in die Veranstaltung, weil sie interessant ist, weil ich dort nette Leute treffe, weil ich mich in die Brünette aus der ersten Reihe verliebt habe

etc. Zweck und Motiv der Handlung können auseinanderfallen und tun dies gewöhnlich auch. Im Grenzfall rückt der Zweck der Handlung ganz in den Hintergrund: Etwa essen, trinken und schlafen wir nicht aufgrund eines aktuellen Bedürfnisses, sondern weil es Zeit ist oder um unsere Handlungsfähigkeit aufrechtzuerhalten. Gehlen nennt diese Verschiebungen der Handlungsmotivation „sekundäre Zweckbesetzung von Handlungsformen“ (US, S. 32), die nun wiederum die Handlungsformen und Praxen verändern können. Ganz ähnlich ist es möglich, Handlungsformen in andere Handlungskontexte zu übertragen. Gehlen spricht hier von „transportablen Institutionen“ (US, S. 40).

Wichtig ist nun, dass Motive und sekundäre Zwecke nicht die Form der Handlung selbst erklären, sondern den Beweggrund der Person, diese Formen im Vollzug der Handlung zu aktualisieren. Man sieht nun auch, warum die Suche nach einer Handlungserklärung in Form der individuellen Rationalisierung unter Angabe von subjektiven Absichten bzw. Zwecken zu kurz greift: Sie vernachlässigt die Eigengesetzlichkeit der Institutionen, welche die Form der Handlung festlegen, sie vernachlässigt die vorgängige Sinnstiftung und damit die Entlastung von den unmittelbaren Zwecken der Handlung, vor allem aber vernachlässigt sie die Freiheit der Motivbildung aufgrund der Trennung von

Motiv und Zweck der Handlung.

Das hat Konsequenzen für den Begriff der Person: Personalität bleibt zwar an die Beherrschung von Handlungsformen und sozialen Rollen gebunden, aber sie geht darin nicht auf. Dabei zeigt sich die Autonomie und Einzigartigkeit der Person nicht nur darin, dass der Vollzug oder Nicht-Vollzug von Handlungen in ihrem Belieben steht. Der systematische Ort, an dem die Einzigartigkeit der Person über die oben genannte Indexikalität im Raum der Handlungsformen und Rollen hinausgeht, ist vielmehr die Freiheit der Motivbildung und die sekundäre Zweckbesetzung von Handlungsformen. Hier wäre dann auch der Charakter der Person zu verorten, nicht allein in der Verfügung über Rollen und Handlungsformen, sondern in der Art und Weise, diese auszuüben und ihren Vollzug zu motivieren. Die „Schnittpunktexistenz“ der Handlungskompetenzen und Rollenübernahmen, und damit auch die bloße Willkürfreiheit bzw. Spontaneität der Ausführung von Handlungen bzw. der Ausübung von Rollen, ist daher nur als notwendige Voraussetzung von Personalität, d.h. von Autonomie sowie von Einzigartigkeit und Charakter zu betrachten, aber nicht als hinreichende Bestimmung, denn es kommt nicht nur darauf an, was wir tun, sondern auf welche Art und Weise wir es tun (und dabei ggf. die Handlungsformen und -kompetenzen selbst neu

bewerten oder verändern), und diese hängt ab von im Rahmen der Handlungsformen freigestellten Motiven.¹⁴

Eine letzte Überlegung in diesem Zusammenhang. Die individuelle Handlung als Aktualisierung von Handlungsformen ist nach Gehlen nicht bedürfnisgesteuert, sondern von den Gegenständen und ihren Sachgesetzen her, oder wie Gehlen sagt: vom „Objektiv“ her. Das leuchtet ein, weil der Erfolg der Handlung eben vom sachgerechten Umgang mit hrem Gegenstand abhängt. Von daher fließen in die Handlungsformen als optimierte Verläufe Sachgesetze ein, sie bilden ein Amalgam aus sachlichen und sozialen Normen. Gehlen verweist hier zu Recht auf die Anstößigkeit dilettantischen Werkzeuggebrauchs. In diesem Sinne gilt die Kategorie des Umschlagens in die Eigengesetzlichkeit auch für das individuelle Handeln: Man reagiert auf die Antwort der Dinge, und dieser Zusammenhang wird zu einem Ganzen, dessen optimale Verlaufsform und Gestalt künftige Bedürfnisse orientiert. Dieser Komplex wird institutionalisiert und erlangt Sollgeltung

(vgl. *US*, S. 202).

Auf der Seite der Person verlangt das Verhalten innerhalb eigengesetzlicher Institutionen aber gerade ein Absehen vom direkten Nutzen für die eigene Person. Der Erfolg der Handlung hängt aufgrund ihrer Eigengesetzlichkeit geradezu davon ab, von aktuellen Bedürfnislagen abzusehen. Denn das ist eine notwendige Voraussetzung, um sich einer Sache zu widmen, d.h. ihren Sachgesetzmäßigkeiten zu folgen. Nun ist die Beherrschung von Handlungsformen nichts anderes als die über die Tradierung optimierter Verläufe vermittelte Beherrschung dieser Sachzusammenhänge, und als solche erfordert sie die Rückstellung präsentischer Bedürfnisse, eine „Umkehrung der Motivlage“. Mit anderen Worten: Das Handeln in Institutionen setzt die indirekte, ggf. arbeitsteilige Erfüllung subjektiver Bedürfnisse voraus, sie rücken dann in den Status der Hintergrundserfüllung und werden damit trivialisiert. Diese Entlastung von der unmittelbaren Sorge ums Dasein bietet die Möglichkeit, sich Zwecke zu setzen, die nicht der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung dienen, sich den Sachen zu widmen. Institutionen sind insofern die Garanten einer Vielfalt möglicher Absichten und Motive, ihrer Ausdifferenzierung und Verfeinerung, insbesondere aber für die „Verlagerung der Antriebsmomente in den Gegenstand“ und über die Grenzen der Institution hinaus. Erst

¹⁴ Nebenbei spiegelt sich diese Unterscheidung von Zweck und Motiv in der Semantik von Handlungsbeschreibungen, genauer im Unterschied von Handlungsverben und Adverbialbestimmungen des Mittels und der Art und Weise. Ich vermute, dass auf dieser Basis die Semantik von Person und Charakter klarer dargestellt werden könnte.

unter dieser Voraussetzung hat die Handlungserklärung aus subjektiven Absichten und Zwecken ihren Sinn, denn die um-zu-Relation setzt die Existenz von Handlungsformen und Institutionen voraus. Damit ergibt sich aber die Möglichkeit der Resubjektivierung der Institutionen, die Möglichkeit der Besetzung von objektiven Handlungsformen mit subjektiven Zwecken, die Möglichkeit der Überdetermination des institutionellen Handelns. Dies ist freilich nur die Möglichkeit; zur Wirklichkeit bedarf es der subjektiven Motivbildung über die Bedürfniserfüllung hinaus.

Nur anmerken möchte ich hier, dass damit auch ein Junktim von Personalität und Askese, oder, wenn man so will, von Personalität und Entfremdung, behauptet wird. Man könnte dies das „Paradox der Person“ im Rahmen der sozialphilosophischen Kompetenztheorie der Person nennen: Man ist erst dann ganz bei sich selbst, wenn man sich an den Gegenstand seines Handelns verliert, d.h. seine unmittelbaren Absichten, Bedürfnisse und Motive zugunsten des eigengesetzlichen Sachzusammenhangs zurückstellt. Erst die uninteressierte Hingabe an die sachlichen Prozesse um ihrer selbst willen, bei der die Sinnfrage suspendiert ist, die Unterordnung unter den Sachgehalt der Handlung, ermöglicht die Ausbildung von höchster Handlungskompetenz und damit Personalität. Hier wäre nun auch der

Begriff der Persönlichkeit zu verorten, nämlich als Begriff einer Person, die über gegebene Normen und Handlungsorientierungen hinausgeht, die nicht nur soziale Rollen, Handlungsformen etc. beherrscht, sondern deren Potential ausschöpft und sie damit über sich selbst hinausstreibt. Eine Persönlichkeit, so könnte man etwas überspitzt sagen, folgt Normen nicht nur, sondern setzt sie, etwa als Pionier einer neuen Handlungsform oder Institution, der sein Eigeninteresse im Falle von Kooperationskonflikten hintanstellt und damit weitergehende Kooperationen ermöglicht, als tätiges Subjekt, welches traditionelle Handlungs- und Gestaltungsformen ausreizt und damit weiterentwickelt, kurz: als Person, die eingefahrene Gleise verlässt und damit Ansatzpunkte neuer Handlungsformen und Institutionen hervorbringt.

Ich fasse mit einem Zitat Gehlens kurz zusammen: In den Institutionen liegt

... die Chance unmittelbar erlebbarer Freiheit, nämlich in dem Motivzuwachs, der Motivanreicherung und Sachanreicherung, die sich unter dieser Voraussetzung der ‚Entlastung durch Stabilität‘ erst herstellen. Dies kommt natürlich auf den alten Satz hinaus, daß man nur im Rahmen seiner Pflicht frei werden kann, aber gerade das lohnt sich zu wiederholen, wenn überall in Erscheinung tritt: das arbiträr Subjek-

tive, das sei die Freiheit. (US, S. 28f.)

Die Person in der Moderne

Mit dem arbiträr Subjektiven ist nun ein Problem angesprochen, welches nicht nur die bisherigen Ausführungen zum Personenbegriff im Rahmen der Gehlenschen Theorie zu erschüttern scheint, sondern auch diese selbst. Die Rede ist von einem Prozess, den ich die *Dialektik der Institutionalisierung* nennen möchte. Dabei geht es um die Paradoxie der Gehlenschen Lehre, dass Institutionen mit ihrem Erfolg zugleich ihren Niedergang besiegeln. Indem sie den Menschen Entlastung und Daseinsicherheit verschaffen und damit grundlegende Bedürfnisse trivialisieren bzw. in den Hintergrund stellen, indem sie hochgradig spezialisierte Handlungsformen hervorbringen und mit der Trennung von Motiv und Zweck die Offenheit der Motivbildung und die Möglichkeit sekundärer Zweckbesetzungen von Handlungsformen schaffen, verändern sich die Institutionen selbst oder werden unterminiert und zerstört, entweder indem neue Handlungsformen etabliert werden, die mit den alten nicht verträglich sind, bspw. in der kapitalistischen Modernisierung, oder indem die Orientierung der Bedürfnisse neue Wege geht. Die Entlastung der Motivbildung durch die Institutionen schafft Raum für neue Ideen, die wiederum

in Institutionen stabilisiert werden können. Alte Gewissheiten, die Sicherheit traditionaler Rollen und des institutionellen Gefüges, gehen dabei verloren und damit auch die Sinnggebung durch die Institutionen. Gehlen sieht im Aufkommen von Sinnfragen daher auch einen Indikator dafür, dass die Institutionen ihre integrative Kraft verloren haben und nicht mehr selbstverständlich als Hintergrund des „Schon-Verständigt-Seins“ funktionieren. Wo sich solche Lücken in den Basisinstitutionen der Gesellschaft auftun, werden sie nach Gehlen durch bloß subjektive Motive und Sinnggebungen ersatzweise gefüllt. Können solche sekundären Motivbildungen nicht mehr vernachlässigt werden, dann haben die Institutionen ihre objektive Normgeltung verloren. In funktionierenden Institutionen können solche Motive dagegen vernachlässigt werden.

Charakteristisch ist dies für das Aufkommen des „technischen Zeitalters“, d.h. der Moderne und ihrer Rationalisierungsschübe. Mit dem Niedergang der traditionellen Institutionen und Rollenmuster wird eine Kultur des (scheinbar bloß) Subjektiven etabliert. Darin sieht Gehlen nun auch die Signatur der Bewusstseinsstrukturen unserer Zeit: Vielfalt der Vorstellungen und Ideen und die Selbstverständlichkeit der bloßen Subjektivität der Innenwelt (vgl. US, S. 9). Der bloßen Subjektivität fehlt nach Gehlen aber die institutionen-

bildende Kraft, sie ist nicht objektivierbar. „Eine Kultur der Subjektivität ist ihrem Wesen nach nicht stabilisierbar, sie muß in einer massenhaften ephemeren Überschußproduktion enden“ (US, S. 23), denn „...aller Geist, der nur individualistisch wirkt, verflattert...“ (US, S. 44).

Aus den Überlegungen zum Personenbegriff bei Gehlen ergibt sich nun das Paradox, dass, solange es Personalität qua stabiler Rollenerfüllung gibt, d.h. in traditionellen, geschichteten Gesellschaften stabiler Institutionen, die Person selbst und damit auch Subjektivität im Handeln nicht thematisch wird. Wo sie aber zum Problem wird, löst sich Personalität in „Schnittpunktexistenzen“ und im bloß Subjektiven auf. Entweder es gibt die Person, dann sprechen wir nicht darüber, oder wir sprechen darüber, dann ist die Person im Grunde schon zerstört.

Meiner Meinung nach verstellt Gehlen sich hier selbst den Blick, weil er in der Kultur der Subjektivität nur eine Kultur *bloßer* Subjektivität erblickt und die Möglichkeiten ihrer Institutionalisierung unterschätzt. Ich möchte dagegen die These vertreten, dass Personalität und Autonomie der Person nicht nur flatterhafte Ideen, sondern selbst Institutionen sind, nämlich Institutionen einer besonderen Tradition des Okzidents. Der Okzident hat die Idee, dass Mensch und Person zusammenfallen, in Gesetznormen und einer Kultur der Subjektivität

institutionalisiert. Den Rahmen dieser Institutionalisierung bildet die Rechtsprechung, in der prinzipiell jeder Mensch als mögliches Vertragssubjekt und damit als Rechtsperson auftritt. Das ist nun freilich keine universelle Kultur, sondern diese ist durchaus an abendländische Traditionen gebunden, ihr Ursprung ist die christliche Gleichheit vor Gott, die z.B. in einer Sklavenhaltergesellschaft, in der Mensch und Person nicht zusammenfallen, skandalös erscheinen muss. Ist die Person als Vertragssubjekt aber einmal im Recht und anderen Praxen des Alltags institutionell verankert, dann steht der eigengesetzlichen, ideenorientierten Ausdifferenzierung des Rechts nichts mehr im Wege. Man kann deshalb sagen, dass bestimmte Praxisformen direkt auf die Person ausgerichtet sind, indem sie Personalität ihrer Teilnehmer präsumieren, etwa wenn eigens nachgewiesen werden muss, dass jemand nicht als eigenständige Person auftreten kann. Fassen wir den Institutionenbegriff als System stabiler Verhaltens-, genauer: Handlungserwartungen und -normen einschließlich der sozialen Bewertungs- und Kontrollpraxen, oder kurz: als Ordnungen des Sozialen, dann kann man durchaus Stabilisierungen der Kultur der Subjektivität konstatieren. Wir erwarten vom anderen normalerweise, dass er sich als Person verhält, d.h. Entscheidungen trifft, nach eigenen Motiven handelt, seine Vorlieben hat etc.

(Dies ist und war keinesfalls selbstverständlich, man denke an die Rolle der Frau in der Geschichte.) Die Person ist darüber hinaus auch gesetzlich geschützt, man denke an die Bürger- und Menschenrechte, an deren Ausdehnung als Kinderrechte. Zugleich werden elementare Bedürfnisse in den Zustand der Hintergrundserfüllung versetzt, etwa durch die Erfindung des Sozialstaates.

Gehlen beklagt den Zusammenbruch der Institutionen im und durch das Subjektive, Persönliche, Individuelle – aber genau dies *sind* in der Person neue Institutionen des technischen Zeitalters, deren Ausgangspunkt die Neubesetzung und Anreicherung der älteren Institutionen des Rechts sind. Gerade das ist ein wesentlicher Zug der Moderne: der Mensch lebt als Person, als verantwortliches Zentrum seiner Absichten und Handlungen. Deshalb ist es kein Wunder, dass die Moderne ein, wie Gehlen meint: überreiches, Vokabular der Selbstdarstellung und Selbstartikulation entwickelt. Denn ohne kommunikative Rückversicherung, ohne gemeinsame Identitätsbildung und ohne gemeinsame Handlungskontrolle ist das Subjekt tatsächlich auf sich selbst zurückgeworfen, und die Vorstellung der Person bliebe bloße Idee ohne Außenhalt. Die Notwendigkeit, genauer der Zwang, eines solchen Vokabulars des Selbst ergibt sich gerade aus dem Brüchigwerden des traditionellen „Schon-Verständigt-Seins“, der Durchlässig-

keit der Verhältnisse und der Erosion tradierter Handlungsformen. Denn ohne die Reflektiertheit und Bewusstheit des Innenlebens ließe sich die Vielzahl von Entscheidungen in posttraditionalen Interaktionszusammenhängen gar nicht bewältigen. Deshalb ist Erfahrung aus zweiter Hand nicht, wie Gehlen meint, notwendig eine von Handlungen losgelöste Erfahrung, sondern der Modus der Erfahrung in einer hochgradig arbeitsteiligen und sozial durchlässigen Gesellschaft, in der man wissen muss, was man will und worauf es einem ankommt, d.h. bei der das Innenleben in Relation zu den Rollen gesetzt werden muss, die man spielen kann und will. Je weniger Orientierung die traditionellen Institutionen bieten, um so wichtiger wird die Ausdifferenzierung der Artikulations- und Reflexionsmöglichkeiten und der kommunikativen Praxis des Subjektiven.

Das Vokabular des (scheinbar bloß) „persönlichen Gewoges“ (G. Benn) liefert dabei neue Rollenbilder, und der Diskurs ist das Medium und die Institution der gemeinsamen oder wenigstens gemeinsam kontrollierten Ausbildung von personalen Identitäten in einer hochkomplexen Welt ohne den Rückhalt unbedingt geltender Institutionen.¹⁵ (Gehlen

¹⁵ Es ist kein Zufall, dass Roman, Poesie und Lyrik sowie das Theater mit dem Umbruch traditionaler Ordnungen und wachsender sozialer Mobilität zu heftig debattierten kulturellen Leitphänomenen wurden, also in

selbst erkennt dies zum Teil an, zumindest sieht er eine Institutionalisierung des Subjektiven im Reich der Kunst.) Was Gehlen als Verhaltensunsicherheit durch den Verlust instinktanaloger institutionen-gestützter Verhaltensweisen beschreibt, ist deshalb nicht notwendig ein Freiheitsverlust. Vielmehr sind viele Rollenmuster in der modernen, nichttraditionalen Gesellschaft freigestellt, und die Entscheidung für ein Lebensmodell bedarf gerade der Reflexion, die nun nicht bloß Selbstbespiegelung ist, sondern Selbstverortung im Raum möglicher Lebensentwürfe und Festlegung auf mögliche Motive, Rollen und Selbstbeschreibungen im Lichte ihrer öffentlichen Bewertung. Die Reflexion erhält in einer Kultur der Subjektivität daher einen vollkommen anderen Stellenwert als in traditionellen Gesellschaften. Freilich hat Gehlen recht, dass dies den Einzelnen überfordern und zu Einschränkungen seiner Handlungsfreiheit führen mag, weil die weitgehende Entlastung der Motivbildung durch die stabilen traditionellen Institutionen entfällt. Doch dafür gibt es andere Entlastungen, etwa die kommunikative Praxis der Selbst- und Fremddeutung, und, gewissermaßen als therapeutischen Fluchtweg, eine Praxis der psychologischen Deutung des Seelenlebens, deren Begriffe v.a. seit

Freud zu Kategorien der alltäglichen Verhaltensdeutung geworden sind.

Gerade deshalb sind in der modernen Gesellschaft solche Institutionen der Bildung notwendiger denn je, die mögliche Selbstbeschreibungen und die Fähigkeit zur Reflexion vermitteln. Genau dies war und ist eine der Funktionen der so genannten Humanistischen Bildung in einer Kultur der Subjektivität, nämlich Verhaltensunsicherheiten durch kollektiv geteilte Rollenbeschreibungen zu überwinden und damit Modelle gelungener Persönlichkeit als Herstellung eines Gleichgewichtes von Rollenerfüllung und Subjektivität sowie über deren Reflexion Sicherheit im Umgang mit möglichen Rollen zu vermitteln, d.h. personale Autonomie. Es ist zu vermuten, dass wir Gefühle, generell die Phänomene des individuellen Seelenlebens, anhand bestimmter Rollenmuster identifizieren lernen, anhand von Beispielen, welche die für bestimmte Gefühle typischen Situationen und Verhaltensweisen zeigen – wer sich aufgrund dieses oder jenes Vorganges so und so verhält, der hat diese oder jene Gefühle und mit diesen oder jenen Reaktionen zu rechnen. In einer Kultur der Subjektivität sind die darstellenden Künste und ihre Aneignung durch die Mitglieder der Gesellschaft deshalb keine prinzipiell auch verzichtbare Dekoration. Da die Familie und andere Binnengemeinschaften aus sich heraus neue Rollenmuster gewöhnlich nicht her-

einer Zeit, in der traditionelle Deutungsmuster und Verhaltensweisen ihre Selbstverständlichkeit verloren hatten.

vorbringen, sondern gegebene reproduzieren, könnte man sogar vermuten, dass von der Qualität – und das heißt hier: Differenziertheit und Unterscheidungsfähigkeit – der öffentlichen Darstellung solcher Muster in den Künsten und Medien in einer Kultur der Subjektivität die Reichhaltigkeit und „Qualität“ des Seelenlebens ihrer Mitglieder nicht unwesentlich abhängt.

In der Deutung der Kultur der Subjektivität als Niedergang besteht nun Gehlens Konservatismus, aber diese Wertung folgt nicht notwendig aus seiner Institutionenlehre.

Ein letzter Gedanke: Worauf Gehlen aber aufmerksam macht, ist, dass die Kultur der Subjektivität einen hohen Grad an Entlastung durch die allgemeinen Basisinstitutionen voraussetzt, etwa durch eine arbeitsteilige und effektive Produktion und die Übernahme einer Vielzahl von Funktionen allgemeiner Daseinsvorsorge durch den Staat. Dies ist nun nicht, wie manche neuerdings wieder meinen, ein überflüssiger Luxus, sondern eine institutionelle Voraussetzung der Möglichkeit von Personalität eines jeden, der Kultur der Subjektivität. Zieht sich der Staat im Zeichen einer Privatisierungs- und Eigenverantwortungsideologie aus der Daseinsvorsorge zurück, dann wird das Vokabular des Subjektiven in der Tat zum leeren Gerede, für die Lebensbewältigung irrelevant oder sogar zum Hindernis. Daher muss man Gehlens Hinweis erst nehmen,

in den Institutionen des modernen Staates nicht (nur) den Feind, sondern (auch) einen Garanten personeller Autonomie zu sehen. Wer daher den Staat prinzipiell beschneiden will, muss auch sagen, dass er die Kultur der Subjektivität, d.h. der Gleichsetzung von Mensch und Person wenigstens partiell abschaffen will. Ich will deshalb mit dem folgenden Zitat Gehlens schließen:

Der einzelne hat sich jetzt nicht mehr gegen die Bedrückung durch den Staat zu wehren, worin die klassische Freiheits-Forderung bestand. Er ist der Behinderung oder sogar der langfristig wirksamen geistigen Lähmung durch gewaltige gesellschaftliche Mächte ausgesetzt, und hier könnte ihm nur der Staat helfen.¹⁶

¹⁶ A. Gehlen: Freiheit heute. In: *Einblicke*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1975, S. 75.

Moral bei Gehlen. Anthropologische, zeitdiagnostische und ethische Überlegungen

1. Einige Thesen zur philosophischen Aktualität Gehlens

Eine Tagung zum 100. Geburtstag Arnold Gehlens bietet Anlass, über die Relevanz seiner Werke für heutige Probleme nachzudenken.¹ Dabei spreche ich nur als Philosoph. Die Aktualität Gehlens für andere Wissenschaften (Soziologie, Religionswissenschaft, Pädagogik u.a.) vermag ich nicht zu beurteilen. Meine *erste These* lautet: Gehlen ist kein Klassiker der Philosophie, denn er hat keine wegweisenden Beiträge zu den großen philosophischen Fragen

geliefert. Vor allem hat er Geltungsfragen fast völlig vernachlässigt. Das betrifft die theoretische Philosophie, also die Suche nach erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Grundlagen (auch denen seiner eigenen Vorgehensweise), wie auch die praktische Philosophie, also die Frage nach der Legitimität moralischer und politischer Aussagen. Bei Gehlen werden, in anderen Worten, sowohl das Wahrheitsproblem als auch die Frage nach dem Guten und dem Gerechten ausgeklammert. Er interessiert sich fast nur für Tatsachenfragen (*quid facti*), nicht dafür, was rechtens ist (*quid juris*), übrigens auch nicht für Bedeutungsfragen. Oft werden Sinn- und Geltungsfragen von ihm sogar der „Barbarei der Reflexion“ bezichtigt und unter Ideologieverdacht gestellt.

Obwohl Gehlen, wenn man denn eine Zuordnung vornehmen möchte, sich eher für praktische denn für theoretische Philosophie interessierte, ist sein Beitrag zu letzterer sogar bedeutender. Der Grund dafür liegt in seiner mutigen Rezeption des amerikanischen Pragmatismus, die ihm als historisches Verdienst nicht zu nehmen ist. In „Der Mensch“ setzte sich Gehlen nachdrücklich für

¹ An dieser Stelle danke ich sehr herzlich den Organisatoren (stellvertretend Henning Tegtmeier) und allen Teilnehmern der Leipziger Tagung vom 13.12.2004, „Zwischen Führerkult und Mängelwesen. Zur Aktualität Arnold Gehlens“. – Gehlens Bücher werden im laufenden Text zitiert, und zwar mit folgenden Siglen:

AG = Arnold Gehlen Gesamtausgabe, hg. von L. Samson u. K.-S. Rehberg. Frankfurt a. M. 1978ff. (mit Band- und Seitenzahl)

A+S = Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen. Reinbek 1986

M = Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt (= AG 3)

M+HM = Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Wiesbaden ⁵1986

U+S = Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Wiesbaden ⁵1986

eine pragmatistische Erkenntnistheorie ein (AG 3: 341-355); inzwischen wird eine solche von vielen Autoren vertreten.² Diejenigen, die in Gehlen einen philosophischen Klassiker sehen wollen, müssten wohl an dieser Stelle anknüpfen und prüfen, ob man seinen Erfahrungsbegriff, seine Kategorie der Weltoffenheit, seinen pragmatischen Konstruktivismus, seine Sprachtheorie u.a. für gegenwärtige Debatten fruchtbar machen könnte.

Was die praktische Philosophie betrifft, so behauptet Gehlen bereits in seiner Habilitationsschrift: „Es gibt keinen schlimmeren Irrtum“ als die reflexive moralische Frage „was soll ich tun?“ (AG 1: 267, vgl. ebd. 358f. u. 374). Wichtig sei, dass überhaupt gehandelt werde und nicht wie. Diese Ablehnung normativ-praktischer Begründungen durchzieht Gehlens gesamtes Werk. Dabei verstrickt er sich aber in einen Selbstwiderspruch. Denn er sagt nichts anderes als: Es sollen keine Sollensaussagen gemacht werden. Die Inkonsistenz dieser Position wird besonders deutlich in seiner 1961 erschienenen Rezension von Dahrendorfs Buch „Homo sociologicus“.³ Dort wendet er sich unter

Berufung auf Max Weber gegen jede politische Stellungnahme. So etwas sei unwissenschaftlich, vor allem wenn man „propagandistisch“ wirken [will], also ermutigend, bestätigend, fördernd usw.“. Das sei „Agitation im wissenschaftlichen Gewande, sei es auch zu Zwecken, die man billigt.“ Der folgende Satz aber lautet: „Vom Wissenschaftler muß verlangt werden, daß er in einer gegebenen Gesellschaft lebt, ihre Ordnungen und politischen Grundsätze billigt und gerade nicht für sie agitiert ...“ Einerseits werden also Werturteile generell abgelehnt – andererseits fordert Gehlen, die jeweilige politische Ordnung zu akzeptieren, was auch ein Werturteil ist. Die Widersprüchlichkeit dieser Ausführungen scheint Gehlen nicht auffallen zu sein. Allerdings kann man ihm zugute halten, dass auch die meisten seiner philosophischen Kollegen in der Mitte des 20. Jahrhunderts normativ-praktische Aussagen nicht für ‚wahrheitsfähig‘ hielten. Dennoch leistet Gehlen interessante Beiträge für die praktische Philosophie. Diese betreffen jedoch nicht eine Moralphilosophie, die Gründe für universale Normen sucht, sondern die Ethik im klassischen Sinne einer Lehre von der Lebenskunst. Aus Gehlens impliziten normativen Aussagen, so meine Auffassung, lässt sich das Modell eines richtigen Lebens entwickeln. Darauf komme

² Repräsentativ ist Jürgen Habermas: Wahrheit und Rechtfertigung. Frankfurt a. M. 1999, S. 18 ff. u. 36ff.

³ Arnold Gehlen: Rezension von Ralf Dahrendorf, Homo Sociologicus, Opladen 1959. In: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 117/1961, Heft 2, S. 368-371. Eine

ähnliche Stelle: U+S 61.

ich gleich zurück.⁴

Dass er nicht als Klassiker der Philosophie gilt, hätte Gehlen in den Nachkriegsjahrzehnten, so denke ich, nicht gestört. Denn er wollte überhaupt kein Philosoph mehr sein. Er kokettierte im Kreis der alten Kollegen sogar damit, nun harte Sozialwissenschaft zu betreiben. Das trifft aber nicht zu. Zentral blieb für ihn die philosophische Frage „Was ist der Mensch?“. Zu Recht gilt er, neben Max Scheler und Helmuth Plessner, als der dritte große Vertreter der deutschen Philosophischen Anthropologie. Meine *zweite These* ist: Die deutsche Philosophische Anthropologie bleibt als interdisziplinäres Forschungsprogramm vorbildlich; in ihren inhaltlichen Aussagen zu den allgemeinen Eigenschaften des Menschen ist sie jedoch überholt.⁵ Nach Scheler, Plessner und Gehlen ist kein gleichwertiger Versuch mehr unternommen worden, eine anthropologische Gesamtvision zu entfalten, die die verschie-

denen empirischen Wissenschaften vom Menschen integriert und auch unsere Selbsterfahrung als Mensch nicht ignoriert. Gehlens besondere Stärke liegt in der geschickten Kombination philosophischer, kulturhistorischer, soziologischer und verhaltensbiologischer, teilweise auch psychoanalytischer Erkenntnisse. Einen integrativen Kopf dieses Kalibers haben wir heute nicht mehr! Inhaltlich jedoch müssen viele Aussagen der deutschen Philosophischen Anthropologie revidiert werden. Denn die empirischen Wissenschaften vom Menschen haben in den letzten Jahrzehnten eine rasante Entwicklung durchgemacht. Um es an Namen festzumachen: An die Stelle von Lorenz, Portmann und Uexküll müssen heute Gould, Mayr und Wilson treten. Da Gehlen zudem das Leib-Seele-Problem aus methodischen Gründen ausklammert, kann man aus seiner Anthropologie nicht viel für die gegenwärtigen Debatten zwischen Philosophen und Hirnforschern über das menschliche Bewusstsein, die Frage der Willensfreiheit usw. lernen.

Schließlich eine *dritte These*: Eine großartige Leistung Gehlens ist seine kritische Theorie der Moderne. Spätestens seit Fichtes Schrift „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ (1800) haben viele Philosophen sich bemüht, eine Deutung ihrer Epoche vorzulegen. In ihrer empirischen Sachhaltigkeit, phänomenologischen Durchdringung und la-

⁴ Das legitimatorische Defizit ist übrigens am geringsten in Gehlens Schrift zu einer weiteren klassischen Disziplin der Philosophie, der Ästhetik. In seinen „Zeit-Bildern“ (1960) finden sich viele sehr sachliche, nicht nur informative, sondern auch gut begründete Stellungnahmen zur ästhetischen Qualität wichtiger Strömungen der Malerei aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

⁵ Vgl. Christian Thies: Philosophische Anthropologie als Forschungsprogramm. In: A. Neschke/H. R. Sepp (Hg.): Philosophische Anthropologie. Erbe und Aufgabe im XXI. Jahrhundert (im Erscheinen).

tegorialen Klarheit steht Gehlens Zeitdiagnose auf einer Höhe mit derjenigen von Theodor W. Adorno, Hannah Arendt, Daniel Bell oder David Riesman. Aber alle Gegenwartsdiagnosen sind an ihre Entstehungszeit gebunden. Sicherlich stellt Gehlen auch Merkmale der gesamten Epoche seit der industriellen Revolution heraus; aber vieles gilt doch nur für die bundesdeutsche Gesellschaft der Nachkriegsjahrzehnte. Deshalb verblasst notwendigerweise die Deutungskraft seiner Zeitdiagnose.

Diese Thesen werde ich nun indirekt zu belegen versuchen, indem ich mich mit Gehlens Äußerungen zu einem wichtigen philosophischen Thema, der Moral, beschäftige. Da sich bei ihm, wie gesagt, nichts findet zu Fragen der Moralbegründung, kann ich diesen aus philosophischer Sicht fundamentalen Bereich gleich überspringen. Stattdessen wende ich mich folgenden Themen zu: (2) den anthropologischen Wurzeln der Moral, (3) Gehlens kritischer Diagnose der dominierenden moralischen Einstellungen, (4) seinem ethischen Entwurf. Dabei beziehe ich mich in erster Linie auf seine späte Schrift „Moral und Hypermoral“ (1969) sowie seine zeitdiagnostischen Veröffentlichungen.

2. Anthropologie: Vier Wurzeln moralischen Handelns

Von den Hauptwerken Gehlens hat

„Moral und Hypermoral“ den schlechtesten Ruf, vor allem wegen der unreflektierten Vermischung von Systematik und Polemik, von grundlegenden anthropologischen Überlegungen und tagespolitischen Invektiven. Davon sollte man sich aber nicht abhalten lassen, die interessanten und fruchtbaren Einsichten dieser Schrift zu rekonstruieren. Diese beziehen sich entgegen Gehlens Selbsteinschätzung jedoch nicht auf die Moralphilosophie, sondern auf das, was Kant „praktische Anthropologie“⁶ nannte: die empirisch-theoretische Analyse unseres faktischen moralischen Handelns. Gehlens Frage ist, ob sich in der Art und Weise, wie sich Menschen zueinander verhalten, universale Muster erkennen lassen und ob sich diese auf tief verankerte Triebfedern zurückführen lassen. Diese „Wurzeln“ der Moral bezeichnet Gehlen als „Sozialregulationen“. Gemeint sind moralische Handlungsmotive, die wir bei allen Menschen, welcher Kultur und Epoche auch immer, unterstellen können. In „Urmensch und Spätkultur“ (1956) hatte Gehlen behauptet, dass eine soziale Ordnung nur durch Institutionen gesichert und geregelt werden könne. Diese These wird in „Moral und Hypermoral“ zwar nicht fallengelassen, aber doch stillschweigend abgeschwächt. Gehlen meint nun, „dass es mehrere voneinander funktionell wie genetisch un-

⁶ Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), A 388.

abhängige und letzte sozialregulative Instanzen im Menschen gibt" (M+HM 10). Es existieren verschiedene „instinktive“ Handlungsmuster, auf die sich das menschliche Zusammenleben stützen kann. Wir erleben diese „Sozialregulationen“ als „unbestimmte Verpflichtungen“, als Handlungsappelle, die in vier unterschiedliche Richtungen weisen – ohne dass man ihnen freilich eindeutige soziale Normen oder Verhaltensanweisungen entnehmen könnte. Wenn also Kant behauptet, dass jeder Mensch in sich einen kategorischen Imperativ vernehme, so korrigiert Gehlen: Jeder Mensch höre in sich mehrere moralische Stimmen. Meine These ist, dass sich Gehlens Typologie der vier Moralwurzeln durch neuere Erkenntnisse der Biologie und Ethnologie bestätigen lässt.⁷

(1) Das fundamentale Muster sozialen Handelns, behauptet Gehlen, sei die Gegenseitigkeit. Zu den Verhaltensweisen, die auf dieser unzerstörbaren Figur beruhen, gehören u.a.: Gabe und Gegengabe („do ut des“), Rede und Gegenrede, Rache bzw. Strafe („Auge um Auge“), Dankbarkeit und Versprechen, vor allem aber der Tausch und das Einhalten von Verträgen. Ohne dieses Prinzip der Reziprozität wäre soziales Zusammenleben überhaupt nicht möglich. Das haben ethnologische

Studien von Marcel Mauss über Marshall Sahlins bis Maurice Godelier immer wieder bestätigt.⁸ Die Soziobiologen heben hervor, dass ähnliche Verhaltensweisen, die als reziproker Altruismus bezeichnet werden, bereits im Tierreich bekannt sind und auch zwischen Lebewesen einer Art stattfinden, die nicht miteinander verwandt sind.⁹ Ein anschauliches Beispiel ist das gegenseitige Kraulen der Schimpansen, ihre wechselseitige Hautpflege. Die philosophischen Vertragstheorien (Kontraktualismus) haben dieses Moralmotiv rationalisiert.

(2) Als zweite Sozialregulation nennt Gehlen „physiologische Tugenden“. Gemeint sind „leibnahe“ Handlungsmuster (M+HM 55), die sich phylogenetisch zum Zwecke der Arterhaltung bewährt haben. Das ist, ganz elementar, die Ablehnung von Leiden und die Bewunderung von Gesundheit, Schönheit und Lebensstärke. Moralisch wichtiger ist die „Schutz- und Pflegereaktion im Verhältnis zu kleinen Kindern“ (U+S 45, M+HM 55). Die entsprechenden Detektoren, wie etwa das „Kindchenschema“, funktionieren sehr zuverlässig im direkten inter-in-

⁸ Marcel Mauss: Die Gabe (1923/24), in: ders.: Soziologie und Anthropologie, Bd. 2. Frankfurt a. M. 1989, S. 9144; Marshall Sahlins: Stone Age Economics. London 1976; Maurice Godelier: Das Rätsel der Gabe. München 1999.

⁹ Robert Trivers: Social Evolution. Reading, Mass. 1985; Edward O. Wilson: On Human Nature. Cambridge, Mass. 1978 (chap. 7).

⁷ Vgl. Christian Thies: Einführung in die philosophische Anthropologie. Darmstadt 2004. S. 130ff.

dividuellen Kontakt. Sie lassen sich ebenfalls im Tierreich feststellen. Dagegen scheint ein weiteres Motiv noch bei den Schimpansen unbekannt zu sein: Mitleid. Gehlen ordnet diese Wurzel moralischen Handelns hier ein, weil die Mitleidsmotivation auf die sinnliche Wahrnehmung des Leidens anderer angewiesen ist. Weil sie sich an Glück und materiellem Wohlstand orientieren, sind nach Gehlens Ansicht der antike Eudämonismus und der klassische Liberalismus hier anthropologisch verankert. Wohltätigkeitsorganisationen und der Sozialstaat geben dieser Sozialregulation „institutionelle Nachhilfe“ (M+HM 59). Wie alle Gefühle entziehen sich aber die moralischen Affekte weitgehend einer strikten Reglementierung.

(3) Es folgt die moralische Orientierung an der Zugehörigkeitsgruppe, die zu Handlungsmustern der Solidarität und Pietät, der Fürsorge und Hilfsbereitschaft führt. Der ursprüngliche Ort dieser Prinzipien war die Sippe bzw. der Clan, ein sozialer Verband, in dem sich naturale und kulturelle Faktoren verbinden: Inzestverbot und Exogamie, (fiktive) Abstammungsreihen und totemistische Symbole. Soziobiologen sprechen von einem starken Altruismus, der aber nur unter unmittelbar Verwandten einer Art funktioniert. Im Unterschied zum schwachen Altruismus der Reziprozität wird keine Gegenleistung erwartet. Die Musterbeispiele aus dem Tierreich sind die

Brutpflege und Warnrufe vor Feinden. Auch diese biologischen Verhaltensmuster finden, wie Ethnologen gezeigt haben, ihr Pendant in archaischen Handlungsweisen. In den Verwandtschaftssystemen früher menschlicher Gemeinschaften gilt nämlich das Prinzip der *amity*.¹⁰ *Amity*, eigentlich so viel wie Freundschaft und Friedfertigkeit, meint die Bereitschaft zu asymmetrischen Handlungsmustern, zur Großzügigkeit, zum vorbehaltlosen Geben und zur voraussetzungslosen Hilfsbereitschaft. Die entsprechenden moralphilosophischen Kategorien sind Wohlwollen und Solidarität. Als philosophische Ausformung dieser Moralwurzel kann der moderne Utilitarismus gelten, der das größte Glück aller auf seine Fahnen geschrieben hat.

(4) Schließlich nennt Gehlen die Institutionen-Moral, die die Grundbedingungen menschlichen Überlebens und Zusammenlebens sichert. Die zugehörigen Handlungsmotive sind die Gefühle der Verpflichtung sowie die Bereitschaft, sich für die soziale Gemeinschaft einzusetzen. Auch hier gibt es Vorläufer im Tierreich, in den Ritualisierungen, die (wie Lorenz herausgestellt hat) den Zusammenhalt von Populationen sichern, indem sie u.a. interne Kämpfe verhindern und die Gruppe nach

¹⁰ Meyer Fortes: Verwandtschaft und das Prinzip der *Amity*. In: F. Kramer/Chr. Sigrist (Hg.): Gesellschaften ohne Staat, Bd. II. Frankfurt a. M. 1983, S. 120-164.

außen abgrenzen.¹¹ Allerdings sind ritualisierte Verhaltensweisen bei Tieren zum größten Teil genetisch vorprogrammiert. In „Urmensch und Spätkultur“ gibt Gehlen eine Genealogie der Institutionen, die an Durkheims Religionssoziologie erinnert. Der Ausgangspunkt ist die ambivalente Einstellung des Menschen gegenüber unwahrscheinlichen und übermächtigen Naturphänomenen, die zunächst Angst und Schrecken auslösen, aber dann zu rituell-darstellenden Handlungen führen, die im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende in Institutionen auf Dauer gestellt werden. Der Weg von den Ritualen zur sozialen Ordnung wird festgehalten in der Etymologie des Wortes „Ritus“, das sich vom indogermanischen „*rita*“ = Ordnung herleitet. Institutionen, von Familie und Eigentum bis zu Staat und Kirche, erweisen sich von einer unbeabsichtigten Zweckmäßigkeit, denn nur sie können nach Gehlens Auffassung Angst und Aggressivität bändigen sowie die Konflikte schlichten, die zwischen den Menschen und in ihnen brodeln. Ohne Institutionen würde es keine stabile und kontinuierliche soziale Ordnung geben. Als prominenter philosophischer Vertreter dieser Position ist Hobbes zu nennen.

Bezeichnenderweise wird eine

weitere Wurzel moralischen Handelns von Gehlen gar nicht beachtet: die praktische Vernunft. Als deren Grundlage kann man die menschliche Fähigkeit ansehen, von allen Besonderheiten (auch der eigenen Person) zu abstrahieren und sich aufs Allgemeine zu beziehen, die eigenen Handlungsabsichten zu reflektieren und sich an universale Normen zu binden. In „Der Mensch“ hat Gehlen den Ursprungsort der praktischen Vernunft ausfindig gemacht: Es ist der Hiatus zwischen Reiz und Reaktion, zwischen Bedürfnis und Handlung (M 55ff., 393ff.). Die motivatorische Kraft der praktischen Vernunft mag gering sein, völlig wirkungslos scheint sie nicht zu sein.

Die verschiedenen Sozialregulationen sind nicht der kulturellen Evolution entzogen. Der generelle Trend ist die Erweiterung der Moral, die Ausdehnung des Adressatenkreises bis hin zum gegenwärtigen Menschheitsethos.¹² In dieser Hinsicht unterscheiden sich aber die Moralwurzeln. Die Gegenseitigkeit ist problemlos erweiterbar, nicht nur auf alle Gegenstände (alles kann getauscht werden), sondern auch auf alle Menschen. Entsprechendes gilt für die praktische Vernunft, die sich ohnehin immer schon auf das Allgemeine und Unendliche richtet. Anders steht es um die moralischen Affekte. Sie lassen sich nur schwer ausdehnen; in dieser Hinsicht sind

11 Konrad Lorenz: Das sogenannte Böse (1963). München 1983, S. 79-82; ders.: Die Rückseite des Spiegels (1973). München 1993, S. 261-273.

12 Vgl. Christian Thies: Gehlen zur Einführung. Hamburg 2000, S. 80ff.

wir anthropologisch gleichsam auf „Nahsicht“ eingestellt. Jedoch kann man auch Gefühle kultivieren, vor allem durch intensiven Umgang mit anderen Menschen. Wohlwollen und Solidarität sind begrenzt erweiterbar. Sie beziehen sich immer auf die Zugehörigkeitsgruppe. Diese war in Urzeiten eine Horde von 25 bis 50 Personen, später der Stamm oder das Dorf, dann der Stadtstaat (*polis*). Die Entstehung der antiken Imperien ist verbunden mit der Entwicklung von Weltreligionen, zuerst der des Zoroaster im Persischen Reich, dann des Christentums im Römischen Reich. Dennoch ist bis in die Moderne die Ethnie oder die Nation die Gruppe, mit der sich die meisten Menschen identifizieren. Das beweist aufs Neue jede Fußball-Weltmeisterschaft. Eine der wichtigsten Fragen der nächsten Jahrzehnte scheint zu sein, ob die Ausdehnung unseres Zugehörigkeitsempfindens auf die Menschheit insgesamt möglich ist und ob es für ein solches Weltethos Institutionen geben kann, die in den Herzen und Köpfen der Menschen verankert sind. Wer verstehen möchte, welche Kräfte die Menschen bewegen, wenn sie sich für oder gegen die Normen entscheiden, die wir aus moralphilosophischer Sicht für begründet halten, kann auf Gehlens Analyse der Sozialregulationen zurückgreifen.

3. Zeitdiagnose: Humanitarismus als Wohlstandsprivatismus und als Hypermoral

„Moral und Hypermoral“ ist nicht nur eine anthropologische Schrift, sondern (wie schon „Die Seele im technischen Zeitalter“, 1949/21957) auch eine kritische Zeitdiagnose. In der Moraltheorie ist damit, was Gehlen zu wenig beachtet, ein Wechsel von der Ebene der Motive zu der Ebene faktischen Handelns verbunden. Gehlens These lautet: Während in den meisten früheren Gesellschaften ein Pluralismus von Moral-Konzepten herrschte, hat sich in der Moderne ein einziges durchgesetzt: der „Humanitarismus“.

Humanitarismus ist nicht identisch mit *Humanismus*, den es in mehrfacher Form gibt: Der klassische Humanismus ist eine Erfindung der Römer, entstanden im zweiten vorchristlichen Jahrhundert im Kreis der Scipionen (M+HM 181), fortgeführt etwa von Cicero und stoischen Denkern der Kaiserzeit. Daran konnte der zweite Humanismus anknüpfen, derjenige der Renaissance, der mit einiger Verspätung im Deutschland der Goethe-Zeit aufblühte. (Die Idee eines „dritten Humanismus“, als dessen Vertreter etwa Werner Jaeger und Karl Jaspers gelten, wird von Gehlen nicht erwähnt und in anderen Zusammenhängen als wirklichkeitsfremd kritisiert.) Eine weitere Variante, die man mit den anderen nicht ver-

wechsellern darf, ist der sozialistische Humanismus der Kommunisten; denn diese sehen im Humanismus eher eine nützliche ideologische Waffe (M+HM 85). Kennzeichnend für die ersten beiden Varianten ist die hohe Wertschätzung der freien und kultivierten Persönlichkeit. In diesem Sinne ist auch Gehlen aristokratischer Humanist.

Hingegen beruht der *Humanitarismus* auf einer Verschmelzung von Elementen der ersten drei Moralwurzeln. Grundlage ist die „Elargierung“ des dritten Moralmotivs, der Orientierung an der Zugehörigkeitsgruppe. Diese wird nämlich auf die gesamte Gesellschaft, dem Anspruch nach sogar auf die ganze Menschheit erweitert. Wir sollten Solidarität und Wohlwollen gegenüber allen Menschen zeigen. Während aber Familien, Ethnien und Imperien patriarchalisch und hierarchisch organisiert waren, kommt beim modernen Humanitarismus das Prinzip der Gegenseitigkeit hinzu, das formalisiert und auf alle Individuen ausgedehnt wird. Dadurch wird der Humanitarismus egalitär: Alle Menschen werden Brüder. Ebenfalls integriert wird das hedonistische Moment der physiologischen Tugenden: Alle streben nach materiellen Wohlstand, alle sollen in den Genuss aller Güter kommen dürfen. Gehlen spricht vom „Masseneudämonismus“. Der Ausdruck „Massenedonismus“ hätte aber besser zu seinem Anliegen gepasst. Denn zur *eudaimonia* (Glück-

seligkeit) führen nach antiker Auffassung, vor allem der des Aristoteles, gerade nicht das Streben nach Lust und Reichtum, sondern das sittliche Leben in einer politisch wohlgeordneten Gemeinschaft und das kontemplative Leben des Philosophen. Ausgeschlossen aus dem Synkretismus des Humanitarismus, so Gehlen, bleibt allein das Institutionen-Ethos, zu dem sich heute zu seinem Bedauern keiner mehr bekennen möchte.

Gehlen's Begriff des Humanitarismus und seine Kritik an diesem kommt direkt von Nietzsche, wie ein längeres Zitat aus dessen „Fröhlicher Wissenschaft“ belegt:

wir halten es schlechterdings nicht für wünschenswerth, daß das Reich der Gerechtigkeit und Eintracht auf Erden gegründet werde (weil es unter allen Umständen das Reich der tiefsten Vermittelmäßigung und Chineserei sein werde), wir freuen uns an Allen, die gleich uns die Gefahr, den Krieg, das Abenteuer lieben, ... Die ‚Religion des Mitleidens‘, zu der man uns überreden möchte – oh wir kennen die hysterischen Männlein und Weiblein genug, welche heute gerade diese Religion zum Schleier und Aufputz nöthig haben! Wir sind keine Humanitarier; wir würden uns nie zu erlauben wagen, von unsrer ‚Liebe zur Menschheit‘ zu reden ... Der Menschheit! Gab es je noch ein scheußlicheres altes Weib unter al-

len alten Weibern? ... Nein, wir lieben die Menschheit nicht; andererseits sind wir aber auch lange nicht ‚deutsch‘ genug, ... um dem Nationalismus und dem Rassenhaß das Wort zu reden [...].¹³

Selbstverständlich ist Gehlens Humanitarismus-Analyse anthropologisch, soziologisch und ideologiekritisch sehr viel genauer als diejenige von Nietzsche.

Der Humanitarismus, so Gehlen weiter, trete in zwei Varianten auf. Er kann sich nämlich entweder mit privaten oder mit öffentlichen Ambitionen verbinden. Ersteres ist die Moral der Massen in den westlichen Welt mit ihrem Wohlstandsprivatismus. Der Durchschnittsmensch interessiert sich nur noch für die Erhöhung des materiellen Lebensstandards und sein „Kleingärtnerglück“ (M+HM 64). Die typischen Handlungsmuster der meisten Menschen in den demokratischen Wohlstandsgesellschaften seien, in anderen Worten, privatistisch und hedonistisch. Diese Diagnose, die auf der Linie der modernen Kulturkritik liegt, kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden.¹⁴ Die andere Variante des Humanitarismus finde sich bei der neuen Elite, in der deut-

lichen Nachkriegsgesellschaft vor allem bei den Intellektuellen aus den Bereichen Wissenschaft, Bildungswesen und Massenmedien. Diese verfolgen nämlich nicht private Ziele, sondern erstreben nichts anderes als öffentliche Macht. Die beiden Varianten sind komplementär, sie ergänzen sich im politischen Raum: für die einen die Herrschaftspositionen und für die anderen die „Lämmerweide“ (vgl. M+HM 117).

Vor allem aber werde der Humanitarismus zur Hypermoral (oder Moralhypertrophie): Alles wird am Maßstab abstrakt-idealistischer Normen gemessen. Dadurch sei eine realistische Abwägung von Handlungsalternativen und eine kontextsensible Anwendung moralischer Prinzipien nicht mehr möglich. Zudem verbinde sich die Hypermoral mit aggressiver Energie. Es kommt dann zu dem Phänomen, dass moralisches Handeln mit einem hohen Grad an Idealismus, aber auch mit Unduldsamkeit und Rigorismus verbunden ist, dass „das Richtbeil mit unermüdlichem Pflichteifer hinter der reinen Gesinnung herwandelt“ (M+HM 71).

Gehlens Kritik richtet sich primär gegen die moralische Instanz des Gewissens.

¹³ Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe, Bd. III. München 1999, S. 629f. („Die Fröhliche Wissenschaft“, 5. Buch, Abs. 377).

¹⁴ Vgl. Christian Thies: Die Krise des Individuums. Reinbek 1997. Teil II (S. 55-123).

So ist das Gewissen weder eine halbwegs zuverlässige Brücke zum Überleben, noch ein brauchbares Erkenntnisorgan da, wo es keine Erkenntnis geben kann; schließlich

hat es für die ganz großen Ereignismassen ebensowenig Kapazität wie das Gehirn. Seit die Staatsmänner unter den Regeln bürgerlicher Moral regieren wollen, behalten sie weder die Kriege noch ihre Folgen in der Hand und bringen keinen Frieden mehr zustande, wie Woodrow Wilson und [Lyndon B.] Johnson. (M+HM 174)

Gehlen bestreitet nicht, dass es ein psychisches Phänomen gebe, das wir als Gewissen bezeichnen können: Aber dieses sei „entweder ein Zeichen versäumter, eindeutiger Pflichten“, also nur negativ tätig, wenn die Sittlichkeit fragwürdig und die moralische Motivation schwach geworden ist – oder es sei ein Zeichen dafür, dass im eigenen Inneren mindestens zwei gleichberechtigte, aber unvereinbare Moral-Konzepte miteinander kollidieren, insofern ein Symptom einer „Ausweglosigkeit“ (M+HM 174 u. 175).

Den historischen Ursprung dieser Kritik am Gewissen kann man bei Pascal und vor allem bei Hegel finden. Bei Pascal heißt es: „Nie tut man Böses so vollkommen und so freudig, als wenn man es im Einklang mit seinem Gewissen tut.“¹⁵ Für Hegel steht die individuelle Moralität generell auf dem Umschlagspunkt zum Bösen. Ein historisches Beispiel, auf das er sich bezieht, ist

die Grausamkeit der reinen Tugend bei den Jakobinern.¹⁶ Ein anderes Beispiel sind die russischen Terroristen vom Ende des 19. Jahrhunderts, die (wie Dostojewskij wusste) nach hohen moralischen Maßstäben handelten. Sie waren überzeugt davon, dass sie sich über die geltenden Gesetze erheben dürften und niemand legitimiert sei, sie zu bestrafen. In religiös motivierten Selbstmordattentaten berühren sich heute die Extreme, das Heilige und das Böse. Durch absolute Werte absolut legitimierte Gewalt ist selbst absolut; sie kennt keine Ausnahme und keine Gnade.

Gehlens Kritik an der Hypermoral der deutschen Intellektuellen stieß weitgehend auf Unverständnis. Ein Widerspruch fällt sofort ins Auge: Gehlen ist nämlich selbst einer dieser Intellektuellen: „Moral und Hypermoral“ ist „nichts anderes als Hypermoral in zweiter Potenz: Der Wunsch, gegen den Zeitgeist die eigene Besonderheit herauszustreichen, drückt sich in jeder Zeile des Werkes aus.“¹⁷ Offensichtlich war Gehlen der Auffassung, dass Verbote für die anderen gelten, aber nicht für ihn.

Zudem ist seine Polemik überzogen, in den Begründungen unzu-

¹⁵ Blaise Pascal: Gedanken, hg. J.-R. Armathe. Stuttgart 1987, S. 429 (Fragment 813/895).

¹⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke. Frankfurt a. M. 1970ff., Bd. 3: 431ff., Bd. 7: 260ff. (Rechtsphilosophie § 139), Bd. 12: 532f.

¹⁷ Vittorio Hösle: Praktische Philosophie in der modernen Welt. München 21995, S. 57.

reichend und in der Wahl der Beispiele unglücklich: Statt auf den Niedergang kriegerischer Tugenden hinzuweisen, wäre es sicherlich ergebiger gewesen, sich mit Auswüchsen der Studentenbewegung zu beschäftigen. Aber hat er wirklich völlig Unrecht? Im internationalen Vergleich fällt auf, dass (west)deutsche Intellektuelle tatsächlich in politischen Diskussionen, zumindest seit den sechziger Jahren, moralische Ideale wie Pazifismus, Multikulturalismus, herrschaftsfreie Kommunikation etc. stärker vertreten haben als andere. Die Vermutung liegt nahe, dass es sich um eine Reaktion auf den Nationalsozialismus und das Versagen der Intellektuellen in der Weimarer Republik handelt. Man kann sogar Parallelen zwischen der BRD und der DDR entdecken, im radikalen Antifaschismus, der auf der einen Seite antietatistisch-basisdemokratisch und auf der anderen Seite etatistisch-erziehungsdiktatorisch auftrat. Noch zur Jahreswende 1989/90 wollten viele deutsche Intellektuelle auf die Wiedervereinigung verzichten: im Westen, weil die Deutschen nach 1933/45 überhaupt keinen Nationalstaat mehr bilden dürften; im Osten, weil man lieber eine bessere DDR fortführen wollte. Der mit Auschwitz begründete Kosovo-Krieg vom Frühjahr 1999 war vielleicht der Endpunkt dieser Politik der Hypermoral¹⁸ –

¹⁸ Antonia Grunenberg: Das Scheitern der Moralisation. In: Kursbuch 136 (Juni

bzw. ihres Umschlags in Realpolitik.

Damit keine Missverständnisse aufkommen: Ich bin der Ansicht, dass Politik sich sehr wohl an moralischen Prinzipien orientieren sollte. Diese, etwa die Menschenrechte, besitzen sogar eine absolute ideale Geltung. Allerdings sind drei Aspekte zu beachten: Erstens geht es in der Politik immer nur um die vorletzten Dinge, nie um die letzten. Das ist der Unterschied von Politik und Religion. Die Menschenrechtspolitik der liberalen Demokratien darf auf keinen Fall zu einer neuen Kreuzzugsmentalität wie im Hochmittelalter oder einem neuen Imperialismus der „Zivilisierten“ gegen die „Unzivilisierten“ wie am Ende des 19. Jahrhunderts führen. Zweitens sollten die moralischen Prinzipien nicht direkt in politisches Handeln umgesetzt werden, sondern immer nur auf dem Weg über das Recht. Steuerungsmedium des Politischen ist, systemtheoretisch gesprochen, das Recht, nicht die Moral. Drittens müssen bei der Durchsetzung politischer Normen die Kontexte beachtet werden. Wie Menschenrechte in den Rechtssystemen der verschiedenen Staaten der Erde institutionalisiert, wie sie in unterschiedlichen Gesellschaften zur Geltung gebracht werden können, muss man kontextsensibel abwägen, unter Berücksichti-

1999), S. 14-26; vgl. Helmut Schelsky: Die Arbeit tun die anderen. Opladen 1975; Hermann Lübke: Politischer Moralismus. West-Berlin 1987.

gung aller historischen, kulturellen und politischen Rahmenbedingungen.

4. Ethik: Institutionen und Askese

Gegen den Humanitarismus bekennt sich Gehlen zum Institutionen-Ethos, zu der Orientierung an den gesellschaftlich anerkannten Institutionen. Eine moralphilosophisch oder politiktheoretisch überzeugende Begründung findet sich bei ihm, wie bereits zu Beginn betont, nicht. Die normativen Annahmen, auf die er sich implizit und explizit stützt, fügen sich eher zu dem Modell eines richtigen Lebens zusammen. Von seiner Habilitationsschrift bis zu den späten Aufsätzen finden sich bei ihm Anregungen für eine gegen den Geist der Zeit stehende preußische Ethik.¹⁹ Jedenfalls kreisen Gehlens Gedanken um zwei normative Prinzipien: Institutionen und Askese. Darin sehe ich ein Potential, das für die gegenwärtigen Diskussionen viele Anregungen bereit hält. Denn die zeitgenössische Philosophie der Lebenskunst ist oft viel zu individualistisch und zu eudämonistisch – orientiert an ungebundenen Wohlstandsbürgern und frei schwebenden Intellektuellen. Diese bilden aber eher die Ausnahme als die Regel.

Ein richtiges Leben, so betont Gehlen schon in seinen frühen Schriften, könne der Menschen nur

auf dem Umweg über das Allgemeine führen. Dafür bieten sich, wie er seit 1945 hervorhebt, in erster Linie die Institutionen an, die uns zudem von unerträglichem Entscheidungsdruck entlasten. Insofern seien Institutionen sogar der Ort einer „höheren Art der Freiheit“ (AG 5: 379). Sie beschränken nicht unsere Freiheit (wie die Humanitaristen meinen), sondern ermöglichen diese erst. Auch das Prinzip der Gleichheit sei in ihnen inkorporiert: Pointiert schreibt Gehlen: „Sich von den Institutionen konsumieren zu lassen gibt einen Weg zur Würde für jedermann frei“ (M+HM 75, vgl. U+S 8, 97, 208; AG 4: 378). Personen, die sich nicht in den Subjektivismus flüchten, sondern sich ganz den Institutionen überlassen, könnten dort erst ihre Potentiale aktualisieren und neue Fähigkeiten in sich entdecken. Deshalb bezeichnet Gehlen Institutionen als „Transzendenzen ins Diesseits“ (U+S 16ff.). Wenn wir uns nämlich in Institutionen hineinbegeben, um ein bestimmtes Bedürfnis zu befriedigen, so wird dieses in der Regel bald in den Zustand der Hintergrundserfüllung geraten. Dadurch entstehen Spielräume für höhere Interessen; die Individuen können in den Institutionen andere Motive und Bedürfnisse zur Geltung bringen, ohne dass Konflikte entstehen. Zeit und Energie stehen zur Verfügung für wichtigere Aufgaben. Der Grund dafür ist, dass Institutionen überdeterminiert sind. Sie sind nicht auf ein

¹⁹ Christian Thies: Die Krise des Individuums. Reinbek 1997. Teil IV (S. 183-274).

bestimmtes, klar abgrenzbares Interesse zugeschnitten, sondern immer Bedürfnissynthesen unter einer Leitidee. Zudem entwickeln sie eine Eigendynamik, in der sie neue Zwecke gleichsam ansaugen, die dann den Individuen zur Verfügung stehen. Das gelte jedenfalls für Institutionen wie Ehe und Familie, Beruf und Eigentum, Staat und Kirche. Die säkulare Prozess der Industrialisierung, heute würden wir sagen: die Globalisierung, untergrabe aber alle bewährten Institutionen, ohne neue zu schaffen.

Die Schwäche von Gehlens Konzept liegt, wie erneut zu betonen ist, ist den ungeklärten begrifflichen und geltungstheoretischen Voraussetzungen. Welche gesellschaftlichen Einrichtungen sind als Institutionen anzusehen, welche bloß als deren Verfallsprodukte, als Organisationen mit allein funktionaler Ausrichtung? Welche Institutionen verdienen unser Engagement, welche nicht? Nicht jede Institution ist legitim – und nicht jede Entäußerung an eine externe Instanz dient der Entfaltung unserer Persönlichkeit. Darüber hinaus muss man nicht Gehlens Auffassung teilen, dass es in der modernen Welt unmöglich sei, neue Institutionen zu gründen und die bewährten weiterzuentwickeln.

Das zweite Stichwort, um das Gehlens Ethik kreist, heißt *Askese*. Aus dem heillosen Chaos der modernen Welt, so Gehlen, eröffne einzig die Askese einen „Ausweg“

(A+S 66). Anthropologisch sei sie gleichsam eine „Fortsetzung .. der Menschwerdung“ (M 56, U+S 242 u.ö.). Eine solche Lebensweise habe man zu allen Zeiten hoch geachtet, jedoch sowohl in kapitalistischen als auch in kommunistischen Gesellschaften stoße sie auf Verständnislosigkeit. Dabei unterscheidet Gehlen drei Formen der Askese (M+HM 73-77). Man kann auch von drei Stadien sprechen, weil die einzelnen Gestalten in der jeweils folgenden aufgehoben werden. Der erste Typ ist die Askese als *stimulans*, d.h. als Exerzitium zur Steigerung der eigenen Produktivität oder des Selbstgefühls. Asketische Personen dieses Typs hätten sich selbst in Form gebracht; nur so seien hohe kulturelle Leistungen möglich. Beim zweiten Typ, der Askese als *disciplina*, wird diese Art der Selbstformierung nicht für eigene Interessen eingesetzt, sondern zum Dienst für das Gemeinwohl und zur Pflichterfüllung. Ohne solche Akte der Disziplinierung wäre das menschliche Zusammenleben ständig gefährdet. Im dritten Stadium, der Askese als *sacrificium*, steigert sich der Dienst für die Institutionen zum Opfer für diese. Bewusst wird das große Risiko gesucht, bewusst werden die Grenzen der eigenen Person transzendiert. Nur in einer solchen Konfrontation mit dem Nichts könne man das Ganze erfassen; die Askese werde so zum metaphysischen Akt.

Mit seiner Anpreisung der Askese

als Selbstopfer gerät Gehlen unter Ideologieverdacht; es müsste zumindest gut begründet werden, wofür man sich opfern soll. In zweierlei Hinsicht lässt sich Askese jedoch verteidigen. Erstens hat Gehlen Recht, wenn er die Askese als Weg zu einem höheren Glück preist. Denn produktive Tätigkeiten, bei denen wir Freude empfinden, erfordern höchste Konzentration. Wir sind dann so ‚bei der Sache‘, dass man sich selbst sowie Zeit und Raum vergisst. Der ungarisch-amerikanische Psychologieprofessor Mihaly Csikszentmihaly hat dieses Glücksgefühl als ‚flow‘ bezeichnet.²⁰ Die Inseln, auf denen in der modernen Welt die dafür notwendige Ruhe existiert, müssen gesichert werden. Zudem sei an eine alte Weisheit erinnert: Materieller Wohlstand ist nicht gleichbedeutend mit subjektivem Wohlergehen, und Geld macht nicht unbedingt glücklich. Bereits Sokrates soll sich angesichts der Warenansammlungen im damaligen Athen darüber gewundert haben, wie zahlreich die Dinge sind, die er nicht braucht.²¹

In diesem Sinne ist Askese eine ethische Maxime, ein Ratschlag für ein glückliches Leben. Aber sprechen nicht sogar moralische Argumente für eine asketische Ein-

stellung? Wenn wir nämlich den Lebensstil der Wohlstandsbürger der westlichen Welt betrachten und seinen Verbrauch an Energie, Rohstoffen, Kulturfläche usw. berechnen, so kann man mit einfacher Mathematik feststellen, dass die Universalisierung dieser Verhaltensweisen, also ihre Übertragung auf alle 6,3 Milliarden Erdenmenschen, den ökologischen Kollaps unseres Heimatplaneten zur Folge hätte. Sind wir Individuen in den demokratischen Wohlstandsgesellschaften also moralisch verpflichtet, unseren Lebensstil zu ändern? Seit den siebziger Jahren haben einige Vordenker der ökologischen Bewegung diese Konsequenz gezogen: für den Abschied vom Wohlstandsversprechen und für Selbstbegrenzung.²² Durch die Thesen vom „Ende des Wachstums“ (Meadows u.a.) hat sich noch der alte Gehlen bestätigt gefühlt in seinen geschichtsphilosophischen Prognosen (vgl. AG 7: 20).²³

Den interessanten Versuch einer systematischen Einführung der Askese-Forderung finden wir bei Carl Friedrich von Weizsäcker.²⁴ Wie

²² Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a. M. 1979, S. 287f., 321, 338f. u.ö.; Ivan Illich: *Selbstbegrenzung*. Reinbek 1975; vgl. Erich Fromm: *Haben oder Sein*. Stuttgart 1976.

²³ Karl-Siegbert Rehberg: *Metaphern des Standhaltens*. In: *KZSS* 28/1976, S. 389-398, hier 396.

²⁴ Carl Friedrich von Weizsäcker: *Gehen wir einer asketischen Weltkultur entgegen?* In: ders.: *Deutlichkeit*. München/Wien 1978,

²⁰ Mihaly Csikszentmihaly: *Flow – Das Geheimnis des Glücks*. Stuttgart 1992.

²¹ Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Hamburg 1998, S. 86 (II. Buch, 5. Kap., Abs. 25).

Gehlen unterscheidet Weizsäcker drei Formen der Askese, allerdings drei soziale Formen in konkreter historischer Ausprägung: (a) die Bescheidenheit der Dienenden, (b) die Selbstbeherrschung (Besonnenheit) der Herrschenden (die den Hintergrund von Gehlens Überlegungen bildet) und (c) die Entsagung des religiösen Menschen, etwa bei den christlichen Bettelorden, deren drei Prinzipien Armut, Gehorsam und Keuschheit sich gegen die grundlegenden Bedürfnisse des Menschen nach Besitz, Herrschaft und geschlechtlicher Liebe richten. Heute, so stellt Weizsäcker fest, seien alle drei Gestalten diskretiert: Die ersten beiden stammen aus der Epoche der Klassengesellschaften; die dritte werde als leibfeindlich verleumdet. Weizäckers Gedanke angesichts der ökologischen Krise ist nun, die ersten beiden Gestalten als demokratische Askese wiederzubeleben, als bewusste Haltung des Verzichts und der Besonnenheit. Eine solche Lebensform sei nicht glücks-, sondern wahrheitsorientiert. Die dritte Gestalt einer luxurierenden Selbstbeherrschung könne auch in säkularisierten Gesellschaften als Symbol dienen; ein großes Vorbild dafür bleibt Mahatma Gandhi.

Allerdings wird sich mit Verzichtspredigten wenig erreichen las-

sen. Sinnvoller ist die Entwicklung eines neuen Wohlstandsmodells, die Umorientierung vom materiellen Lebensstandard auf eine humane Lebensqualität. Aber auch davon sind wir, wie sich in den letzten Jahren herausgestellt hat, weit entfernt. Insofern steht Gehlens asketische Ethik immer noch gegen den Geist der Zeit.

5. Schlussbemerkung

Meine Skizze hat sicherlich nur Anregungen liefern können. Viele der angesprochenen Stichworte müssten an anderer Stelle weiterentwickelt werden. Dennoch ist hoffentlich deutlich geworden, auf welchen Ebenen ich Gehlens Werk für aktuell halte. Von seinen Überlegungen könnte eine Philosophie, die nicht nur Bedeutungs- und Begründungsfragen stellt, weiterhin profitieren. Ganz abgesehen von ihrem wissenschaftlichen Wert, ob für Philosophie oder Soziologie, haben aber Gehlens Bücher einen weiteren Vorzug: Man kann aus ihnen einfach viel lernen, über die Welt, in der wir leben, und über uns selbst als Menschen. Manchmal sind eben die Autoren spannender, die man nicht zu den philosophischen Klassikern zählt.

S. 73-114. Dazu aus heutiger Sicht: Volker Stümke: Sind wir einer asketischen Weltkultur näher gekommen? In: Berliner Theologische Zeitschrift 17/2000, S. 85-107.

„Netzhaut-Optizismus“ und Entlastung – Ästhetische Aspekte der Anthropologie, anthropologische Aspekte der Ästhetik im Werk Arnold Gehlens

Zwei Jahre nach dem Erscheinen der *Zeit-Bilder* konnte sich Gehlen bereits über eine Reihe äußerst wohlwollender Rezensionen freuen (auch wenn er deren mangelhaftes Verständnis monierte): So rühmte etwa Hans Ryffel die „Fülle großartiger, geistvoller und höchst pointenreicher Formulierungen“ und erblickte in ihnen einen gewichtigen Beitrag zur Ästhetik und neuesten Kunstgeschichte, „der seinesgleichen sucht“¹, Hermann Boeckhoff lobte den „stilistischen Glanz“ und das „erfreulich eigenständige [...] Konzept“², und Carl Linfert schwärmte von dem „ungewohnten und umwälzenden Inhalt“, der ihn zu einer kaum zu überbietenden Auszeichnung veranlasste: „Ich gehe so weit, zu sagen, dass es kein Buch eines Kunstkritikers, noch weniger eines Philosophen gibt, das der zeitgenössischen Malerei so nahe gekommen ist und das Wichtige an ihr so überlegen aufzufassen vermochte.“³ Selbst die (wenigen) Autoren, die die *Zeit-Bilder* eher kritisch rezensierten, würdigten Gehlens fach-

liche Kenntnisse und Kompetenz: So konzidierte ihm etwa Peter A. Riedl eine „echte [...] Vertrautheit mit der Malerei unseres Jahrhunderts“ und merkte die „Fülle belehrender Gedanken“⁴ an, und auch Gadamer, der prominenteste Kritiker der *Zeit-Bilder*, lobte diese als eine „ausgezeichnete Analyse der jüngeren Entwicklung der Malerei“ und sah sich einer „kundigen Führung anvertraut“⁵. Schließlich entdeckte sogar Adorno, der mit Gehlen zwischen 1960 und 1969 korrespondiert hat, zahlreiche Übereinstimmungen mit seinen eigenen Analysen der modernen Kunst.⁶ Ein noch frappanteres Gütesiegel dürfte allerdings sein, dass Helmuth Plessner, Gehlens größter fachlicher Konkurrent und akademischer Antagonist, die *Zeit-Bilder* nicht nur für ein ausgezeichnetes Buch hielt, sondern nach der ersten Lektüre ausgerufen haben soll, dass Gehlen eigentlich sein Nachfolger in Göttingen werden

¹ Ryffel (1961, S. 279, 278).

² Boeckhoff (1962, S. 100).

³ Linfert (1961, S. 872).

⁴ Riedl (1962, S. 92, 96).

⁵ Gadamer (1962, S. 23, 22).

⁶ Vgl. Thies (1997, S. 47), der vermutet, dass Adorno seine Einstellung gegenüber Gehlen 1959/1960 geändert habe, weil er dessen Interesse an der modernen Kunst entdeckte.

müsste.⁷

Umso erstaunlicher ist daher, dass dem feuilletonistischen Überschwang keine nennenswerte wissenschaftliche Bearbeitung folgte und die *Zeit-Bilder* bis heute einer umfangreichen Analyse harren.⁸ So müßig es auch ist, über die Gründe dieses Forschungsversäumnisses zu spekulieren, so gewiss ist es, dass dieses 1960 veröffentlichte Werk nicht so recht in das klischierte Gehlen-Bild, das lange Zeit von einem platten Biologismus-Vorwurf geprägt war, passen wollte. Man kannte Gehlen vor allem als philosophischen Anthropologen, als Handlungstheoretiker und starren Institutionisten. Die *Zeit-Bilder* stellen aber eine extensive Auseinandersetzung mit der als handlungslos beschriebenen Kunstrezeption dar, die Gehlen mit für ihn ungewohnten Forderungen nach subjektiven Freiheiten verbindet und prima facie wenig anthropologisch erscheint. In den eher seltenen Fällen, in denen die Forschung dieses mit „Zur So-

ziologie und Ästhetik der modernen Malerei“ unertitelte Werk nicht nur in obligaten Fußnoten abgehandelt hat, wurde es dann auch vorrangig unter soziologischen und kulturkritischen Gesichtspunkten behandelt. Eher aber wurde es als „unerwartete[r] Nebenweg“⁹, als beachtliche, aber wissenschaftlich nicht beachtenswerte Hobbyschrift eines vielseitig gebildeten Intellektuellen wahrgenommen.

In der vorliegenden Arbeit soll nun darauf aufmerksam gemacht werden, dass Gehlens Konzeption einer Ästhetik keineswegs so überraschend ist, wie bisweilen behauptet wird. In einer knappen Synopsis des frühen und mittleren Werks wird daher zunächst auf die kontinuierliche, wenn auch unsystematische Beschäftigung Gehlens mit ästhetischen und kunsttheoretischen Fragen hingewiesen, die insbesondere in seiner Philosophischen Anthropologie und anthropologischen Institutionenlehre zum Ausdruck kommen. In der anschließenden Erörterung der *Zeit-Bilder* wird ein Schwerpunkt auf die latenten anthropologischen Aspekte gelegt, die Verbindungslinien zwischen der Ästhetik und seinem früheren Werk erkennen lassen, auch wenn Gehlen diese nicht deutlich markiert hat. Der Nachweis dieses Nexus soll einsichtig machen, dass den *Zeit-Bildern* in ihrer systematischen Stellung im Gesamtwerk eine größere Bedeutung zukommt

⁷ Diese von Monika Plessner bestätigte Anekdote berichtet Joachim Fischer (2000, S. 161), der aus einer sich im Plessner-Nachlass befindenden Interview-Wiedergabe zitiert. Fischer rekonstruiert auch detailliert die animose Beziehung der beiden (vgl. ebd., insbes. 64-108), die Helmut Schelsky als „geistigen Zwillingstantagonismus“ (1981, S. 138) bezeichnet hat.

⁸ Das Rezeptionsloch wurde schon mehrfach konstatiert, vgl. etwa Messelken (1994, S. 639f.) und Wolfgang Ullrichs Lexikonartikel (1998, S. 305).

⁹ Haeffner (1995, S. 123).

als bisher üblicherweise angenommen und sie auch unter diesem Gesichtspunkt eine stärkere Berücksichtigung in der Gehlen-Forschung verdient hätten.¹⁰ Sollte dies gelin-

¹⁰ Der Zusammenhang zwischen den Zeit-Bildern und Gehlens Anthropologie ist nicht gänzlich unbemerkt geblieben, so dass ich mich auf einige parenthetische Bemerkungen kundiger Gehlen-Forscher berufen kann, die aber den Beweis ihrer Behauptungen schuldig geblieben sind. So betont schon Ryffel, dass die *Zeit-Bilder* von vornherein in anthropologische Zusammenhänge eingefügt sind (vgl. 1961, S. 278), Paetzold sieht in ihnen eine Untersuchung der „anthropologischen Aspekte einer von illustrativen Absichten nicht abgelenkten Bildenden Kunst“ (1990b, S. 215), und auch Rehberg behauptet, dass Gehlens kunsttheoretische Äußerungen „zugleich Mittel und empirischer Ertrag“ anthropologischer Forschung seien (1997, S. 92; vgl. auch S. 77). Haeffner sieht in diesem Werk gar den Höhepunkt und die Aporie von Gehlens anthropologischem Denken und hebt die „spannende Anordnung von kunstwissenschaftlichem Feinsinn und anthropologischen Kriterien“ hervor (vgl. 1995, S. 123, 126), und Walter Schulz weist immerhin darauf hin, dass Gehlen die Strukturen einer „peinture conceptuelle“ von der Anthropologie her untersucht (vgl. 1985, S. 105). Alle Autoren belassen es aber im Großen und Ganzen bei diesen thetischen Bemerkungen. Noch am nächsten kommt den Intentionen des vorliegenden Aufsatzes die Studie von Volker Schmidt, der einen Zusammenhang zwischen anthropologischer Grundlegung und kritischer Sondierung der modernen Malerei postuliert und auch in Ansätzen aufzeigt. Trotz einiger interessanter Einsichten bleibt der Nachweis des Zusammenhangs aber unbefriedigend, da Schmidt seine Untersuchung auf die *Zeit-Bilder* und zwei anthropologische Aufsätze zur Ästhetik

gen, wäre auch gerechtfertigt, dass im Rahmen dieser Arbeit leider auf die Erörterung zentraler Themen der *Zeit-Bilder*, insbesondere der soziologischen und kunsthistorischen Analysen, verzichtet werden muss.

I. Ästhetische Aspekte der Anthropologie

Ästhetische Aspekte des Frühwerks

Die Größe des ästhetischen Erlebnisses liege in der Möglichkeit, sich des Unendlichen in *einem* Augenblick und Objekt zu bemächtigen, dann sei das Bewusstsein „ausgefüllt von Sinn, geschöpft aus dem Sinnlichen“ (GA 1, 5), erklärt Gehlen als 21jähriger Student in einem Vortrag über Hofmannsthal, der 1925 in einem Privatdruck erscheint und die erste Publikation Gehlens darstellt.¹¹ Zugleich kritisiert er aber bereits die ästhetische Haltung, wenn sie zu einer ästhetizistischen verkommt, wenn das Erlebnis nur um des Erlebnisses willen, die Erregung statt des

beschränkt und lediglich die Entlastungsthese als Bindeglied zwischen anthropologischer Ästhetik und soziologischer Kunsttheorie behandelt (vgl. 1997, S. 27-48).

¹¹ Gehlen hielt diesen Vortrag anlässlich des 25jährigen Jubiläums des „Literarischen Thomanerbundes“, einer Schülervereinigung, deren gemeinsames Streben – so die Widmung des Sammelbands – das „Suchen nach der Kunst“ war, „um einzudringen in die Seele und in die Welt, die der Künstler uns schaffend offenbart.“ (Zit. nach Samson, Anhang, GA 1, S. 425)

Erregenden gesucht wird, was Gehlens spätere Subjektivismus-Kritik antizipiert. Das Janusgesicht der Subjektivität im Allgemeinen und des ästhetischen Verhaltens im Besonderen sollte zu einem perennierenden Thema in Gehlens Schaffen werden. Die Entwicklung zu einer aktionistisch-dezisionistischen Haltung, die die frühen Schriften prägt, deutet sich dabei bereits in seiner selbstbewussten Jugendschrift an, in der er Hofmannsthals Werke als einen Versuch interpretiert, den Ästhetizismus durch Nihilismus oder Heroismus zu überwinden.

In dem 1927 verfassten Aufsatz *Reflexionen über Gewohnheit* hebt Gehlen, wie auch schon in seiner ersten Publikation, die Bedeutung der Phantasie hervor, die ihre Befriedigung in der Kunst finde (vgl. GA 1, 104) und allein imstande sei, „in neuen Anschauungen unser verhärtetes Bewußtsein zu erfrischen“ (GA 1, 108) – ein Gedanke, der in den *Zeit-Bildern* unter dem Stichwort der Entlastung eine fundamentale Bedeutung bekommen wird. In seiner Habilitationsschrift *Wirklicher und unwirklicher Geist* von 1931, in der Gehlen verschiedene „derealisierte“ Erscheinungsformen des Geistes anprangert, insbesondere das handlungslose Reflektieren, wird nun aber auch das Vermögen der Phantasie weitaus kritischer eingeschätzt als in den frühesten Schriften (vgl. GA 1, 188, 190, 197, 200, 221). Gleichwohl hebt er hervor, dass die

Phantasie bisweilen auch eine „metaphysische Tiefe“ erreichen könne, der wir „absolute Kunstwerke“ verdankten (vgl. GA 1, 346). Außerdem betont er, dass auch die ästhetische Anschauung nicht völlig passiv sei und eine „innere Tat“ mit sich führe, was er in einer Anmerkung durch eine nietzscheanisch anmutende Beschreibung der Kunst als Steigerung der Lebenskraft ergänzt (vgl. GA 1, 177, Anm. 27). Dennoch treffen die Kaskaden seiner Verdikte auch die ästhetische Einstellung:

Denn die Distanz vom Gegenstande, die der Ästhet will, die sozusagen rückversicherte Teilnahme, das im tiefsten böse Fraglichlassen einer Seinsbeziehung durch die Verkehrung des Zaubers der Anziehung in den Reiz, dies alles wird durch eine frivole Art des Begriffs gehalten und gestützt, im folgenlosen und unverantwortlichen Verstehen, im bloßen Inbeziehungsetzen, im Selbstgenuß durch die Kraft des Betrachtens. (GA 1, 244)

Seit 1928 beschäftigt sich Gehlen intensiv mit dem deutschen Idealismus, was sich in zahlreichen kleineren Aufsätzen und der 1933 veröffentlichten *Theorie der Willensfreiheit* niederschlägt, der vielleicht philosophisch anspruchsvollsten und tiefstinnigsten – wenngleich in ihren letzten Konsequenzen nicht unproblematischen – Arbeit Gehlens.¹²

¹² Für eine ausführliche Untersuchung dieser

Im Hinblick auf ästhetische Fragen sind die Schriften dieser Phase von geringem Interesse. Das Attribut „ästhetisch“ wird gar an vielen Stellen als Pejorativum verwendet, etwa in dem die Wende zur Anthropologie bereits ankündigenden Aufsatz „Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln“ (1935), in dem Gehlen gegen die „ästhetisch-psychologische Ungezogenheit“ (GA 2, 335) von begabten Leuten, die nichts zu tun hätten, polemisiert, die „ästhetische Ethik“ ablehnt (vgl. GA 2, 345) und den „künstlerischen Einschuß“ (GA 2, 314f.) in Schopenhauers Metaphysik ebenso kritisiert wie den „ästhetischen Idealismus“ im Ganzen (vgl. GA 2, 314).

Die einzige mir bekannte Schrift, die sich in dieser Schaffensperiode explizit mit ästhetischen Fragen beschäftigt, ist die *Struktur der Tragödie* von 1934, die über die speziellen Ausführungen zur Tragödie hinaus auch allgemeine Erörterungen der Ästhetik als Wissenschaft beinhaltet. Diese leide an der Paradoxie, „sich auf Gegenstände zu beziehen, deren Wesen und Substanz sich ganz zweifellos dem denkenden Zugriff entzieht.“ (GA 2, 201) Gehlen begründet sein „tiefes philosophisches Interesse an der Ästhetik“ (GA 2, 201)

nun damit, dass ein Philosoph – sofern er die Kunst ernst nehme – zwar wisse, dass ihre Gehalte eben nur im Medium der Kunst adäquat umzusetzen seien, dass er aber auch gewohnt sei, „eine *jede* Anschauung noch zu reflektieren“ (GA 2, 201) – fünfunddreißig Jahre später wird er sich als einen der „Überlebenden“ bezeichnen, die „beim Sehen noch denken wollen.“¹³ In der Tragödienschrift schließt sich die erste Würdigung der Ästhetik Kants an, der genau diesen Aspekt in den Mittelpunkt seiner *Kritik der Urteilskraft* gestellt habe (vgl. GA 2, 201).

1935 stellt Gehlen in dem Aufsatz *Vom Wesen der Erfahrung* schließlich zum ersten Mal ausführlich sein zukünftiges anthropologisches Programm vor, das er dann in seinem ersten Hauptwerk *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* ausarbeitet.

Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt

In diesem 1940 zum ersten Mal veröffentlichten und in der dritten und insbesondere der vierten, „entnazifizierten“ Auflage von 1950 mehrfach umgearbeiteten Werk sucht Gehlen nach einem „durchlaufenden Strukturgesetz“ (GA 3.1, 19), das sowohl sämtliche „niedereren“ menschlichen Leistungen etwa der Sensomotorik als auch die „höheren“ geistigen Vermögen des Den-

Schrift sei auf die Arbeit von Lothar Samson (1975) und die weniger beachtete Dissertation von Wolfgang Ostberg (1978) verwiesen, denen das Verdienst gebührt, die Frühschriften Gehlens erstmals ausführlich analysiert zu haben.

¹³ Gehlen (1969, S. 296).

kens, der Sprache oder der Phantasie umgreift und den Menschen dergestalt als „Gesamtentwurf der Natur“ (GA 3.1, 9) auszeichnet. Dieses fundamentale Prinzip, das die Sonderstellung des Menschen begründen soll, findet Gehlen in der von allen Tieren divergenten menschen-spezifischen Organisationsform des Handelns.¹⁴

Von hier aus entwickelt Gehlen seine wohl berühmteste These: Der Mensch sei – im Vergleich zu den Tieren – ein biologisches Mängelwesen.¹⁵ Er verfügt über keine natürlichen Angriffs-, Schutz- und Fluchtorgane, ist also organisch weitgehend „mittellos“ und unspezialisiert, instinktreduziert, antriebsplastisch und antriebsüberschüssig. Die „Riskiertheit“ seiner Existenz verlangt daher, dass er die defiziente Ausgangslage seiner Konstitution

eigentätig in „*Chancen seiner Lebensfristung*“ (GA 3.1, 35) umarbeitet, sich also handelnd *entlastet*. Mit diesem Begriff, der auch für seine Ästhetik wichtig werden wird, hat Gehlen schließlich seine zentrale Kategorie gefunden, unter der nun sämtliche Leistungen und Funktionen des Menschen erläutert werden: Von den Bewegungsvollzügen, die Gehlen mit Storch als Erwerbsmotorik charakterisiert, über die Wahrnehmung bis hin zur Sprache und dem Denken steigt der Grad der Entlastung und zugleich die Distanzierung von der Welt. Der Mensch, so pointiert Gehlen anschaulich, ist also ein Wesen, das nicht lebt, sondern sein Leben *führt*, dessen Existenz eine Aufgabe darstellt: die der Selbst- und Weltformierung in *einem* Akt. Dies vermag aber nur ein Lebewesen, das nicht in angeborene Reiz-Reaktions-Schematismen eingelassen und nicht in vorgegebene Umwelten eingepasst ist, das also in einer „weltoffenen“ Auseinandersetzung mit der Natur die notwendige Flexibilität gewinnt.

Neben der Motorik und Wahrnehmung, auf die später noch einzugehen sein wird, ist die Sprache das dritte fundamentale Vermögen, anhand dessen Gehlen die Sonderstellung des Menschen aufzuzeigen versucht. Sie stellt im menschlichen Funktionsaufbau insofern eine herausragende Fähigkeit dar, als sie alle Leistungen der „niederen“ Prozesse „in höchster Vollendung“ erreicht:

¹⁴ Zu einer umfassenden Analyse von Gehlens Handlungstheorie vgl. im vorliegenden Sammelband Wöhrles aufschlussreichen Aufsatz „*Handlung* bei Arnold Gehlen – Schlüsselprinzip oder ‚Schlüsselattitüde‘?“, der bisher kaum registrierte systematische und methodologische Aporien überzeugend herausarbeitet.

¹⁵ Auf eine ausführliche Erörterung von Gehlens Mängelwesensthese kann hier getrost verzichtet werden, da sie in der Forschungsliteratur bereits in extenso verhandelt und kompetent kritisiert wurde. Vor allem sei hier auf die verdienstvolle Arbeit von Rainer Karneth verwiesen, der Gehlens Thesen mit neueren biologischen und ethologischen Erkenntnissen abgeglichen hat (vgl. 1991, S. 87-163); vgl. etwa ferner Gelis (1974, S. 70-81) und Honneth/Joas (1980, S. 55-61).

„Kommunikation innerhalb einer unbeschränkt offenen Weltsphäre, Orientierung und Bekanntschaft in der Welt, freie beliebige Verfügbarkeit über die Dinge an Symbolen, Entlastung vom Einfluß und Druck der unmittelbaren Gegenwart“ (GA 3.1, 281). Dabei bleiben die Sprachwurzeln in die vitale, sensorische Basis eingebunden, so dass Gehlen einen engen Konnex zwischen den einzelnen Vermögen postulieren kann. Interessant für diese Arbeit ist nun, dass Gehlen der Sprache die Funktion zuweist, Inneres und Äußeres, Wahrnehmung und Vorstellungen auf eine Ebene zu bringen, indem sie die ontologische Trennung von imaginierten und realen Dingen aufhebt:

Für ein in die Zukunft handelndes Wesen muß der Unterschied zwischen vorgestellten und wirklichen Situationen sozusagen vorübergehend aufhebbar sein, und die gesamte Struktur unserer Erfahrung wirkt schon dahin, die Realität zunehmend mit Vorstellungen und bewährten Phantasmen zu überlagern. (GA 3.1, 301)

Dieser Ansatz einer anthropologischen Fiktionalitätstheorie wird Gehlen ebenso wie seine – nicht unumstrittene – anthropologische Sprachtheorie in den *Zeit-Bildern* wieder aufnehmen, wo er die Sprache als „das wesentliche Kontaktfeld zwischen Innen und Außen“ (ZB,

185) bestimmt und die Unvereinbarkeit von innerer und äußerer Erfahrung als chronische Reflektiertheit des modernen Menschen beschreibt (vgl. ZB, 94).

Gehlens Grundintention gemäß, die geistigen Vermögen an die basalen, sensomotorischen Prozesse zu binden, wird nun auch die Phantasie in seine anthropologische Theorie des menschlichen Leistungsaufbaus integriert und geradezu zu einer fundamentalen Existenzbedingung erhoben:

Bei einem Wesen, dessen bloße Erhaltung im Dasein darauf gestellt ist, sich aus den Klammern der unmittelbaren Raum- und Zeitgegenwart zu befreien, das daher in diesem Sichversetzen die Bedingungen seiner Existenz überhaupt erst erreichen kann, muß natürlich die Phantasie eine ganz überragende Bedeutung gewinnen. (GA 3.1, 374)

Dies kulminiert in der Feststellung, dass der Mensch ebenso als Phantasiewesen bezeichnet werden könne wie als Vernunftwesen (vgl. GA 3.1, 374). Die bei Gehlen *primär* auf Lebensdienlichkeit determinierte Phantasie wird dabei definiert als die „Fähigkeit eines Organismus, die von ihm durchlaufenen Zustände sich einzuverleiben, in sich hinein-zubilden, mit dem Zweck, sich *künftig* auf Grund vorheriger Erfahrungen oder Zustände verhalten zu können.“ (GA 3.1, 373) Gehlen unter-

scheidet hierbei zwischen einer passiven Einbildungskraft, die weitgehend das Gedächtnis umfasst und auch den Tieren zukommt, und einer aktiven Einbildungskraft, die wie im obigen Zitat als Entwurf oder Erwartung bestimmt wird. Über die elementaren Funktionen der ausführlich analysierten Bewegungsphantasie, der Empfindungsphantasie, der Sprachphantasie und der Handlungsphantasie hinaus erscheint die Phantasie, die Gehlen entgegen der Tradition seit dem 18. Jahrhundert nicht strikt von der Einbildungskraft unterscheidet, schließlich auch als elementares „Sozialorgan“ (GA 3.1, 376). Dieses sieht er sowohl in der individuellen Fähigkeit des Sichversetzens in andere wirksam als auch in kollektiven Gesamtversetzungen (beispielsweise in totemistischen Ritualen), was er in *Urmensch und Spätkultur* weiter ausführen wird.¹⁶

Die Einbindung der Phantasie in alle grundlegenden Handlungsleistungen des Menschen von den sensorischen Prozessen, der Synthesis von Bewegungs- und Empfindungsakten über den Vorentwurf von Bewegungs- und Handlungsmustern und der Bildung zeit- und raumun-

abhängiger Repräsentationen bis hin zu sozialen Interaktionen ergänzt Gehlen schließlich um Überlegungen zu einer „Urphantasie“, die in der Literatur mehrfach als Rückfall in die Metaphysik kritisiert wurden.¹⁷ Gehlen geht von einem „Entwicklungsdruck“ aus, der sich im menschlichen Antriebsleben als eine „Potenz des Lebens zu ‚mehr Leben‘“ (GA 3.1, 379) äußert. Die unverkennbaren Reminiszenzen an Nietzsche werden auch in den Beschreibungen des Bewusstseins als eine nach außen gerichtete „Oberfläche“ (vgl. GA 3.1, 381) deutlich, der die vitalen Prozesse unbekannt bleiben. Die tiefsten Schichten der Urphantasie können nach Gehlen daher nicht adäquat erkannt werden und reduzieren sich auf eine „‚Ahnung‘ unbestimmt tiefer Verwicklung in das, worauf es im Lebens-Prozeß ankommt“ (GA 3.1, 381), auf eine „unbestimmte Verpflichtung“. Diese deutet Gehlen als Anzeichen einer „vitalen Idealität“ (GA 3.1, 384), worin er Konvergenzen mit den Leitgedanken der idealistischen Ästhetiken erblickt.

Trotz der anfänglichen Skepsis gegenüber einer dichterischen oder künstlerischen Verklärung der Phantasie (vgl. GA 3.1, 373) gelangt er schließlich zu Spekulationen über die Ursprünge der Kunst, wobei er

¹⁶ Mit der These des Sich-in-andere-Versetzens greift Gehlen Überlegungen von George Herbert Mead auf, wodurch er die deutsche Rezeptionsgeschichte von Meads Werk begründete. Dass er dieses aber nur bruchstückhaft aufnahm und unzureichend verarbeitete, haben Axel Honneth und Hans Joas nachgewiesen (1980, S. 62-71); vgl. außerdem Rehberg (1985, insbes. S. 73-76).

¹⁷ Vgl. etwa Ottmann (1981, S. 171) und Jansen (1975, S. 121). Zu einer ausführlichen Erörterung von Gehlens Hypothese der „Urphantasie“ vgl. Pagel (1981, S. 138-144).

von mehreren Wurzeln ausgeht. Kunst sei die Weise, sich in ein „tätiges Verhältnis“ zur Urphantasie zu setzen. Diese Gedanken münden in erste Ansätze zu einer Wirkungsästhetik, nach der die Wirkung von Kunstwerken auf den Rezipienten in der Belebung der Phantasie besteht. Einen grundlegenden Gedanken der *Zeit-Bilder* vorwegnehmend, wird dieser Vorgang weiter beschrieben als eine „Kommunikation sonst ausdrucksloser und sprachloser Schichten im Menschen mit einer vor Augen stehenden Wirklichkeit.“ (GA 3.1, 384) Gehlen belässt es in *Der Mensch* bei diesen eher fragmentarisch anmutenden Thesen zur Kunst, doch die weiteren Entwicklungslinien hin zu einer *Theorie* der Kunst sind vorgezeichnet: In *Urmensch und Spätkultur* wird er die Ursprünge der Kunst weiter problematisieren, in zwei kleineren Aufsätzen die Wirkung von Kunstwerken auf den Betrachter.¹⁸

Urmensch und Spätkultur

Mitte der 50er Jahre beginnt Gehlens eigentliche produktive Auseinandersetzung mit ästhetischen Fra-

¹⁸ Nicht berücksichtigt wurden hier Gehlens Überlegungen zur „Entdifferenzierung des Antriebslebens“, die eine eigentätige Konstitution von Erfüllungsbildern erforderlich macht und gewissermaßen die grundlegende anthropologische Voraussetzung der „zwecklosen“ Tätigkeit im Allgemeinen und des ästhetischen Verhaltens im Besonderen darstellt.

gen, die sich bereits in seinem zweiten Hauptwerk *Urmensch und Spätkultur* niederschlägt, das 1956 veröffentlicht wird, dem Jahr also, in dem Gehlen auch mit dem Entwurf der *Zeit-Bilder* beginnt.¹⁹ In dem als Fortsetzung von *Der Mensch* konzipierten Werk entwirft Gehlen eine handlungstheoretische „Philosophie der Institutionen“ (US, 9), die er, wesentliche Teile seiner Theorie der „obersten Führungssysteme“ der ersten Auflagen korrigierend, bereits in der vierten Auflage von *Der Mensch* im Kern dargestellt hat.

Dass ästhetische Aspekte nun eine zusehends wichtigere Rolle in Gehlens Überlegungen spielen, deutet sich in zahlreichen Verweisen, Ergänzungen und Exemplifikationen aus dem Kunstbereich an. Hier finden sich bereits erste Reflexionen über den mathematischen und experimentellen Charakter moderner Kunstwerke (vgl. US, 63 und 71), über den Verbrauch des künstlerischen Motivvorrates (vgl. US, 114) sowie über die prekäre Situation der autonomen, folgenlosen Kunst (vgl. US, 31f., 65, 114) und ihrer zunehmenden Subjektivierung (vgl. etwa US, 256).

Für die Untersuchung anthropologischer Grundlagen der Ästhetik sind hier vor allem aber Gehlens Thesen zum Ursprung der Kunst von

¹⁹ Über den Entstehungsbeginn berichtet Gehlen in seinem für die dritte Auflage neu geschriebenen Schlusswort der *Zeit-Bilder* (vgl. ZB, 226).

Interesse. Dabei ist Gehlen diesbezüglichen Fragen gegenüber aber eher skeptisch eingestellt, weshalb er es vermeidet, vorschnell zwischen heutiger Kunst und frühgeschichtlichen bildnerischen Artefakten zu analogisieren (vgl. US, 9). Gehlens Abwehr gründet dabei auf der allgemein anerkannten Annahme, dass frühe Malereien, Zeichnungen und Plastiken in rituelle Praktiken eingebunden waren, deren Wirkung und Bedeutung man heute nicht mehr durch naive Einfühlung restlos nachvollziehen und keinesfalls mit dem heutigen „auf das bloß Ästhetisch-Emotionale zugeschnittene[n] Begriff der Kunst“ (US, 55) gleichsetzen kann. Diese Bedenken wird er in einem Unterkapitel der *Zeit-Bilder* unter dem Titel „Überkunst“ weiter ausbauen (vgl. ZB, 17-22) und damit die Ausklammerung auch noch der Kunst der ägyptischen, sumerischen und selbst der frühgriechischen Hochkulturen rechtfertigen. Thies' Behauptung, dass für Gehlen die steinzeitlichen Höhlenbilder das prototypische Kunstwerk darstellten, ist m. E. daher ein Missverständnis.²⁰ Allenfalls sieht Gehlen in den archaischen rituell-darstellenden Verhaltensweisen einen der anthropologischen *Ursprüngen*

ge der Kunst:

Die zweite Verhaltensform [das rituell-darstellende Verhalten; M.H.] ist seit langem verkümmert, ihr Zurücktreten macht geradezu ein Hauptereignis der Kulturgeschichte aus. Übrigens ein folgenreiches: da es sich dennoch um einen Wesenszug des Menschen handelt, liegt hier eine der Wurzeln der *Kunst*. Die Sublimierung der darstellenden Komponente, ihre Wegentwicklung von der archaischen Verbindung mit der unmittelbaren Lebenspraxis bedeutete zugleich die Freisetzung des spezifisch künstlerisch-darstellenden Bereiches einschließlich der Absichtung eines Publikums mit nunmehr bloß passiver Rolle. (US, 260)

Diesen Transformationsprozess erläutert Gehlen weiter als einen Übergang in eine „vorwiegend innere, vorwiegend bewußte und handlungsarme Verarbeitung“ (US, 261), was den Vorgang der „Inversion der Antriebsrichtung“ beschreibt, die menschheitsgeschichtlich zuerst in Form des Rausches, der Ekstase und Askese erscheint und stets die Anreicherung des Genusses und des Selbsterlebnisses intendiert. Hier wäre der Ansatzpunkt für eine anthropologische Theorie der „ästhetischen Erfahrung“, die Gehlen an dieser Stelle jedoch nicht weiter ausführt, aber in zwei eigenständigen Aufsätzen skizziert. Die *Zeit-Bilder*

²⁰ Vgl. Thies (1997, S. 255). Zu bedauern ist, dass Thies' aufschlussreiche Gegenüberstellung der Philosophie und Soziologie Gehlens und Adornos leider nur peripher auf Gemeinsamkeiten und Divergenzen in den ästhetischen Konzeptionen eingeht.

können dabei als umfassende Illustration des Verhaltenstypus der „Inversion der Antriebsrichtung“ gesehen werden.

Gehlens Programm einer anthropologischen Ästhetik

Eine explizite anthropologische Ästhetik hat Gehlen in den Aufsätzen „Über einige Kategorien des entlasteten, zumal des ästhetischen Verhaltens“ (1950) und „Über instinktives Ansprechen auf Wahrnehmungen“ (1961) formuliert, die inhaltlich in vielen Punkten konvergieren und hier daher zusammen behandelt werden, wenngleich ihre Erscheinungsdaten über zehn Jahre auseinander liegen.²¹

Beiden Aufsätzen ist es um eine Erklärung des „ästhetischen Genusses“ (ÜV, 237; GA 4, 197) zu tun, die „eines der schwierigsten Gebiete der Anthropologie“ (ÜV, 237) berühre, nämlich das Verhältnis von geistigen und instinktiven Vollzügen. Diese Problematik sei eine wichtige Bewährung seiner anthropologischen Allgemeinvorstellungen. In Anlehnung und Fortführung der Instinkttheorie Lorenz' und der

Gestaltpsychologie versucht Gehlen zu zeigen, dass „unwahrscheinliche Eigenschaften“ wie reine Spektralfarben, regelmäßige und symmetrische Formen und rhythmische Bewegungen auch beim Menschen noch eine instinktresiduale Signalfunktion haben, die aber, da die menschlichen Antriebe entdifferenziert sind, nicht mehr angeborene Bewegungsreaktionen auslösen, sondern lediglich ein handlungsloses „ästhetisches Entzücken“ (ÜV, 240) evozieren.

Nun bezeichnet Gehlen das ästhetische Erlebnis als eine „ganz besondere Seite des menschlichen Verhaltens überhaupt“ (GA 4, 195) und die Produktion von Kunst als eine „exklusiv menschliche Verhaltensform“ (GA 4, 200) und ein „echte[s] menschliche[s] Wesensmerkmal“ (GA 4, 195), so dass hier das ästhetische Verhalten in der Tat als Anthropinon erscheint und der Mensch als *homo pictor* oder *homo aestheticus* charakterisiert wird. Weiter beschreibt Gehlen die Kunst im Sinne Nietzsches (und Kants) als ein Stimulans, als eine „pulssteigernde, atemberaubende Belebung und Begeisterung“ (GA 4, 195), welche die Kunstwissenschaft nicht zu erklären vermöge. Hier fordert Gehlen eine „Physiologie der Kunst“ (GA 4, 195), die ein „kurzes, aber wichtiges Kapitel der Anthropologie“ (GA 4, 196) abgeben würde.²²

²¹ Der frühere Aufsatz wurde als repräsentative anthropologische Ästhetik in den von Dieter Henrich und Wolfgang Iser herausgegebenen Sammelband *Theorien der Kunst* (1999 [1982]) aufgenommen, der immerhin den Anspruch erhob, „die wichtigsten Theoretiker der gegenwärtigen Kunsttheorie selbst zu Wort kommen zu lassen.“ (Ebd., S. 18)

²² So neu, wie Gehlen glauben machen möchte (vgl. GA 4, 195), ist diese Forderung

Diese Ansätze zu einer biologisch, gestaltpsychologisch, ethologisch und physiologisch fundierten anthropologischen Ästhetik, die Karlheinz Messelken für bisher unüberholte, kaum verarbeitete und kaum gesehene Überlegungen hält,²³ gelangen nun aber nicht über das Stadium eines Programmentwurfs hinaus, wofür Gehlen die Gründe teilweise selbst benannt hat. So kommt es nicht von ungefähr, dass er sich in diesen Aufsätzen auf ornamentale Phänomene, auf Keramiken, Masken, Tätowierungen und Schmuckgegenstände beschränken möchte (vgl. ÜK, 237f.; GA 4, 196). Denn das auf Instinktresiduen beruhende, lustbegleitete Schönheitsempfinden angesichts unwahrscheinlicher Qualitäten kann zwar vielleicht das „im höchsten Grade beglückende Aufgehen in einer Anschauung“ (ÜK, 237) erklären, aber keineswegs alle Erscheinungsformen von Kunst, insbesondere seit im

allerdings keineswegs. Denn natürlich aktualisiert Gehlen damit Gedanken, die etwa schon Burke geäußert hat und dann im 19. Jahrhundert zu zahlreichen physiologischen Ästhetiktheorien führten, wie z.B. bei Herbert Spencer, Grant Allen, William James, Carl G. Lange oder Georg Hirth, vgl. hierzu Allesch (1987, S. 280f., 376f.). Auch Nietzsche nimmt den Gedanken einer „Physiologie der Kunst“ an zahlreichen Stellen seines Werks auf, v.a. in den späten Nachlassnotizen, womit er sich von seiner früheren „ästhetischen Metaphysik“ abwendet, vgl. hierzu Gerhardt (1984); ausführlicher dazu: Pfothenhauer (1985).

²³ Vgl. Messelken (1994, S. 647).

19. Jahrhundert das Kriterium der Schönheit seine Maßgeblichkeit für die Kunstproduktion verloren hat. Gehlen gesteht deshalb selbst ein: „Bis hierher haben wir, um es in einem Wort zu fassen, den Persertepich erklärt oder den Blumenstrauß.“ (ÜK, 243; vgl. auch GA 4, 124)

Die mit Kant geteilte Skepsis des jungen Gehlen gegenüber der Ästhetik als einer Wissenschaft des Schönen (vgl. GA 2, 202) hat hier systematische und methodologische Gründe: Eine auf den Einzelmenschen beschränkte anthropologische Betrachtung mag vielleicht in vielen Fragen fruchtbar und unvermeidlich sein, droht in Bezug auf gesellschaftliche Phänomene jedoch schnell reduktionistisch zu werden. Diese Gefahr hat Gehlen in der vierten Auflage von *Der Mensch* klar benannt:

Auf diesem Wege nun sind methodisch die außerordentlich verwickelten Probleme, die allerdings mit dem Thema „Geist“ angeschlagen werden, nicht zu erschöpfen. Und zwar in erster Linie deswegen nicht, weil unsere ganze Theorie notwendigerweise mit einer Abstraktion gearbeitet hat, nämlich mit einer Art Abstraktum des einzelnen handelnden Menschen. An diesem Modell können geisteswissenschaftliche Probleme höheren Ranges nicht abgehandelt werden, weil Religion, Kunst, Recht, Technik usw., wis-

senschaftlich gesehen, *gesellschaftliche* Tatsachen sind. (GA 3.1, 452f.)

Folgerichtig ergänzt Gehlen später seine anthropologischen Überlegungen zur Kunst und Ästhetik um soziologische Untersuchungen, um so zu einer *umfassenden* Theorie der Kunst zu gelangen. Die Fragen und Probleme der modernen Malerei, die Gehlen ausführlich in den *Zeit-Bildern* behandelt, sind dabei aber schon ab Mitte der 50er Jahre Gegenstand mehrerer Aufsätze und bleiben auch nach 1960 aktuell und werden in zahlreichen Vorträgen, Rundfunkgesprächen und weiteren Aufsätzen ergänzt, erweitert und modifiziert, worauf hier aber nicht weiter eingegangen werden kann.²⁴

II. Anthropologische Aspekte der Ästhetik. Die Zeit-Bilder

Zur Motivation und Methode der Zeit-Bilder

Wie Gehlen in einem Brief an Armin Mohler gesteht, war das leitende Movens der Konzeption der *Zeit-Bilder* das Gefühl, die neuere Kunst

nicht mehr zu verstehen und mit den hergebrachten Mitteln adäquat erklären zu können: „Wollen Sie bitte mein Buch unter mehreren Leitlinien lesen: es kam mir zuerst auf Erkenntnis an, ich ärgerte mich, dass ich die moderne Kunst nicht mehr verstand, und fing systematisch an, sowohl Bilder wie Kommentarliteratur zu analysieren.“²⁵ Doch nicht nur das Unverständnis gegenüber der neueren Kunstproduktion stimuliert Gehlen zum Verfassen seines ästhetischen Hauptwerks, sondern auch die Kritik an insuffizienten Ästhetiktheorien und Kunstkommentaren, die die Kunst als Ganzes nicht zu erfassen vermögen. In einer unscheinbaren Bemerkung der *Zeit-Bilder* kommen die gewichtigen methodischen Konsequenzen zum Ausdruck, die Gehlen aus der ungenügenden Situation zieht und zur Konzeption einer polyperspektivischen Ästhetik führen:

Das hier vorliegende Buch ist natürlich auch ein Kommentar, der auf verschiedenen Ebenen operiert: historisch, psychologisch, ästhetisch und soziologisch; es ist geradezu aus der Unzufriedenheit mit denjenigen Schriften, Reden, Manifesten usw. entstanden, die nicht *mehrdimensional* interpretierten und daher die Perplexion des Verfassers vor der neuen Malerei nicht beheben konnten. (ZB, 163; Kursive M.H.)

²⁴ Neben dem weiter unten behandelten Aufsatz „Formen und Schicksale der Ratio“ (1943) ist noch Gehlens populäre Schrift „Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme der industriellen Gesellschaft“ (1957) als wichtige Arbeit herauszuheben, die eine Reihe von kunsttheoretischen Aspekten der *Zeit-Bilder* bereits vor 1960 thematisiert.

²⁵ Brief zit. nach Mohler, 1994, S. 688.

Die Absage an eine eindimensionale Fokussierung, die die herkömmliche ästhetische Theoriebildung prägte und seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges bis heute in einer forcierten Differenzierung in diverse Ästhetiktheorien resultierte, hatte zwei elementare Spezifika der *Zeit-Bilder* zur Folge: zum einen die transdisziplinäre Ausrichtung, zum anderen einen unkonventionellen Schreibstil, der zwischen wissenschaftlich-analytischer Diktion, phänomenologisch-subtiler Beschreibungskunst, poetischer Bildsprache und feuilletonistischer Essayistik øzilliert.

Die stilistische Eigenart sollte im Hinterkopf behalten werden, wenn im Folgenden die thematischen Leitgedanken von Gehlens mit Abstand umfangreichster ästhetischer Arbeit im Hinblick auf die Verbindung mit Gehlens anthropologischem Werk rekonstruiert werden, auf die Gehlen selbst nur an wenigen Stellen aufmerksam macht. Trotz dieser Unterlassung wäre es aber verkürzt, die *Zeit-Bilder* als eine rein kunstsoziologische Schrift zu betrachten. Vielmehr verschränken sich auch in diesem Werk soziologische und anthropologische Aspekte, die Gehlen beide als genuin integrative Wissenschaften versteht und nicht strikt voneinander trennt.²⁶

²⁶ 1942 sieht Gehlen noch die Philosophische Anthropologie als die übergreifende Wissenschaft, die neben den Einzelwissenschaften der Morphologie, Physiologie, Psy-

Auf die Verknüpfung von soziologischen und anthropologischen Elementen macht Gehlen zwei Jahre vor der Veröffentlichung der *Zeit-Bilder* außerdem selbst aufmerksam: In einer Festschrift für Erich Rothacker gibt Gehlen einen knappen Vorblick auf zentrale Aspekte seines ästhetischen Hauptwerks, vornehmlich auf das Thema der „neuen Natürlichkeit“ der modernen Malerei, und schließt mit der Feststellung, dass die „Zusammenarbeit anthropologischer und soziologischer Fragestellungen in der neuen Kunst zu einigen Resultaten führt.“²⁷ Dies sieht Gehlen als Aufgabe der „Kulturanthropologie“²⁸, die er in den *Zeit-Bildern* umzusetzen versucht, in denen es ihm, wie er hervorhebt, weniger um kunsthistorische Betrachtungen geht als vielmehr um die Frage, wie sich die erzielten Ergebnisse „kulturphilosophisch“ verallgemeinern lassen (vgl. ZB, 203).

chologie und anderen auch die Soziologie integriert, vgl. Gehlen, „Zur Systematik der Anthropologie“ (in: GA 4, S. 63-112, insbes. S. 67f.). Später, nach seiner „soziologischen Wende“, kehrt Gehlen lediglich die Hierarchie von Anthropologie und Soziologie um: Nun erscheint ihm die integrative Soziologie als die „komplizierteste“ Wissenschaft, weil in sie Erkenntnisse der Anthropologie eingehen, die wiederum selbst eine im hohen Grade integrierende Wissenschaft sei (vgl. GA 6, S. 599).

²⁷ Gehlen (1958, S. 123).

²⁸ Ebd., S. 122.

Bildrationalitäten. Drei Paradigmen der Bildrezeption

Gehlen geht in einer groben Rubrikierung von drei Epochen aus: Der ideellen Kunst der Feudalzeit, der realistischen Kunst der vorindustriellen bürgerlichen Gesellschaft und der abstrakten Kunst der Industriekultur, die unterschiedlichen Bezugssystemen verpflichtet waren: Während die frühe Kunst, zu der Gehlen die religiösen und mythologischen Kunstwerke zählt, aber auch Historienmalerei und symbolische Kunst, auf absolute Wahrheiten bezogen waren, wandte sich die realistische Kunst der Aneignung der Natur zu, ehe die Künstler schließlich in selbstreflexiver Zuwendung zum Medium der Kunst selbst ihre eigene Subjektivität zum Thema künstlerischer Gestaltung machten. Gehlen beschreibt diesen Prozess als einen sozialgeschichtlichen Wandel, als das Aufstreben des Bürgertums und die Emanzipation der Künstler von klerikalen und politischen Auftraggebern und als fortschreitende Autonomisierung der Kunst.

Wesentlich ausführlicher und elaborierter beschreibt er den Wandel der Kunst aber als bildimmanente Entwicklung. Leitgedanke dieser Analyse ist der Wechsel der inneren Bildrationalitäten, worunter Gehlen das objektive Korrelat der Auffassungsleistung des Betrachters versteht (vgl. ZB, 27) bzw. die Verständnisanforderung, die ein Bild an

den Rezipienten stellt (vgl. ZB, 39). Diese Rezeptionsparadigmen sind essentiell durch die virtuelle Verbalisierbarkeit bestimmt, in traditioneller Terminologie: durch das Verhältnis von Anschauung und Begriff angesichts der Rezeption bestimmter Kunstwerke. Wo Kant keinen Unterschied zwischen der Rezeptionsweise historisch verschiedener Bildformen macht – ohne dass bei ihm die historische und kulturelle Dimensionen der Kunst aber völlig fehlte –, das Schöne in genere als das bestimmt, „was ohne Begriff allgemein gefällt“²⁹, und die ästhetische Erfahrung als freies und harmonisches Spiel der Erkenntniskräfte aufweist, geht es Gehlen um den Nachweis einer Verschiebung der Beziehung beider Instanzen. Gehlen unterscheidet hierbei in Anlehnung an Panofsky zwischen der Bildoberfläche – also den Farben, Linien, Flächen, Volumina – und dem Bildinhalt. Die Einheit von Bildoberfläche und Bildinhalt ergibt in Gehlens Terminologie die *primären* Motive, inhäriert diesen zusätzlich eine symbolische Bedeutung, so spricht er von *sekundären* Motiven. Nun beschreibt er die Entwicklung der Malerei als eine sukzessive Reduktion dieser Schichten: Während ideelle Kunstwerke noch sowohl primäre wie auch sekundäre Motive aufweisen, löst sich die realistische Kunst weitgehend von symbolischen Konnotationen. Die moderne Kunst ver-

²⁹ Kant (1974b [1790], B32, S. 134).

zichtet schließlich selbst auf die Darstellung von Gegenständen und beschränkt sich auf die Formen und Farben.

Entscheidend ist nun, dass dieser inhaltliche Reduktionsprozess mit einer begrifflichen Reduktion einhergeht. Symbolische Gehalte erfordern ein erlerntes, propositional verfügbares Wissen, wohingegen das einfache Identifizieren der Gegenstände bereits keiner bewussten begrifflichen Artikulationsarbeit mehr bedarf, da nach Gehlen jedes Wiedererkennen, sowohl in der alltäglichen Wahrnehmung wie auch der Bildrezeption, von vornherein begrifflich vermittelt ist:

Denn jeder reale Gegenstand ist im menschlichen Bewußtsein schon begrifflich durchtränkt, Anschauung und Begriff sind in ihm verschmolzen, das Wiedererkennen hält sie zusammen – derselbe Mechanismus, der auch das Bild mit seinem Motiv verbindet. (ZB, 53)

So sind gegenständliche Bilder, gleich ob mit oder ohne symbolische Konnotationen, prinzipiell propositional erfassbar, weshalb sie Gehlen auch als „sprechende“ Kunstwerke bezeichnet (vgl. ZB, 65, auch 187). „Sprachlos“ und „stumm“ sind nach Gehlen dagegen die abstrakten Bilder (vgl. ZB, 66), da mit dem Ausschluß gegenständlicher Motive allein die Farben und Formen zurückbleiben, die aber als solche begriff-

lich nicht adäquat zu erfassen seien. Dies bezeichnet Gehlen als „irrationales“ Moment der Malerei:

Nach alter und nicht falscher Lehre heißen die beiden Wurzeln unserer Erkenntnis Anschauung und Begriff, der Begriff ist unsinnlich, während umgekehrt jede sinnliche Anschauung prall voll Irrationalität ist. Das Verhältnis beider Instanzen wird in der Regel nicht kritisch, weil die unmittelbaren Empfindungsmassen in jeder beliebigen Wahrnehmung schon als gedeutete zur Erscheinung kommen, so daß das *Wiedererkennen* eines eigentlich artikulierten Begriffs nicht bedarf.³⁰ (ZB, 8f.)

Die entscheidende Frage lautet nun, welche psychischen Schichten von Bildern affiziert werden, die über keinen wiedererkennbaren Inhalt verfügen und sich ganz auf die „irrationalen“ Momente der Farben und Formen beschränken, wenn also das Verhältnis von Anschauung und Begriff „kritisch“ wird. Gehlens Antwort wird lauten, dass diese Kunst an einer Rationalität *sui generis* ansetzt: an der „Intellektualität der Wahrnehmung“. Dabei mutet die

³⁰ Mit dem ersten Satz des Zitats spielt Gehlen natürlich auf Kants Kritik der reinen Vernunft an. Exakt heißt es dort allerdings, dass Sinnlichkeit und Verstand die *zwei Stämme* der Erkenntnis sind, die „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen [...]“ (1774 [1781/87], B29, S. 66)

Formulierung, dass die Rationalität des Auges die „irrationale“ Form erfasst, ziemlich paradox an. Ein Blick auf Gehlens frühe Schriften und seine Philosophische Anthropologie zeigt dabei, dass ihn das Problem des Verhältnisses zwischen Wahrnehmung und Rationalität, Anschauung und Begriff schon seit seinen ersten philosophischen Arbeiten beschäftigte. Was in den *Zeit-Bildern* das ästhetische Fundament der kunsthistorischen und kunstsoziologischen Untersuchungen darstellt, erscheint so als Ertrag aus früheren existenzialphilosophischen und anthropologischen Überlegungen.

Das Verhältnis von Wahrnehmung, Sprache und Reflexion

Bereits in seiner Dissertation *Zur Theorie der Setzung und des setzungshaften Wissens bei Driesch* ist das Leitthema die Vermittlung von vorprädikativen Erfahrungsweisen und begrifflichem Wissen. Zwar behauptet Gehlen, dass nur in Begriffen bewusst gewusst werden kann, doch die leitende Frage der Arbeit lautet, ob man einen Gegenstand „vielleicht anders noch irgendwie ‚haben‘ kann.“ (GA 1, 25) Da eine „vollkommene Rationalität, eine wahre Vernunftgemäßheit der Welt“ (GA 1, 29) nicht zu realisieren sei, erscheint es ihm nun als eine dringende Aufgabe, mittels einer *Leistungskritik* der logischen Erkennt-

nis“ (GA 1, 29) Klarheit über die „Irrationalitäten“ zu bekommen. Wie später in den *Zeit-Bildern* bezeichnet er schon 1927 die „begriffliche Unerschöpflichkeit der Welt“ (GA 1, 51) als irrational.³¹ Das sich hier ankündigende Misstrauen gegenüber den Leistungen des Verstandes findet seinen deutlichen Ausdruck in Gehlens Habilitationsschrift *Wirklicher und unwirklicher Geist*, in der er den Zweifel an „Wesen und Wert des Geistes“ (GA 1, 127) für eine gewisse Tatsache seiner Zeit hält. Erklärtes Ziel ist es, in „reiner Anschauung“ (GA 1, 170) die „Ganzheit des jeweiligen Moments“ (GA 1, 171) zu erfassen. Vor allem geht es ihm hierbei, wie bereits erwähnt, um die Kritik an „de-realisierten“ Haltungen, zu denen er hier auch die Phantasie zählt, aus denen man sich in einem „ganz irrationalen, nicht mehr reflektierenden ‚Sprung‘“ (GA 1, 221) befreien müsse. Die „erlösende“ Handlung schließt nach Gehlen die Reflexion kategorisch aus, was zu Recht schon von vielen Seiten als krude Verkürzung und ideologisch motivierte Untiefe, als „Ausdruck seines Tat-Existentialismus, seiner Angst vor der Selbstbezogenheit und Weltar-

³¹ Lothar Samson verweist bezüglich dieser Terminologie auf den Einfluss von Hartmanns *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, in der dieser das Irrationale als Ausdruck für Seiendes bezeichnet, das sich nicht restlos erkennen lasse, vgl. Samson (1976, S. 71, Anm. 12, und S. 73f).

mut des bloßen Denkens“³² kritisiert wurde.³³ Für diesen Aufsatz ist nun vor allem interessant, dass Gehlen die Reflexion schließlich auch in ein disjunktives Verhältnis zur Anschauung rückt, was er in den *Zeit-Bildern* auf die ästhetische Wahrnehmung übertragen wird:

Dann also erleben wir die schwer beschreibliche Erfahrung der Aktualität ohne Rest, ohne inneren und daher *ohne äußeren Widerstand*, also ein *Aufhören der Materialität der Dinge*, das, was ich das Sichbegeben in die Sichtbarkeit nenne, die entbundene und befreite Äußerung; das sind die Höhepunkte unseres Daseins, denn jetzt ist die Realität nicht verborgen, in mir als Last, in den Dingen als Vorwurf, sondern ganz ins Gegebene, Wahrnehmbare eingegangen, und nichts ist in mir, was nicht dorthin strömte. Mit dem Widerstand aber verschwindet auch die Reflexion, die er hervorrief, und weicht der Anschauung. (GA 1, 320)

Gehlen vertritt hier in seiner „absoluten Phänomenologie“ einen emphatischen Begriff von Anschauung, wie er in der Tradition vor allem von Goethe, aber auch Schelling, Schopenhauer oder Husserl verwendet wurde.³⁴ Wenn Gehlen in den *Zeit-*

Bildern nun die Formen und Farben als irrational bezeichnet und die innere Bildrationalität mit einer dritten Definition als die „unformulierbare Ergiebigkeit“ bestimmt, die aus der begriffslosen „Durcharbeitung des Sichtbaren“ erfolgt (ZB, 61), so knüpft er unverkennbar an den emphatischen Anschauungsbegriff seiner Frühschriften an, was schließlich im Zuge der affirmativen Erörterung von Fiedlers Ästhetik ebenfalls in einem Ausschlussverhältnis von Anschauung und Begrifflichkeit mündet:

Die Energie der Anschauung und die des Weiterdenkens stehen im Verhältnis der gegenseitigen Ausschließung, und wenn im praktischen Leben der Begriff die Wahrnehmung abdeckt, so erfolgt angesichts des Bildes das Umgekehrte. Die in der dauernden Reflexion auf das Sichtbare und in der weitergetriebenen Durchgestaltung desselben erreichte *innere Bildrationalität* genügt sich selbst vollständig, man kann sich das Bild völlig aneignen, ohne das Bedürfnis zu spüren, von ihm weg in Begriffen weiterzudenken. (ZB, 61)

Dabei basiert die frühere Hymne auf die „absolute Sichtbarkeit“ noch auf einem ganz unempirischen Wahrnehmungsbegriff. Erst in seiner

³² Rehberg (1994, S. 508).

³³ Vgl. hierzu insbesondere Lepenies (1967).

³⁴ Vgl. hierzu Naumann-Beyer (2000), die

zwischen einer nüchternen und einer „elevatoischen“ Verwendungstradition unterscheidet.

Anthropologie wird Gehlen zu einer empirischen Wahrnehmungstheorie gelangen, die er in seinen Frühschriften noch für unmöglich hielt.³⁵ In einem Zusatz zum Kapitel „Über verschiedene Weisen zu wissen“ deutet sich aber bereits Gehlens spätere empirische Ausrichtung an, indem er die Wahrnehmung als Aktivität im Zusammenspiel mit motorischen Vollzügen beschreibt und auch schon das zentrale Thema seiner anthropologischen Wahrnehmungstheorie wie auch der *Zeit-Bilder* benennt: die „Intellektualität der Wahrnehmung“ (GA 1, 260), die die strikte Scheidung von Sinnlichkeit und Verstand aufhebt. Bereits in seiner Promotionsschrift hat Gehlen diese Trennung moniert, die die Erkenntnistheorie verdorben habe (vgl. GA 1, 51). Aber erst in seiner Philosophischen Anthropologie gelingt ihm ein originärer Versuch, Anschauung und Begriff bzw. Wahrnehmung und Sprache zu vermitteln. Indem er nämlich, der These des

„Gesamtentwurfs“ und der Strukturgleichheit aller menschlichen Vermögen gemäß, die Sprache in den sensomotorischen Leistungsaufbau integriert, unterwandert er von vornherein deren strikte Trennung. Gehlen zeigt dies an fünf vorintellektuellen Sprachwurzeln, die mit den Wahrnehmungs- und Bewegungsvollzügen verknüpft sind.³⁶ Von diesen wäre für die vorliegende Fragestellung insbesondere die Sprachwurzel des Wiedererkennens interessant, da sie das Paradigma der Rezeption gegenständlicher Malerei liefert, auf deren ausführlichere Erörterung hier aber leider verzichtet werden muss.

Die Intellektualität der Wahrnehmung

Gehlen ist es in den *Zeit-Bildern* nun vor allem um die Frage zu tun, „was eigentlich in der abstrakten Kunst vor sich geht“ (ZB, 16) und „an welcher psychischen Schicht die abstrakte Kunst eigentlich operiert“ (ZB, 186). Da mit der modernen Irritation der Sehgewohnheiten durch

³⁵ Vgl. GA 1, S. 178f: „Ich möchte gleich die Gelegenheit benutzen, die Hoffnungslosigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisabsicht so komplexen Phänomenen wie diesen gegenüber zu betonen [...] das ganze Rätsel der Wahrnehmungslehre, der mythische Weg vom Lichtstrahl durch Linse, Netzhaut, Sehnerv, Gehirn, wäre uns zu ‚erklären‘ aufgegeben [...] wieder das psychophysische Problem, die unerhellbare Dunkelheit der Innervation auf Motive [...]. Aus dieser ganzen Kette von restlos und für immer unlösbaren Problemen bestünde also das, was man wissen will, solange man diesen Begriff von Erkenntnis überhaupt noch akzeptiert.“

³⁶ Diese fünf Sprachwurzeln sind: a) das „Leben des Lautes“, der zugleich motorischer Vollzug und rückempfundener Eindruck ist und selbst den Anreiz zur Fortführung setzt, b) der „Lautausdruck auf Seheindrücke“, c) der „Ruf“, der Bedürfnis, Laut und Erfüllung verknüpft, indem die Bedürfnisse an der Welt orientiert und „sprachmäßig“, also gedeutet und zielbewusst werden, d) die „Lautgeste“ und e) der „wiedererkennende Laut“, der schließlich zur präferierten Lautbewegung wird.

bewusst erzeugte Interferenzen von Bildfläche und Bildgegenstand, der Steigerung der Farbwerte, der Deformation der Gegenstände bis zu ihrer vollständigen Auflösung die „Selbstverständlichkeit des Wiedererkennens“ (ZB, 53) aufgelöst wurde, affiziert diese Kunst Wahrnehmungsmechanismen, die nicht „optisch-begrifflich“ operieren:

Da das abstrakte Bild zugleich mit dem Gegenstand das Wiedererkennen abtrug, erscheint es als ‚irrational‘, und es entsteht die Frage, wohin die in unserer Anschauung beigegebene Begrifflichkeit abgewandert ist [...]. So ist weiter zu fragen, in welchen Schichten der Seele die Bildwirkung eigentlich angreift – das sind diejenigen, welche unterhalb des Wiedererkennens liegen, also die gestaltpsychologischen [...], die Bereiche der unmittelbaren inneroptischen Reflexion und die den Zentren der Wortbildung naheliegenden [...]. Es gibt, wie der Psychologie längst bekannt ist, eine unmittelbare und nicht ausgefaltete *Rationalität des Auges* selbst, mit der und an der diese Kunst experimentiert. (ZB, 16)

Für Gehlen ist die moderne Kunst seit dem späten Monet daher deswegen so faszinierend, weil sie die sonst „so schwer zu fassende ‚innere Intelligenz‘“ (GA 3.1, 203) der Wahrnehmungsleistung offenbart, also die Prozesse des Sehens sicht-

bar macht, die in der alltäglichen Wahrnehmung ignoriert werden und ignoriert werden *müssen*, damit ein sicheres Handeln gewährleistet ist, wie Gehlen in seinem ersten anthropologischen Hauptwerk ausführlich expliziert.³⁷ Diese Leistungen stellen automatisierte Prozesse dar, die die Gestaltpsychologie ausführlich untersucht hat, auf die sich Gehlen sowohl in *Der Mensch* wie auch in den *Zeit-Bildern* vielfach bezieht (vgl. etwa GA 3.1, 180-188; ZB, 105-113). Vor allem in der Analyse der Malerei Paul Klees erörtert er verschiedene Sehgesetze wie Figur-Hintergrund-Strukturierung, Ganz-

³⁷ Wie die motorischen Vollzüge (und selbstverständlich die Sprache) beschreibt Gehlen auch die Wahrnehmung als eine Aktivität mittels Symbolen, die sich der Mensch – im Gegensatz zum Tier – eigentümlich in kommunikativen Kreisprozessen erarbeiten muss, so dass die anfängliche „Reizüberflutung“ des Neugeborenen zu einer neutralisierten und distanzierten Wahrnehmungswelt überschaubarer Minimumcharaktere strukturiert wird. Symbolisch ist die Wahrnehmung nun insofern, als sie ein Feld von Erfahrungsandeutungen liefert, die „mit einem Blick“ die Beschaffenheit und mögliche Verwendbarkeit der Gegenstände symbolisieren. Wahrnehmung bedeutet dann Andeutung, Verkürzung und im doppelten Sinne Übersehen, das beschleunigte Reaktionen und entlastete Handlungsvollzüge ermöglicht. Gehlen behauptet nun schon in *Der Mensch*, dass die Impressionisten ein solches Erstaunen hervorgerufen hätten, weil sie die Schatten, Glanzlichter und Reflexe auf den Gegenständen, die gewöhnlich ignoriert werden, ins Bewusstsein gehoben haben (vgl. GA 3.1, 202).

qualitäten und Transpositionen von Gestalten. Für Gehlen sind Klees Kunstwerke damit ein herausragendes Beispiel einer „peinture conceptuelle“, wie er mit einem Ausdruck Kahnweilers und Guillaume Apollinaires einen Kunsttypus bezeichnet, dessen Bilder theoretisch fundiert sind (vgl. ZB, 75, 96 und 162).

Wenn Gehlen also nachweist, wie die modernen Künstler, vornehmlich jene einer *peinture conceptuelle*, mit Wahrnehmungsgesetzen experimentieren, die „unterhalb“ des Wiedererkennens und der begrifflichen Rationalität arbeiten, die aber gleichwohl ebenfalls eine Form strukturierter Erkenntnis liefern, wird deutlich, dass Gehlen die Rede von einer „Intellektualität der Wahrnehmung“ oder der „Rationalität des Auges“ oder – mit Herbert Read – der „nicht-diskursive[n], imaginative[n] Vernunft“ (ZB, 62) nicht bloß metaphorisch oder im Sinne Leibniz' und Baumgartens als *analogon rationis* versteht, sondern von mehreren egalitären Rationalitätsformen ausgeht. So beschreibt er seine Leitidee der Bildrationalität auch als die „Frage nach der *jeweils besonderen Art* der Intellektualität, die sich in bestimmten Richtungen niedergeschlagen hat“ (ZB, 34; Kursive M. H.). Dieses Verständnis von Rationalität, das mit der traditionellen Bindung an diskursive Vermögen bricht, hat Gehlen in einem in der Forschung wenig beachteten Aufsatz über „Formen und Schicksale der Ratio“

ausführlich erläutert. Die dem Weyerschen Projekt der Rationalitätstypologie verpflichtete Schrift ist nun auch insofern für den vorliegenden Text von besonderem Interesse, als sie zahlreiche Motive der *Zeit-Bilder* bereits 1943 vorwegnimmt und eine Verknüpfung zur Anthropologie herstellt. Dies hat Gehlen in einer Erläuterung zur Wiederaufnahme des Textes in seine Aufsatzsammlung *Studien zur Anthropologie und Soziologie* selbst hervorgehoben:

Sie [die Abhandlung „Formen und Schicksale der Ratio“; M.H.] stellt ein Stück anthropologischer Verhaltensforschung dar, an dem sich die Fruchtbarkeit dieser Blickrichtung gut demonstrieren läßt, ergeben sich doch eine Reihe Einsichten über das Verfahren der historischen Geisteswissenschaften, aber auch über ästhetische und sogar religionsphilosophische Daten. (AS, 338)

In diesem Aufsatz klassifiziert er die „unbestimmten Begriffe Ratio, Rationalität, rational usw.“ (GA 4, 306) in sieben Typen: die Fähigkeit, Sachverhalte nach gegenständlichen Hinsichten aufzufassen, das rational-zweckmäßige Verhalten, die Rationalisierung prälogisch gefühlter „Bedeutsamkeiten“, die Systematisierung, die Überführung von Verhaltensweisen in eine Betriebs- oder Organisationsform, die Sublimierung und schließlich die Raffinierung. Gehlen behauptet nun, dass

sich die Gesetzmäßigkeiten der ersten vier Rationalitätsformen bereits in der Wahrnehmung nachweisen lassen, da diese bereits eine Gliederung und Gruppierung der Wahrnehmungsinhalte vornimmt, Kausalverläufe erfasst und Bezugssysteme herstellt. Ähnliche Zusammenhänge supponiert er für die anderen drei Rationalitätsformen, zu deren Nachweis aber die gestalttheoretische Forschung noch nicht weit genug entwickelt sei.

Wenngleich diese interessanten Überlegungen schließlich wieder in fragwürdigen Gedanken zur „Selbstaufhebung der Ratio“, der „Selbstliquidation des Intellektuellen“, der „Überflüssigkeit oder Schädlichkeit des Geistes im Sinn theoretischer Haltung“ (GA 4, 345f.) münden, antizipieren sie doch bereits die in den *Zeit-Bildern* postulierte Rationalität des Auges. Dabei bleibt die terminologische Paradoxie, dass diese Rationalität die „irrationalen“ Formen und Farben erfasst, bestehen. Wo der Ausdruck „Irrationalität“ in seinen frühen Schriften aber noch insofern eine gewisse Plausibilität hatte, als er die „begriffliche Unerschöpflichkeit“ (GA 1, 51) bezeichnete, Rationalität dort aber auf begriffliche Erfassung beschränkt war, verliert diese Bezeichnung ihre Berechtigung, wenn auch die nicht-begriffliche Wahrnehmung als Rationalität bestimmt wird.

Die Aufteilung in begriffliches oder zumindest begriffsnahes Wie-

dererkennen der Gegenstände und Symbole in realistischer Kunst auf der einen Seite und unbegriffliches Erfassen der Form in abstrakten Bildern auf der anderen legt außerdem eine Polarität nahe, die die Bildrezeption in ein starres Zwei-Stufen-Modell presst, das Gehlens Grundkonzeption nicht intendiert. Denn weder beschränkt sich die Wahrnehmung realistischer und symbolischer Malerei auf das Wiedererkennen und dessen Verbalisierung, noch ist bei der Rezeption abstrakter Kunst diskursives Erfassen in toto ausgeschlossen. Ein subtileres, dynamischeres Modell lässt sich aus Gehlens verstreuten Überlegungen zu einer Rezeptionsästhetik extrapolieren, wenn man den Reflexionsbegriff genauer differenziert und seine anthropologischen Gedanken zu kreisprozessualen Produktions- und Rezeptionsvorgängen aufnimmt.

Formen und Schicksale der Reflexion

Ähnlich vielschichtig wie der Begriff der Rationalität ist Gehlens Reflexionsbegriff, was Hermann Zeltner bereits für das Frühwerk festgestellt hat.³⁸ Es lassen sich in den *Zeit-Bildern* mindestens fünf Formen der Reflexion unterscheiden, die er selbst nicht deutlich herausgearbeitet hat und zu einigen Missverständnissen führen können.³⁹ Zu dif-

³⁸ Vgl. Zeltner (1967, S. 68).

³⁹ Heinz Paetzold vertritt in neuerer Zeit –

ferenzieren sind: die Reflexion als subjektiver Bewusstseinsakt, die „chronische“ Reflexion als objektiver Bewusstseinszustand, die theoretische Reflexion des Künstlers und die begriffliche sowie die optische Reflexion des Betrachters.

Ganz allgemein beschreibt Gehlen die Reflexion als einen Akt, der erfolgt, wenn zwei sich nicht deckende Erlebnisse interferieren, wodurch das Bewusstsein auf sich selbst zurückgeworfen wird (vgl. ZB, 62), wie er es ähnlich auch schon in *Der Mensch* expliziert hat (vgl. GA 3.1, 73). Gehlen glaubt nun, dass der Zustand der Reflexion in der Moderne permanent, „chronisch“ geworden sei. Kunst würde dann am besten dem Zeitbewusstsein entsprechen, wenn es ihr gelingt, „den modernen *Zustand der chronischen Reflektiertheit schlecht-hin* vom Bilde her zu erreichen.“ (ZB, 62)

Die Aufgabe der Künstler bestand nun darin, im Bild Interferenz-

schichten anzulegen, so den optischen Spannungsgrad zu erhöhen und damit die *optische Reflexion* anzuregen.⁴⁰ Dies gelang ihnen am besten, indem sie mit der Zweischichtigkeit des Bildes experimentierten und die Bildoberfläche zu einer selbstständigen Reizfläche ausbauten, ohne die Gegenständlichkeit komplett aufzugeben. Dieses Verfahren begann mit den Impressionisten, wurde von Cézanne, van Gogh und Gauguin gesteigert und erreichte im Kubismus seinen Höhepunkt. Durch das Querschieben beider Schichten wird der Blick des Betrachters in den dargestellten Gegenstand hineingeführt, ohne dass er in eine imaginäre Welt weitergeleitet würde, er wird von der verselbständigten Bildfläche abgefangen und schlägt in ein Reizerlebnis um.

Zum Verständnis dieser Bilder fordert Gehlen schließlich kompetente Kommentarliteratur⁴¹, die nach

im expliziten Rekurs auf Gehlen – eine Ästhetikauffassung, welche die Verknüpfung von Sinnlichkeit und Reflexion in jeder ästhetischen Erfahrung betont. Er missachtet in seinen Bemerkungen zu Gehlens Ästhetik aber die verschiedenen Dimensionen seines Reflexionsbegriffs, wenn er behauptet, dass Gehlen die Reflexion lediglich als einen sozialen Tatbestand des modernen Lebens eingeführt habe (vgl. 1990, S. 70). Seiner vorangehenden Kritik, dass bei Gehlen der Zusammenhang von Reflexion und Konzeption unklar sei, ist dennoch uneingeschränkt zuzustimmen.

⁴⁰ Gehlen kann, vom üblichen Sprachgebrauch abweichend, von einer „optischen Reflexion“ (ZB, 58) bzw. „inneroptischen Reflexion“ (ZB, 16, 65) sprechen, da er „Reflexion“ ja in weiter Allgemeinheit als Interferenz zweier unvereinbarer Bewusstseinslebnisse definiert hat. Außerdem ist diese Begriffsverwendung auch etymologisch insofern nicht völlig abwegig, als der Ausdruck „Reflexion“ ursprünglich aus dem Bereich der Optik stammt. Durch Locke wird dieser Begriff dann in die philosophische Terminologie eingeführt, und zwar als Gegenbegriff zur „sensation“, vgl. Zahn (1992, Sp. 396).

⁴¹ Die Aufgaben, die Gehlen dem Kommentator zuweist, sind hierbei: Rechtfertigung des

Gehlen nun auch das grundlegende Problem der modernen Malerei benennen: ihre Begriffslosigkeit, die, wie oben dargestellt, mit Hemmung des Wiedererkennens einhergeht. Da nun die Begriffe in Form der Begleitliteratur konstitutiver Bestandteil der Bilder geworden sind, ist auch erneut ein Zusammenspiel von Anschauung und Begriff angeregt, womit aber auch die Vorstellung einer vollkommen nicht-begrifflichen Bildrezeption hinfällig wird. Eine „peinture conceptuelle“ ist also insofern Reflexionskunst, als in sie theoretische Reflexionen des Künstlers einfließen, sie die *optische* Reflexion des Betrachters anstachelt und seine *gedankliche* Reflexion mittels Kommentaren anregt. Die Wirkung moderner Kunstwerke bezeichnet Gehlen dabei mit einem Neologismus als „Netzhaut-Optizismus“ (ZB, 150) bzw. schlicht als „Optizismus“, der „den Gedanken zugleich anstachelt und abweist, aufruft und weiterschickt.“ (ZB, 163) Dieses hier treffend beschriebene iterative Spiel von Stimulanz und Destruktion von Reflexionen schließt die Erfahrung einer temporären Begriffssuspension und das „beglückende Aufgehen in

Souveränitätsanspruchs der modernen Malerei, Erklärung der Prinzipien des Produktionsverfahrens, der Ziele und Problemstellungen, Darstellung der inneroptischen Bildstimmigkeit und Erläuterung des Stellenwerts der zeitgenössischen Kunst im modernen Kultursystem (vgl. ZB, 54f.). Dies sind natürlich alle Aspekte, die Gehlen in seinen *Zeit-Bildern* selbst thematisiert.

einer Anschauung“ ein, hat dieses aber weder als letztes Ziel, noch begnügt es sich damit.

Die hier geleistete Extrapolation eines dynamischen Rezeptionsmodells lässt sich ergänzen durch eine der interessantesten Überlegungen aus Gehlens Philosophischer Anthropologie: die Erörterung des selbstbezüglichen Handlungsaufbaus, den Gehlen als eine Folge von kommunikativen Kreisprozessen beschreibt. Die Darstellung der Handlungsvollzüge als Rückkopplungsprozesse, als Kreislauf von stetigen Rückmeldungen von Erfolgen und Misserfolgen, die das Handeln korrigieren und wieder zur Fortsetzung antreiben, scheint nun auch eine exzellente Deskription derjenigen Prozesse zu sein, die bei der Produktion und Rezeption von Kunstwerken ablaufen, wie Gehlen an mehreren Stellen beiläufig selbst andeutet:

Die Herstellung eines Bildes wird von zwei Seiten her weiter getrieben, vom Vollzug (der Aktion) und dessen jeweiligem Niederschlag auf der Fläche. Wenn der Künstler sich an der „Spur“ seines eigenen Handelns wieder zurückinspiert, kommt es zu einem Kreisprozess, der über das Bildwerk, die Hand und das Auge wieder zurückläuft, ein Kreis, der an jedem der durchlaufenden Punkte variabel ist. Sofern das Malen als Aktion variiert wird, schlägt es sich als Sichtbarkeit zurück. (ZB, 192)

Mit seiner Theorie der Kreisprozesse versucht Gehlen schließlich auch die action-paintings und die Serienmalerei zu erklären, die entstehen, wenn es kein „endgültiges und zwingendes Ablösen vom Vollzuge“ (ZB, 192) mehr gibt, und ebenso beschreibt er das Selbstreflexiv-Werden der modernen Kunst als eine Art Kreisprozess (vgl. ZB, 158f.).⁴² Hier zeigt Gehlen allerdings auch wieder die fatale Tendenz, diesen anregenden Gedanken ins Gegenteil zu verkehren und für seine Kulturkritik nutzbar zu machen. Dabei erinnert diese an seine Kritik an der ästhetischen Haltung aus dem Frühwerk, wenn er die zunehmende Kontaktlosigkeit der in verselbständigten Kreisprozessen gefangenen Künstler mit der Außenwelt kritisiert, die keiner Führung mehr unterliegen (vgl. ZB, 159). Von hier ist es nicht mehr weit bis zu Gehlens Polemik gegen die Expressionisten, die die „Sujets überkolorierten und überdeformierten, um die eigene forcierte Emotion aus ihnen zurückzugewinnen, ein Kreisprozeß gegenseitiger Übersteigerung, der außer Kontrolle geraten mußte.“ (ZB, 139)

⁴² In *Urmensch und Spätkultur* sieht Gehlen in der Hemmung unmittelbarer Gefühlsäußerungen eine Voraussetzung der Kreativität und beschreibt die darstellende Aktivität als Kreisprozess zwischen Gefühlsanreicherung und darzustellendem Gegenstand. Vgl. hierzu im vorliegenden Sammelband die Bemerkungen von Wöhrle.

Entlastung der Kunst

Die zentrale Kategorie von Gehlens Philosophischer Anthropologie ist, wie bereits erwähnt, die Entlastung. Alle Handlungsvollzüge von sensorischen Kreisprozessen bis zur sprachlichen Symbolisierung und zu abstrakten Denkvorgängen werden auf dieses Prinzip verpflichtet:

Diese Entlastung ist eine totale: der Mensch bewegt sich in gekonnten, variabel einsetzbaren, nichtgetriebenen Bewegungen innerhalb eines Andeutungsraumes intimer, dahingestellter Dinge, dazu unter prinzipieller Unabhängigkeit seines Wahrnehmungs- und Bewegungslebens von seinen Antrieben [...] (GA 3.1, 254)

Zu diesen eigentätigen psychophysischen Entlastungen, die Dieter Claessens als „kleine Entlastungen“ bezeichnet hat, kommen die „großen“ der Institutionen und kulturellen Traditionen hinzu.⁴³ Gehlen appliziert diese in ihrer weiten Bedeutungsextension überdehnte Kategorie schließlich auch in seiner Ästhetik, sowohl in seinen anthropologischen Aufsätzen wie auch den *Zeit-Bildern*. Angesichts unwahrscheinlicher Pränanzreize und rein ästhetischer Ornamentgestalten empfinde der Mensch „in voller *Entlastung* vom Bedürfnisdruck, in geistiger

⁴³ Vgl. zu dieser in der Gehlen-Forschung oft zitierten Differenzierung Claessens (1970, S. 30-43).

Freiheit, belebt von dem sinnlichen Entzücken am Regelmäßigen, an bunten und prägnanten Gestalten“ (ÜK, 247) ein ästhetisches Lustgefühl. Dieses „handlungslose ästhetische Entzücken“ (ÜK, 240) wird in den anthropologischen Aufsätzen als ein ästhetisches Verhalten dargestellt, das bereits die frühesten Menschen gezeigt haben. In den historisch orientierten *Zeit-Bildern* wird nun die handlungslose Entlastung durch prägnante Auslöserreize menschlicher Artefakte auf die Situation der modernen Kunst transponiert und als besonders zeitgemäße Leistung ausgewiesen. Gehlen glaubt in der gegenwärtigen Gesellschaft ein „ganz überragendes Interesse“ (ZB², 230) an Entlastung vorzufinden, das infolge der Belastungen der abstrakten, durchrationalisierten und bürokratisierten Moderne entstanden sei:

Wir bestehen aus überlasteten, halb-erschöpften Menschen, die anstrengendste Kultur liegt auf uns, die es je in der Welt gab. Jede Seele hat man bis zum Rande mit Rücksichten, Pflichten und Forderungen aufgefüllt, jedermann ist krummgezogen von schweren, verantwortungsvollen Geschäften und von Zumutungen anderer [...] ⁴⁴

Die neuen Abhängigkeiten und Unfreiheiten, Einengungen und Nivellierungen, die Anforderungen der

modernen Arbeitswelt, der „allgegenwärtige [...] Druck der riesigen Gesellschaften“ (ZB, 16) und der Staat, der wie ein Gebirge auf uns lastet (vgl. ZB, 222), erzeugen schließlich die Sehnsucht nach Außenseitern und Nonkonformisten, die die Kunst befriedige, in der man noch „die Freiheitsgrade und Reflexionswachheiten und Libertinismen“ (ZB, 223) ausleben könne. Damit erhebt Gehlen die Kunst zur Führerin im „Kampf gegen die Bewußtseins-Einschnürungen“ (ZB, 196), indem sie eine „Oase der subjektiven Freiheit“ schafft. Das Bedürfnis nach „Freiheitsoasen“ vermag die Kunst in den Augen Gehlens allerdings nur zu befriedigen, wenn sie selbst nicht mit existenziellem Pathos aufgeladen ist, dem Betrachter keine weltanschaulichen Verpflichtungen oktroyiert und ihn nicht mit politischen oder religiösen Ideen, Idealen und Utopien konfrontiert. In einer „entzauberten Welt“ (Max Weber) ist auch in den Künsten kein Platz mehr für die „große Schlüsselattitüde“. Die Zahl der „Letztpositionen“ (ZB², 233) ist reduziert, und der Ernst und die Anstrengung ziehen sich in die Politik und die Religion zurück, so dass die Kunst frei wird für „Bewußtseinsexkursionen“ (ZB, 233) und inhaltliche und optische Experimente, die sonst nirgends mehr möglich seien.

Neben dem Verzicht auf existenzielle Gehalte fordert Gehlen von einer zeitgemäßen Kunst daher vor

⁴⁴ Gehlen (1964, S. 49).

allem auch eine Entlastung von moralischen Forderungen. In anderen Schriften, insbesondere in seinem letzten Hauptwerk *Moral und Hypermoral*, hat Gehlen die moralischen Verpflichtungen der „Spätkultur“ als unnatürliche Enlargierung einer angeborenen sippenbezogenen Nächstenliebe geißelt. Diese in ihren Ergebnissen inakzeptable Moralkritik kommt ansatzweise auch schon in den *Zeit-Bildern* zum Ausdruck. Dabei behauptet Gehlen nicht, dass Kunst per se amoralisch sei. Früheren Kunstwerken gesteht er durchaus eine moralische Funktion zu, etwa bestimmten Sittenbildern, die den Betrachter mit sozialen und ethischen Themen konfrontieren, oder Bildern, die die „Finalität des Flüchtigen“ (ZB, 195) festhielten. Die gegenwärtigen Menschen wollen nach Gehlen aber nicht mehr „belagert, gepackt, herangezogen, veranlasst, erschüttert und überwältigt“ (ZB, 224) werden, weshalb moderne Kunst sie von moralischen Verpflichtungen freihalten soll.

In Gehlens Augen kommt Kunst heute daher nur dann noch eine Funktion zu – die subjektive psychologisch-anthropologische Funktion der Entlastung –, wenn sie selbst befreit ist von existenziellen, ideologischen, politischen und religiösen Sujets, moralischen Ansprüchen und sozialen Gestaltungsforderungen, wenn sie institutionell autonom und sozial funktionslos geworden ist. So setzt also die *subjektive* Entlastungs-

funktion die *objektive* Funktionsentlastung voraus. Dementsprechend ist die „Entlastung der Kunst“ in zweifachem Sinne zu verstehen: als genitivus obiectivus und genitivus subiectivus. Eine so gleichermaßen entlastende wie entlastete Kunst droht dann aber endgültig zu einer „sideshow“ (ZB, 164) zu werden, deren nahes Ende Gehlen bereits wahrnehmen zu können glaubt. Hierdurch sieht er seine Thesen von der „kulturellen Kristallisation“ und des „Posthistoires“ auch in der Kunst bestätigt.⁴⁵

Der „fürchterliche Ernst der Wirklichkeit“ (ZB², 227) wird von Gehlen zusehends als Belastung empfunden, so dass er schließlich in radikaler Umkehr seiner Frühschriften und der Handlungslehre seiner Anthropologie die Entlastung von der Praxis und die Ausblendung der Realität fordert. Besonders plastisch formuliert er dies in seinem Aufsatz „Der Betrachter wird zum Problem“ (1964):

So ist die Lage, und nun können

⁴⁵ Gehlen glaubt, dass es keine kunststimmende Entwicklung mehr gebe, und verkündet das Ende einer „sinnlogischen Kunstgeschichte“. Was nun komme, sei ein „Synkretismus des Durcheinanders aller Stile und Möglichkeiten, das Posthistoire.“ (ZB, 206; vgl. auch ZB2, 229) Zu Gehlens These vom Ende der Kunst, die hier nicht weiter behandelt werden kann, vgl. die einschlägigen Kapitel bei Seubold (1997), zu Gehlens Posthistoire-These außerhalb der *Zeit-Bilder* vgl. Rehberg (Nachwort, GA 6, S. 660-664).

sich die Künstler denken, wie begierig wir sind, von ihnen gepackt, geschüttelt und aufgewühlt zu werden. Nein, im Gegenteil: wer den Geist solcher Menschen von dem praktischen Normalzustand befreit, der ist ein Wohltäter. Ich sage daher ganz offen: die Kunst hat die Realität *abzublenden*, und wenn man das mit dem Tabuwort „Illusion“ meint, so hat sie genau dieses Ziel, nach dem Bankrott aller anderen Ziele. Ich gebe sofort zu, daß diese Abblendung auf vielen Ebenen geschehen kann, und frage gleich – worin sonst bestand denn die Erfindung der abstrakten Malerei? Nun, wie dem auch sei, es gibt sehr hohe Ebenen, und so kann die Kunst auch so verfahren, daß sie ihre imaginäre Welt in unsere hineinstrahlt, und zwar mit der Zauberwirkung, daß sie diese gerade damit zurechtrückt – wer das kann, und heiße er Bellini oder Caravaggio oder Cézanne oder Klee, dem wollen wir wie dem Asklepios, dem heilenden Gott, einen Hahn opfern. [...] unser Denken will entlastet sein von seinem praktischen Normalzustand, in dem es skelletisiert [sic], und gerade die Kunst hat die Aufgabe, an ihm Wiederbelebungs-Versuche anzustellen. Der ungeheure Sozialdruck der Massengesellschaften hat uns das Gehirn mit Schaltformen, Leitungen und Getrieben vollgestopft, und nichts gleicht der Beglückung, hiervon befreit zu werden. Die Kunst ist fähig, unmittelbar aus der sinnli-

chen Absättigung heraus den Blitz eines Einfalls, den der Künstler hatte, in uns hinein zu verlegen, sie macht uns zum Komplizen ihrer Freiheit, es gibt kein vornehmeres Geschenk.⁴⁶

Nach einigen zaghaften Annäherungsversuchen an die Erscheinungen der Moderne und der Subjektivität, die in den *Zeit-Bildern* wohl stärker als in allen anderen Arbeiten Gehlens gewürdigt werden, wird der Ton aber spätestens nach den Studentenunruhen von 1968 wieder rauher, was sich auch in dem für die dritte Auflage neu geschriebenen Schlusskapitel niederschlägt. Der Kredit der Gegenwartskunst ist aufgebraucht, kaum ein Kunstwerk der fünften *documenta*, der „bisher schäbigsten Ausstellung“ (ZB, 229), findet noch Gehlens Wohlwollen. In der zeitgenössischen Malerei erblickt Gehlen jetzt nur noch das „gequälte Suchen in den äußersten Enden der Sackgassen“ (ZB, 232), Kunst insgesamt schreibt er eine „Süchtigkeits-Potenz“ zu, die mit der „konstitutionell menschlichen Hypertrophie gerade des Geschlechtstriebes“ (GA 4, 227) zusammenhängen müsse. Und die Bilder der Expressionisten und Fauvisten sind jetzt nicht mehr nur unzeitgemäße Kunstwerke, sondern „barbarisierte“ (GA 6, 574).

⁴⁶ Gehlen (1964, S. 49f.).

III. Zusammenfassung

Ästhetische und kunsttheoretische Überlegungen finden sich im ganzen Werk Arnold Gehlens, wobei sie, von zwei Ausnahmen abgesehen, in den frühen Schriften eine eher marginale Rolle spielen und teilweise gar zu abwertenden Urteilen führen. Mit der Hinwendung zur Anthropologie wird die Phantasie wieder zu einem fundamentalen Vermögen aufgewertet, das als grundlegende Existenzbedingung alle menschlichen Leistungen begleitet, weshalb aber auch der künstlerischen Einbildungskraft keine herausgehobene Bedeutung zukommt und sie lediglich als *eine* Form der menschlichen Gesamtproduktivität erscheint. So gesteht Gehlen 1942 selbst ein, er habe in *Der Mensch* eine Theorie der Kunst „nur in Ansätzen in einer Theorie der Phantasie gegeben“ (GA 4, 87), die jedoch in manchen Punkten noch unbefriedigend sei. Spekulationen über eine Urphantasie, die die Kunst stimuliere, formulieren zwar erste Ansätze zu einer Rezeptionsästhetik und einer Theorie des Kunstursprungs, gelangen aber über anregende metaphorische Hypothesen nicht hinaus, die schließlich in *Urmensch und Spätkultur* aufgegriffen und in die Kategoriakanalyse seiner Institutionentheorie integriert werden. Auch wenn Gehlen hier das archaische rituell-darstellende Verhalten als eine der Wurzeln des Kunstschaffens bestimmt, überwiegt

die Skepsis gegenüber Gleichsetzungen von frühgeschichtlichen Zeichnungen und heutiger Kunst. In zwei Aufsätzen versucht Gehlen schließlich, den ästhetischen Genuss auf eine biologisch-instinktive und gestaltpsychologische Basis zu stellen, beschränkt diese Untersuchungen aber weitgehend auf ornamentale, „unwahrscheinliche“ Erscheinungen.

In den *Zeit-Bildern* entwirft Gehlen schließlich eine polyperspektivische Ästhetik, die neben ausführlichen kunsthistorischen Untersuchungen und soziologischen Analysen zur modernen Malerei, etwa zur „sekundären Institutionalisierung“ des Kunstmarkts, auch psychologische und anthropologische Aspekte integriert. Damit hebt er aber auch die hergebrachte Aufgabenverteilung des ästhetischen Feldes auf: So sind die *Zeit-Bilder* sowohl eine philosophische Ästhetik als auch eine Kunsttheorie, eine kunstgeschichtliche Analyse wie auch ein Kunstkommentar, und nicht zuletzt eine Kunstkritik, die auf die Entwicklung der gegenwärtigen Kunst Einfluss nehmen möchte und den Künstlern Ratschläge erteilt. Eine Kunstkritik, die nicht „nach Generallinie“ verfährt⁴⁷ und apodiktische Urteile äußert, wie Gehlen in einem Brief an Hans Ryffel einräumt:

⁴⁷ Eine Kritik der Kunstkritik seiner Zeit hat Gehlen in dem Aufsatz „Kunstkritik nach ‚Generallinie‘?“ (1960) geliefert.

Natürlich haben Sie recht, daß meine Anthropologie der normativen Problematik nicht gerecht wird. So einfach wie jetzt bei meiner Ästhetik werde ich es nicht haben, wo ich angesichts der unbestreitbaren Anarchie meine eigenen ästhetischen Werturteile ungeniert als die allein richtigen vertrete, ohne jede Begründung [...].⁴⁸

Gerade dieser mehrdimensionale Ansatz könnte auch der gegenwärtigen Ästhetikdiskussion einige anregende Impulse geben und als Gegenentwurf zu der seit den 50er Jahren fortschreitenden Ausdifferenzierung in diverse Ästhetiknischentheorien gelesen werden. Das hier rekonstruierte Rezeptionsmodell und die erörterte Entlastungsthese bilden nur das Fundament und das Dach der *Zeit-Bilder*. Es bleibt zu hoffen, dass in Zukunft auch der Hauptbau häufiger betreten wird.

Literatur

- Allesch, Christian (1987): *Geschichte der psychologischen Ästhetik. Untersuchungen zur historischen Entwicklung eines psychologischen Verständnisses ästhetischer Phänomene*. Göttingen; Toronto; Zürich.
- Boeckhoff, Hermann (1962): „Zeit-Bilder.“ In: *Westermanns Monatshefte* 4, S. 98-100.
- Claessens, Dieter (1970): *Instinkt, Psyche, Geltung. Zur Legitimation menschlichen*

- Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie*. 2., überarb. Aufl., Köln; Opladen.
- Fischer, Joachim (2000): *Philosophische Anthropologie. Zur Bildungsgeschichte eines Denkansatzes*. Göttingen, Univ., Diss.
- Gadamer, Hans-Georg (1962): „Wissenschaftliche Malerei?“ In: *Philosophische Rundschau* 10, S. 21-30.
- Gehlen, Arnold: *Gesamtausgabe*. Hg. von Lothar Samson und Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt/M. 1978ff. (=GA)
- Gehlen, Arnold: *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. 4., verbess. Aufl., Frankfurt/M. 1977. (=US)
- Gehlen, Arnold: *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*. 2., neu bearb. Aufl., Frankfurt/M. 1965. (=ZB²)
- Gehlen, Arnold: *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*. 3., erw. Aufl., Frankfurt/M. 1986. (=ZB)
- Gehlen, Arnold: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. 2., durchges. u. veränd. Aufl., Neuwied; Berlin 1971. (=AS)
- Gehlen, Arnold: „Über einige Kategorien des entlasteten, zumal des ästhetischen Verhaltens.“ In: Dieter Henrich und Wolfgang Iser (Hg.) (1999) [1982]: *Theorien der Kunst*. 3. Aufl., Frankfurt/M. (=ÜV)
- Gehlen, Arnold (1958): „Über Kultur, Natur und Natürlichkeit.“ In: Gerhard Funke (Hg.): *Konkrete Vernunft*. Festschrift für Erich Rothacker. Bonn, S. 113-123. (=ÜK)
- Gehlen, Arnold (1960): „Kunstkritik nach ‚Generallinie‘?“ In: *Wort und Wahrheit* 12, S. 753-759.
- Gehlen, Arnold (1962): „Der Maler Francis Bacon.“ In: *Merkur* 176, S. 927-933.

⁴⁸ Brief an Hans Ryffel vom 6. Juni 1959, zit. nach Ryffel (1994, S. 3).

- Gehlen, Arnold (1964): „Der Betrachter wird zum Problem.“ In: *Merkur* 191, S. 43-51.
- Gehlen, Arnold (1969): „Die Philosophie des Kubismus. Zu Daniel-Henry Kahnweilers ‚Juan Gris‘.“ In: *Merkur* 251, S. 293-296.
- Gelis, Peter (1974): *Bewusst-Seinskritik. Zum Problem des Bewusstseins in der Anthropologie Arnold Gehlens*. Giessen [zugl. Hamburg, Univ., Diss., 1973].
- Gerhardt, Volker (1984): „Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst.“ In: *Nietzsche-Studien* 13, S. 374-393.
- Haefner, Friedemann (1995): „Arnold Gehlen: Der Mensch als Mängelwesen.“ In: René Weiland (Hg.): *Philosophische Anthropologie der Moderne*. Weinheim, S. 120-129.
- Henrich, Dieter/Iser, Wolfgang (Hg.) (1999) [1982]: *Theorien der Kunst*. 3. Aufl., Frankfurt/M.
- Honeth, Axel/Joas, Hans (1980): *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*. Frankfurt/M.; New York.
- Jansen, Peter (1975): *Arnold Gehlen. Die anthropologische Kategorienlehre*. Bonn [zugl. Köln, Päd. Hochschule, Diss., 1974].
- Kant, Immanuel (1974) [1781/1787]: *Kritik der reinen Vernunft*. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. III. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M.
- Kant, Immanuel (1974b) [1790]: *Kritik der Urteilskraft*. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. X. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M.
- Karneth, Rainer (1991): *Anthropo-Biologie und Biologie. Biologische Kategorien bei Arnold Gehlen – im Licht der Biologie, insbesondere der vergleichenden Verhaltensforschung der Lorenz-Schule*. Würzburg [zugl. Würzburg, Univ., Diss., 1990].
- Lepenius, Wolf (1967): „Handlung und Reflexion. Aspekte der Anthropologie Arnold Gehlens.“ In: *Soziale Welt* 18, S. 41-66.
- Linfert, Carl (1961): „Bilder haben ihre Zeit.“ In: *Merkur* 163, S. 872-882.
- Lippe, Rudolf zur (1987): *Sinnenbewusstsein. Grundlegung einer anthropologischen Ästhetik*. Hamburg.
- Messelken, Karlheinz (1994): „Der Reiz des Schönen. Zu Gehlens ästhetischer Theorie.“ In: Helmut Klages und Helmut Quaritsch (Hg.): *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens. Vorträge und Diskussionsbeiträge des Sonderseminars 1989 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer*. Berlin, S. 639-663.
- Mohler, Armin (1994): „Arnold Gehlen und die Malerei.“ In: Helmut Klages und Helmut Quaritsch (Hg.): *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens. Vorträge und Diskussionsbeiträge des Sonderseminars 1989 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer*. Berlin, S. 671-706.
- Naumann-Beyer, Waltraud (2000): Art. „Anschauung.“ In: Karlheinz Barck u.a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bd.* Bd. 1. Stuttgart; Weimar, S. 208-245.
- Ostberg, Wolfgang (1977): *Sprache und Handlung. Zur frühen Philosophie Arnold Gehlens*. Tübingen, Univ., Diss., 1978.
- Ottmann, Henning (1981): „Der Mensch als Phantasiewesen. Arnold Gehlens Theorie der Phantasie.“ In: Alfred Schöpf (Hg.): *Phantasie als anthropologisches Problem*.

- Würzburg.
- Paetzold, Heinz (1990): *Ästhetik der neueren Moderne. Sinnlichkeit und Reflexion in der konzeptionellen Kunst der Gegenwart*. Mit Arbeitsnotizen von Rainer Jochims. Stuttgart.
- Paetzold, Heinz (1990b): *Profile der Ästhetik. Der Status von Kunst und Architektur in der Postmoderne*. Wien.
- Pagel, Gerda (1981): *Narziß und Prometheus. Die Theorie der Phantasie bei Freud und Gehlen*. Würzburg.
- Pfotenhauer, Helmut (1985): *Die Kunst als Physiologie. Nietzsches ästhetische Theorie und literarische Produktion*. Stuttgart.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1985): „Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre vom Menschen. George Herbert Mead und die deutsche Tradition der ‚Philosophischen Anthropologie‘.“ In: Hans Joas (Hg.): *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Meads*. Frankfurt/M., S. 60-92.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1994): „Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens. ‚Persönlichkeit‘ als Schlüsselkategorie der Gehlenschen Anthropologie und Sozialtheorie.“ In: Helmut Klages und Helmut Quaritsch (Hg.): *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens. Vorträge und Diskussionsbeiträge des Sonderseminars 1989 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer*. Berlin, S. 491-530.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1997): „‚Denkende Malerei‘ und die konstruktivistische Moderne.“ In: Gerda Breuer (Hg.): *Die Zählung der Avantgarde. Zur Rezeption der Moderne in den 50er Jahren*. Basel; Frankfurt/M.
- Riedl, Peter Anselm (1962): „Zeit-Bilder.“ In: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 25, S. 92-96.
- Ryffel, Hans (1961): „Arnold Gehlen: Zeit-Bilder.“ In: *Studia philosophica* 21, S. 278-284.
- Ryffel, Hans (1994): „Die normative Problematik bei Arnold Gehlen. Das Gute zwischen Verhaltenssteuerung und Sinnstiftung.“ In: Helmut Klages und Helmut Quaritsch (Hg.): *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens. Vorträge und Diskussionsbeiträge des Sonderseminars 1989 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer*. Berlin, S. 3-9.
- Samson, Lothar (1976): *Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen. Systematisch-historische Untersuchung*. Freiburg/Br.; München [zugl. Stuttgart, Univ., Diss., 1975].
- Schelsky, Helmut (1981): „Die verschiedenen Weisen, wie man Demokrat sein kann. Erinnerung an Hans Freyer, Helmuth Plessner und andere.“ In: ders.: *Rückblicke eines „Anti-Soziologen“*. Opladen, S. 134-159.
- Schmidt, Volker (1997): *Ästhetisches Verhalten. Anthropologische Studien zu einem Grundbegriff philosophischer Ästhetik*. Stuttgart [zugl. Tübingen, Univ., Diss., 1995].
- Schulz, Walter (1985): *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik*. Pfullingen.
- Seubold, Günter (1997): *Das Ende der Kunst und der Paradigmenwechsel in der Ästhetik. Philosophische Untersuchungen zu Adorno, Heidegger und Gehlen in systematischer Absicht*. Freiburg/Br.; Mün-

- chen.
- Thies, Christian (1997): *Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen*. Reinbek bei Hamburg [zugl. Hamburg, Univ., Diss., 1996].
- Ullrich, Wolfgang (1998): Art. „Arnold Gehlen.“ In: Julian Nida-Rümelin und Monika Betzler (Hg.): *Ästhetik und Kunstphilosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart in Einzeldarstellungen*. Stuttgart, S. 302-306.
- Zahn, Lothar (1992): Art. „Reflexion.“ In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Bd. 8. Basel, Sp. 396-406.
- Zeltner, Hermann (1967): „Dilemma der Freiheit. Zur Philosophie Arnold Gehlens.“ In: *Soziale Welt* 18, S. 67-77.

Territorialität und Institutionalität. Zum Raum der Institutionen bei Arnold Gehlen

Die Wissenschaft scheint in ihrem Streben nach Objektivierung die räumlich-gegenständliche Objektwelt immer weiter hinter sich zurück zu lassen. Dennoch hat die Wissenschaftssprache die Raummetaphorik nie ganz abstreifen können. So versucht man ein Problem in einem Theorierahmen zu *verorten*, orientiert sich an bestimmten Theorie-*Maßstäben*, ordnet etwas einem bestimmten Theorie-*Gebiet* zu usw. Ganz in diesem Sinne denkt Wöhrle in seinem informativen Artikel über den *Ort* der Handlung im Rahmen der Gehlenschen Institutionenlehre nach.¹

Mit diesem Aufsatz verfolge ich jedoch ein anderes Ziel. Wenn hier vom „Raum der Institutionen“ gesprochen wird, dann ist das nicht in einem bloß metaphorischen Sinne zu verstehen. Mir scheint Gehlen unter anderem deshalb von fortdauernder Bedeutung zu sein, weil er zu den wenigen deutschsprachigen Philosophen gehört, die die sinnlich-gegenständliche Präsenz menschlicher Einrichtungen thematisieren,

und das, ohne dabei naturalistischen Fehldeutungen zu erliegen.

Diesen Gedanken der Haftung wirkender Ideen an die sozialräumliche Welt in eine Philosophie des Politischen zu übertragen, deren idealistische Tradition trotz der instruktiven Aufklärung durch Gehlen fort-dauert, ist das Anliegen des vorliegenden Aufsatzes. Es soll eine wesentliche Seite der eigensinnigen Gegenständlichkeit sozialer Institutionen, ihre *Räumlichkeit*, näher untersucht werden. Wohl-gemerkt geht es dabei nicht lediglich darum, dass Institutionen als Objektivationen menschlichen Handelns irgendwo „im Raum“ sind. Die Rede vom „Im-Raum-Sein“ unterstellt nämlich ein mechanizistisches Verständnis des Verhältnisses von Raum und Sozialität im Sinne einer den Institutionen vorgelagerten natürlichen „Substanz ohne Substanz“. In dieser Interpretation fungiert der Raum als bloßer Behälter sozialer Verhältnisse. Dieses weitverbreitete Missverständnis verführt Beck, Habermas u.a. im übrigen zu der verhängnisvollen Fehldeutung, heutige soziale Verhältnisse als enträumlicht bzw.

¹ Vgl. den Artikel von Wöhrle „*Handlung* bei Arnold Gehlen - Schlüsselprinzip oder „Schlüsselattitüde?““ im vorliegenden Heft.

entgrenzt anzusehen.² Wir werden an späterer Stelle darauf zurück kommen.

Um solchen Substanz- und Gehäuse-Assoziationen vorzubeugen, wollen wir von *Räumlichkeit* sprechen. Damit soll auf einen spezifischen Zug der Reproduktion sozialer Institutionen, den Gehlen *Außenhalt* nennt, referiert werden. Der Begriff *Territorialität* ordnet sich hier ein, wird aber enger gefasst. Er hat vor allem im Kontext politischer Institutionen seinen Platz. Unter Territorialität wollen wir in einem ersten Zugriff die *räumliche Organisation* (Begrenzung, Verdichtung und Anordnung) machtförmiger sozialer Beziehungen verstehen. Die hier vertretene starke These lautet: Politische Institutionen sind in ihrer staatlichen Form auf Territorialität notwendigerweise angewiesen.³

Beim Nachweis dieser Annahme nun suche ich Unterstützung bei Arnold Gehlen. Zwar hat Gehlen kein geschlossenes Konzept von Räumlichkeit/Territorialität entwickelt, aber seine Philosophie der Institutionen liefert Anhaltspunkte für eine systematische Behandlung des Territorialitätsproblems im Rahmen einer Philosophie des Politischen. Ich werde mich dabei vor allem auf Gehlens institutionentheoretisches Hauptwerk „*Urmensch und Spätkul-*

tur“ stützen, ergänzend aber auch sein moralphilosophisches Buch (und politisches Testament) „*Moral und Hypermoral*“ heranziehen.

Wie im folgenden dargestellt, sollen dafür als konzeptionell-begriffliche Zugänge bei Gehlen genutzt werden:

- das Konzept *umweltherstellenden* und *darstellenden Handelns* als ein Erklärungsschlüssel für die Herausbildung von Institutionen (1),
- Gehlens Auffassung vom notwendigen *Außenhalt* sozialer Institutionen (2);
- seine Differenzierung zwischen *territorial organisierter Staatlichkeit* und Humanitarismus als unterschiedlichen sozialregulativen Instanzen (3);
- Gehlens Zeitdiagnose einer Erosion der Institution des Staates vor dem Hintergrund großräumiger Verflechtungslagen (4).

1. Räumlichkeit als Stabilisierung menschlichen Verhaltens. Gehlens Konzept umweltherstellenden und darstellenden Handelns

In Gehlens Handlungskonzept ist die denkend-wollende Seite ebenso eingeschlossen wie die physisch-gegenständliche. Gehlen selbst sieht es als einen Vorzug seiner Handlungstheorie an, dass hier der Begriff der Handlung vom Vulgärdualismus Geist-Körper gelöst werden kann,

² Vgl. Beck 1997; Habermas 1998.

³ Deshalb liefe eine Deterritorialisierung auf eine Entstaatlichung des gesellschaftlichen Lebens hinaus.

das heißt, dass er nicht als rein psychologisch eingeführt, sondern der zugeordnete Außenhalt immer mitgedacht wird.⁴

Es scheint nun naheliegend, den Raum als Aspekt einer – das menschliche Wollen determinierenden – physischen Außenwelt zu deuten. Genau diese Interpretation greift aber nach Gehlen zu kurz, da sie am spezifisch menschlichen Sein (in Form von Handeln) vorbeigeht. Zur Triebentbundenheit des Menschen gesellt sich nämlich „Umwelntbundenheit“ bzw. „Weltoffenheit“. Das bedeutet: Außenreize sind hier nicht Auslöser eines angeborenen Verhaltens. Die Außenorientierung ist beim Menschen gar nicht naturhaft vorgegeben. Zwischen die Umwelt und die menschliche Bedürfnisbefriedigung tritt das intelligible menschliche Verhalten als ein Natur veränderndes Handeln.⁵ Das wiederum hat zur Folge, dass die räumliche Umwelt dem Menschen nicht vorgegeben, sondern aufgegeben ist. Genauer: Der *produzierte* Raum ist als notwendige Seite der Stabilisierung menschlichen Verhaltens anzusehen. Genau das wollen wir Räumlichkeit nennen. Mindestens zwei Aspekte sind hierbei nach Gehlen von Bedeutung:

- die Stabilisierung der *Außenwelt* durch umweltherstellendes und darstellendes Handeln,

- die Erzeugung eines *Eigenraums des Sozialen* im habitualisierten Verhalten.

Auf beide Prozesse soll in der gebotenen Kürze näher eingegangen werden.

Menschliches Handeln, hatten wir in Anschluss an Gehlen gesagt, ist primär *umweltherstellendes Verhalten*. Der Mensch verändert die Umwelt, den zufälligen Umgebungstatbestand nun in dem Sinne, dass er dauerhafte Erfüllungslagen für Primärbedürfnisse schafft (z.B. durch die Herstellung von Kleidung oder die Errichtung von Wohnunterkünften). Dazu gehört das Beisichhalten der Werkzeuge, Waffen und Nahrung als Grundlage der Hintergrund Erfüllung von Primärbedürfnissen. Dies ist nach Gehlen auch eine Erklärung für die Herausbildung von Eigentum. Eine jede Gruppe sichert ihr Territorium, denn es enthält die Summe der Außengarantien für die Hintergrund Erfüllung aller Bedürfnisse. Ein lokalisierter, am Ort sich dauernd reproduzierender Vorrat entlastet das menschliche Handeln in starkem Maße, er gewährt Daseinssicherheit.⁶ Der Mensch macht sich auf diese Weise unabhängig von bestimmten zufälligen Raum-Zeit-Konstellationen, löst die Bedürfnisbefriedigung vom Vorfindlichen und transformiert sie in eine künstlich hergestellte und stabilisierte Umwelt.

⁴ Vgl. Gehlen 1986, S. 90.

⁵ Vgl. Gehlen 1986, S. 11f.

⁶ Vgl. Gehlen 1986, S. 51ff.

Für die Außenweltstabilisierung ist weiterhin die Fähigkeit des Menschen zur *Darstellung* von Bedeutung. Darstellendes Verhalten setzt eine Entlastung vom Druck der Primärbedürfnisse voraus. Die Darstellung ist zunächst eine Nachahmung von Naturkräften, ein imitatorischer Ritus. Dieses rituelle darstellende Verhalten zielt aber nicht mehr auf die Veränderung von Gegenständen, es ist wesenhaft symbolischer Natur.⁷ In der Darstellung erfolgt die Ablösung der Außenweltdaten vom Vorfindlichen, von der Zufälligkeit des Vorhandenen. Die Darstellung bedeutet die Überführung der Außenweltdaten in Kategorien des Beibehaltens und der Dauer. Sie erfolgt primär im imitatorischen Ritus, sekundär in der Kunst. In beiden Fällen handelt es sich um eine Außenweltstabilisierung. Diese Außenweltstabilisierung im Ritus war nach Gehlen die erste große Kulturtat der Menschen. Im übrigen: Auch das gesprochene Wort gibt für Gehlen ein gutes Beispiel für die Kategorie Stabilisierung ab. Es beinhaltet nämlich eine Handlung des *Feststellens* und damit eine Daseinsstabilisierung⁸.

Gehlen ergänzt sein Handlungskonzept durch die Kategorie *Gewohnheit*. Das zugrunde liegende Problem ist wieder das der Herstellung von Verhaltenssicherheit, nämlich, wie „es einem instinktgebundenen, dabei aber antriebsüberschüs-

sigen, umweltbefreiten und weltoffenen Wesen möglich (ist), sein Dasein zu stabilisieren“⁹. Gehlens Antwort – auf eine Kurzformel gebracht – lautet: Gewohnheiten treten beim Menschen an die Stelle, wo beim Tier die Instinktreaktionen stehen. Alle Kultur ruht auf einem System stereotypisierter und stabilisierter Gewohnheiten. Immer wieder gilt es, die Neuerfahrung zu stabilisieren, ins Dauergefüge einzufügen.¹⁰ Gewohnheiten brauchen jedoch eine Außenstütze. Durch Verlagerung der Verhaltensantriebe in den Gegenstand kommt es zu einer Wiederherstellung der Verhaltenssicherheit.¹¹ Dies ist eine Funktion des Werkzeugs bzw. von Sachsymbolen oder Denkmälern.¹² Das Verhalten nimmt dann von der Stabilität der Außenwelt her seine Dauer.

Das habitualisierte Verhalten findet aber zugleich in der *Begegnung mit anderen Menschen* seine Stütze. Gewohnheiten werden nicht gelehrt, sondern gemeinsam gelebt. Sie stabilisieren sich im sozialen Kontakt, im Gegen- und Miteinander.¹³ Dabei kommen soziale Mechanismen der Ansteckung sowie Nachahmung zum Tragen. Gehlen betont, dass die Nachahmung eines eindrucksvollen Ereignisses sofort sozial ansteckend wirkt. Für das Erlebnis der Gemein-

⁹ Gehlen 1986, S. 42.

¹⁰ Vgl. Gehlen 1986, S. 19ff.

¹¹ Vgl. Gehlen 1986, S. 26.

¹² Vgl. Gehlen 1986, S. 23.

¹³ Vgl. Gehlen 1986, S. 24.

⁷ Vgl. Gehlen 1986, S. 16f.

⁸ Vgl. Gehlen 1996, S. 91.

schaft ist Voraussetzung, dass das Selbstbewusstsein des Einzelnen mit dem der Anderen einen gemeinsamen Schnittpunkt hat. Dies wird durch den darstellenden Ritus und dessen periodische Wiederholung erreicht. Zur Gruppe gehört demnach, wer an denselben Riten teilnimmt.¹⁴ Im mimisch-imitatorischen Gruppentanz etwa begegnet die Gruppe sich selbst, gerade weil es sich hierbei nicht um praktische Kooperation für die Befriedigung primärer biologischer Zwecke handelt.¹⁵

Halten wir fest: Notwendig für die Verhaltensstabilisierung ist ein spezifischer *Eigenraum des Sozialen* als Raum der Berührung, Begegnung und Kommunikation zwischen Menschen. Um aus Gewohnheiten erwachsende Normen als geltend auszusagen, so noch einmal Gehlen, „müssen Menschen auf *breiten Flächen unmittelbar in dauernder gegenseitiger Einwirkung stehen*“ (Hervorhebungen - W.L.).¹⁶

2. Der notwendige Außenhalt sozialer Institutionen

Die Begriffe „darstellendes Handeln“ (Ritus) und „habitualisiertes Verhalten“ (Gewohnheit) führt Gehlen fort zum Begriff der *Institution*. Hier sollen besonders Gehlens anregende Darstellungen zur Räumlich-

keit sozialer Institutionen in den Blick kommen.

Bereits auf den ersten Blick fällt ins Auge, dass Gehlens institutionentheoretische Überlegungen sich in starkem Maße der Raumsprache bedienen. Einige Textbeispiele: Das Zusammenleben, so Gehlen, *stabilisiert sich in Ordnungen, gerinnt in Regeln*. Im Ergebnis des Wirkens von Institutionen leben Menschen in *stabilen Gefügen*. Institutionen geben den Individuen einen *gemeinsamen Halt*, eine gemeinsame *Abstützung*. Dabei wirken Institutionen als „*Betriebe*“, als geschichtliche Weisen der Bewältigung lebenswichtiger Aufgaben. Individuen *treten in eine fraglos gegebene Institution ein*.¹⁷

Diese Raummetaphorik wird hier von Gehlen als Teil der wissenschaftlichen Beschreibungssprache verwendet. Sie wird meines Erachtens aber nicht zufällig gewählt. Vielmehr ist sie selbst Ausdruck der spezifischen Gegenständlichkeit sozialer Institutionen, die Gehlen mit der Kategorie des *Außenhalts* umgreift. Mit diesem Begriff versucht Gehlen in seiner Institutionentheorie einen Ansatzpunkt jenseits des Dualismus Physisches-Psychisches zu finden. Aus seiner Sicht gibt es keine unsinnlichen, abstrakten Institutionen. Die grundlegenden Institutionen bleiben abhängig vom sichtbaren Dasein der Einrichtung, zumin-

¹⁴ Vgl. Gehlen 1986, S.148.

¹⁵ Vgl. Gehlen 1986, S. 152ff.

¹⁶ Vgl. Gehlen 1986, S. 60.

¹⁷ Vgl. Gehlen 1969, Abschnitt Institution.

dest vom sichtbaren Dasein ihrer Symbole. Das gilt selbst für den modernen Staat.¹⁸ Das gegenseitige Verhalten, sofern es auf Dauer zu stellen ist, läuft über Außenstabilisatoren.¹⁹ Die Umlenkung menschlicher Instinktresiduen auf Institutionen heißt, dass sie ohne Außenstütze gar nicht funktionsfähig sind, das unterscheidet den Menschen vom Tier.²⁰ Die Kultur unserer Instinkte und Gesinnungen muss von außen her versteift, hochgehalten werden. Wird diese Stütze weggeschlagen, so Gehlen, primitivieren wir sehr schnell.²¹

Räumlichkeit, so unsere These, erweist sich nun als notwendige Seite des Außenhalts sozialer Institutionen. Welche Argumente finden sich dafür bei Gehlen?

Räumliche Anordnungen eignen sich besonders gut als Symbole zur Darstellung des Außenhalts, da sie eine sinnlich-physische Gestalt haben und in ihrer Geformtheit eine besondere Prägnanz besitzen. Eingegangen wird von Gehlen beispielsweise auf die Rolle bestimmter Orte als spezifischer Symbole kollektiver Erinnerung. So fungieren Orte wie „Verdun“ oder „Stalingrad“ als Merkzeichen und Siegeszeichen.²² Damit sollen Erinnerungen vergewärtigt, Verpflichtungen versinn-

bildlicht werden.²³ Das geschieht heute immer noch vor allem im Kontext der Institution des Nationalstaates.

Gehlen meint aber, wenn er von Außenhalt spricht, nicht nur Raumsymbole. Er hat vielmehr auch die räumlich-physische Präsenz der Institution im Auge. Institutionelle Arrangements „gerinnen“ in Form von Raumstrukturen (Form, Größe, Lage, Anordnung etc.). Gehlen erwähnt als Beispiel etwa das System der Hälften im Rahmen der blutsverwandtschaftlichen Organisation des sozialen Lebens.²⁴ Insofern handelt es sich bei dieser spezifischen „Raumgebundenheit“ auch nicht um eine äußere Zutat, sondern um ein charakteristisches Merkmal vieler sozialer Institutionen. Das lässt sich an drei von Gehlen herausgestellten Merkmalen sozialer Institutionen nachweisen,

- ihrer „Natürlichkeit“,
- ihrem „objektiven Charakter“ und
- ihrem Verpflichtungscharakter.

²³ Auch die fortdauernden Diskussionen um das Holocaust-Mahnmal in Berlin lassen sich hier einordnen.

²⁴ Er greift hier übrigens auf anthropologische Untersuchungen von Lévi-Strauss zurück (vgl. Lévi-Strauss 1991). Der Dualismus scheint sich aber über den von Lévi-Strauss untersuchten archaischen Kontext hinaus auch als Ordnungsprinzip moderner politischer Diskurse und Institutionen anzubieten, wie ich nachweisen konnte (vgl. Lutz 1995, S. 99 ff.).

¹⁸ Vgl. Gehlen 1986, S. 52f.

¹⁹ Vgl. Gehlen 1986, S. 26.

²⁰ Vgl. Gehlen 1986, S. 132.

²¹ Vgl. Gehlen 1986, S. 105.

²² Vgl. Gehlen 1986, S. 120.

Beginnen wir mit dem, was Gehlen „*Natürlichkeit*“ sozialer Institutionen nennt. Gehlen wörtlich: „Das Natürliche ist generell das Selbstverständliche, und dieses ist das selbstverständlich Gewordene, dessen Gewordensein aber unserem Bewusstsein abgedeckt ist.“²⁵ Das heißt, in Form von Institutionen sind Deutungsmuster fraglos gegeben. Sie bewirken ein automatisches Schonverständnis.²⁶ Institutionen tragen also die selbstverständlichen Inhalte einer Kultur. Insofern schränken sie subjektive Erlebnisse und Interpretationen ein.²⁷ Das gewährleistet Deutungs- und Verhaltenssicherheit, setzt geistige Energien frei.²⁸ Kultur, so Gehlen, erhält sich dadurch, dass Menschen in vernünftige Einrichtungen hineinwachsen, die von langen Erfolgen legitimiert sind und insofern als Selbstverständlichkeit erscheinen.²⁹ Dieser Horizont des Selbstverständlichen wird durch den Schein von Natürlichkeit, wie er Raumkategorien innewohnt, verstärkt. Diese Quasinatürlichkeit zeigt sich unter anderem in der Rolle des Tabus: Das Tabu hat nämlich ursprünglich eine unmittelbar räumliche Bedeutung (im Sinne einer Tabuzone). In archaischen Gesellschaften legte sich das Tabu um Gegen-

stände und Menschen und schuf unsichtbare Grenzen, über die man sich nicht hinauswagte. In den Südseestaaten beispielsweise diente es ursprünglich dem Erhalt ständischer Privilegien, dem Eigentumsschutz und der Sicherung knapper Naturressourcen, wie Gehlen ausführt.³⁰ Ergänzend wäre anzumerken, dass wir solche geschützten Zonen ebenfalls im Rahmen moderner Institutionen finden, zumeist gekleidet in die Form von Zugangs- oder Tätigkeitsbeschränkungen. Insbesondere die „*Natürlichkeit*“ der Institution des Eigentums wird auf diese Weise bekräftigt (Man denke zum Beispiel an den Hinweis „Privat. Betreten verboten!“). Ein Bann des Natürlichen und damit Unantastbaren wird aber auch über das Territorium eines Staates gelegt. Darauf wird im nächsten Abschnitt zurückzukommen sein.

Als weiteres Merkmal der Institution wird von Gehlen ihre *Objektivität* herausgestellt. Das heißt, der einzelne erlebt die Institution (z.B. die Ehe) als vorgefundenes und vorgegebenes Muster, in das er sich seinerseits einordnet. Es kommt zu einer Verselbständigung der Institution im Verhältnis zum Handeln. Die Handlungsgewohnheiten schlagen in Eigengesetzlichkeit um, sie emanzipieren sich von den Primärbedürfnissen. Institutionen erscheinen als überpersönliche Ordnung, die im

25 Vgl. Gehlen 1986, S. 104.

26 Vgl. Gehlen 1969, S. 100.

27 Vgl. Gehlen 1986, S. 84ff.

28 Vgl. Gehlen 1969, S. 97.

29 Vgl. Gehlen 1969, S. 101.

30 Vgl. Gehlen 1986, S. 78ff.

Bewusstsein der Beteiligten eine eigenauthentische Gültigkeit gewinnt.³¹ Die räumliche Scheidung Innen-Außen verstärkt diesen Effekt. Räumlich sinnfällig wird die Vorgegebenheit, die Objektivität der Institution nämlich besonders dann, wenn sie sich nach außen abgrenzt, einen Sonderaum einnimmt. Aus der Perspektive des Individuums wird dieser Eigenraum der Institution spürbar, wenn es eine Einrichtung „betritt“ bzw. in sie „eintritt“. Andererseits können Personen, die noch nicht voll aus der Institution heraus handeln, das Gefühl haben, von der Institution „vereinnahmt“, „in Beschlag genommen“ zu werden, ja von und in ihr „gefangen“ zu sein. Es bleibt dann ein Rest Abstand zum „Eigenraum“ des Ich. Dementsprechend laufen fast alle Versuche von Individuen, den Zwängen der Institution zu entfliehen, auf Distanzierung hinaus. Und das, muss ergänzt werden, gelingt oft überhaupt nur durch Herstellung eines räumlichen Abstands. Darin zeigt sich im übrigen die produktive, entlastende Funktion von „Provinz“ oder „Peripherie“.

Das Merkmal Objektivität ist nach Gehlen eng mit einem dritten Merkmal der Institutionen, ihrem *Verpflichtungscharakter*, verbunden. Der Eigensinn der Institutionen oktroyiert uns bestimmte Sollforderungen auf. Dabei sind wir angehalten,

vom direkten Nutzen für die eigene Person abzusehen. Man handelt dann von der Sache her, aus der Institution heraus, während die biologischen Bedürfnisse in den Zustand der Hintergrundserfüllung treten.³² Hingegen sterben Regeln und Gesinnungen ohne Institutionen früher oder später ab. Verhaltensforderungen und -bereitschaften können prinzipiell nicht ohne Außenhalt überdauern.³³ Und Außenhalt heißt für Gehlen immer auch Raumhalt. Die Geformtheit einer Sache im sozialen Umfeld lässt dem Inhalt die Qualität eines Imperativs zuwachsen. In einem hochstilisierten Barocksaal, so Gehlen, bewegt sich niemand unbefangen.³⁴ Ähnliches gilt, könnte man ergänzen, für hohe gotische Kirchen, stille Friedhöfe, ehrwürdige Gerichtsgebäude, gläserne Parlamentsgebäude etc. Die Institution überragt uns (im Wortsinne!) und ist eben deshalb in der Lage, uns zu „befehlen“, wie Durkheim, auf den sich Gehlen mehrfach positiv bezieht, es treffend ausdrückt.³⁵

3. Der „Raum“ des Staates: Territorialität

Halten wir kurz die Ergebnisse der bisherigen Untersuchungen fest: Jedes menschliche Handeln ist nach Gehlen machtförmig, weil es Um-

³¹ Vgl. Gehlen 1986, S. 59ff.

³² Vgl. Gehlen 1986, S. 61.

³³ Vgl. Gehlen 1986, S. 42f.

³⁴ Vgl. Gehlen 1986, S. 25.

³⁵ Vgl. Durkheim 1984.

weltkontrolle (Umgestaltung der Natur) ermöglicht und dabei Selbstkontrolle (Umlenkung primärer Bedürfnisse) voraussetzt. Ein wichtiges Mittelglied hin zu dieser Umwelt- und Selbstkontrolle ist das darstellende Handeln, durch das die Stabilität der Außenwelt symbolvermittelt wiederhergestellt wird.

In besonderem Maße nun gilt diese Machtförmigkeit menschlicher Lebensvollzüge für die Kristallisationen menschlichen Handelns, die sozialen Institutionen. Ihnen ist nach Gehlen ein immanenter Verpflichtungscharakter eigen, der sich in ihrer Fähigkeit zeigt, Handeln zu erzwingen. Die Individuen handeln dann aus den Institutionen heraus. Dafür bedarf es jedoch einer Außenstütze, die immer auch räumliche Ausdrucksformen hat.

Diese Zusammenhänge gelten generell für soziale Institutionen. Dennoch nimmt die Beschäftigung mit der *politischen Institution des Staates* in Gehlens Institutionentheorie einen besonderen Platz ein. Gehlen arbeitet diese Sonderstellung vor allem im Rahmen seines Konzepts des ethischen Pluralismus, das heißt der Idee, dass es mehrere voneinander funktional wie genetisch unabhängige letzte sozialregulative Instanzen im Menschen gibt, heraus. Er unterscheidet bekanntlich zwischen

- der *Moral der Gegenseitigkeit* (der Organisation des menschlichen Miteinander vermittelt über Tauschprozesse),

- den physiologischen Tugenden (leibnahen Sozialregulativen, die an die anschauliche Nähe gebunden sind),
- dem Humanitarismus (als Solidaritätskomplex, der seinen Ursprung in der blutsverwandtschaftlich organisierten Sippe hat) und
- dem Staat (politischen Tugenden).

Dabei ist zu betonen, dass alle hier erwähnten Sozialregulative in je spezifischer Weise räumlich organisiert sind.³⁶ So erfordert die *Moral der Gegenseitigkeit* einen neutralen Zwischenraum, institutionalisiert politisch in Form der Öffentlichkeit, ökonomisch in Gestalt des Marktes. Die *leibnahen physiologischen Tugenden* hingegen setzen Anschaulichkeit des Leids anderer und damit räumliche Nähe voraus. Die *blutsverwandtschaftlich organisierte Sippe* wiederum baut auf der Hausgemeinschaft auf, hat die „Residenzgemeinschaft“, also ein territoriales Zusammenleben über mehrere Generationen, zur Voraussetzung.³⁷ Allerdings, so Gehlen, geht die Sippenbindung über die Bindungen an die Aufzuchtfamilie hinaus. Die unilinearen Abstammungslinien schneiden in der Regel die Hausgemeinschaften. Die Angehörigen einer

³⁶ Wäre das nicht der Fall, müssten wir unsere These einer immanenten Räumlichkeiten sozialer Institutionen zurück nehmen.

³⁷ Vgl. Gehlen 1986, S. 199.

Sippe können unter Umständen sogar lokal zerstreut leben. Insofern wohnt der blutsverwandtschaftlichen Bindung eine Tendenz zur Entgrenzung inne, die Gehlen mit dem Begriff des Humanitarismus versucht einzufangen. Die *Moral des Humanitarismus* ist die Familiensolidarität, verlängert ins Menschheitliche.

Eine weitere sozialregulative Instanz, der Gehlens besonderes Interesse gilt, hat die Form der *Staatlichkeit*. Gehlen bestimmt das Wesen dieser Institution vor allem in Abgrenzung von der Großfamilie und der darauf aufbauenden Moral des Humanitarismus. Die Institution des Staates, hebt Gehlen hervor, bietet die Möglichkeit, das soziale Leben großräumig durchzuorganisieren. Für diese Organisationsform des sozialen Lebens ist das Merkmal der *Territorialität* wesentlich.

Gehlen argumentiert dabei auf unterschiedlichen Ebenen. Zum einen setzt er dieses Merkmal zu tiefsitzenden Trieben des Menschen in Beziehung. Vorausgesetzt wird von ihm als empirisch nachweisbare biologische Vereigenschaftung des Menschen ein unspezifischer Aggressionstrieb. Bei Tieren ist zu beobachten, dass der Besitz eines Reviers oft die Voraussetzung für die Auslösung von Aggressionen ist. Es gibt das Phänomen einer „raumgebundenen Intoleranz“, das heißt, die Unterschreitung eines gewissen Distanzabstandes führt zum Gegenangriff. Analoge Erscheinungen lassen

sich nun nach Auffassung Gehlens im Bereich der menschlichen Gesellschaft feststellen, etwa wenn man an die Reizbarkeit der Völker gegen Verletzungen ihrer Territorialgrenzen denkt oder an die vielen alltäglichen Fälle, in denen Familien ihr Haus abschirmen.³⁸ Mit diesem Behauptungswillen korrespondiert ein Bedürfnis nach Sicherheit, ebenfalls vorpolitischer, ja vormenschlicher Art. Bereits bei Tieren finden sich nämlich zum Zwecke der Arterhaltung zweckmäßige Verteidigungsreaktionen.³⁹

Solche Textstellen werden in Zeiten politischer Korrektheit schnell als Biologismus abgetan und damit aus dem wissenschaftlichen Diskurs verbannt. Wer Gehlen gerecht werden will, sollte sich aber an das Grundaxiom seiner Anthropologie erinnern, dass jedes menschliche Verhalten unter einer doppelten Bestimmung steht und folglich doppelt beschreibbar ist, nämlich biologisch *und* kulturell.⁴⁰ Das bedeutet: Territorialität, die Markierung, Inanspruchnahme und Verteidigung eines Gebiets zum Zwecke der Sicherheit, hat zwar tiefsitzende Wurzeln im Tierreich, tritt aber beim Menschen kulturell überformt in Erscheinung. In die Reproduktion menschlicher Institutionen einbezogen, meint Territorium gerade kein vorgegebenes natürliches Gebiet. Erst im Zuge der

³⁸ Vgl. Gehlen 1969, S. 45.

³⁹ Vgl. Gehlen 1969, S. 103f.

⁴⁰ Vgl. Gehlen 1969, S. 9.

Staatsbildung kommt es bezogen auf ein größeres Gebiet zu einer Monopolisierung des Gewaltgebrauchs.⁴¹ Insofern ist die Herausbildung und Bewahrung einer staatlichen territorialen Einheit für Gehlen selbst eine hochrisky kulturelle Leistung. Anders formuliert. Die „Natürlichkeit“ des Territoriums ist nicht Voraussetzung der Staatsbildung, sondern Ergebnis der Institutionalisierung politischer Verhältnisse in Form des Staates.

Diese enge Beziehung von Staatlichkeit und Territorialität wird von Gehlen bereits in seiner Ausgangsbestimmung von „Staat“ zum Ausdruck gebracht. Generell sind Institutionen als geschichtlich bedingte Weisen der Bewältigung lebenswichtiger Aufgaben anzusehen. Hier werden Zwecke des Lebens wie Ernährung, Fortpflanzung und Sicherheit gemeinsam angepackt.⁴² Der primäre, der Institution des Staates zugrunde liegende Zweck resultiert aus dem menschlichen Bedürfnis nach Sicherheit. Dieses Bedürfnis wird sozial, und das heißt territorial, umgelenkt. Das Wort Staat bezeichnet nach Gehlen „ein Gebilde, dessen Sinn letzten Endes nur als rational organisierte Selbsterhaltung eines geschichtlich irgendwie zustande gekommenen Zusammenhangs von Territorium und Bevölkerung

bestimmt werden kann“.⁴³ Gehlen arbeitet dabei ähnlich wie Montesquieu⁴⁴ mit dem Begriff der Selbsterhaltung. Der Begriff der staatlichen Souveränität ist seiner Meinung nach auf Selbstbehauptung eines Volkes hin angelegt, und das meint, sich physisch und geistig als eigenständiges Volk auf eigenem Territorium zu behaupten, was die Macht einschließt, Angriffe auf diese geistige und territoriale Integrität abzuwehren. Insofern ist Territorialität für die Existenz der politischen Institution Staat unerlässlich. Nichts anderes hat im übrigen Max Weber mit seiner klassischen Definition des Staates als organisierter Gemeinschaft, „welche innerhalb eines bestimmten Gebietes (...) das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit für sich (mit Erfolg) beansprucht“⁴⁵, zum Ausdruck gebracht.

Mit Gehlen lässt sich aber noch eine weitergehende These begründen: Territorialität ist nicht nur eine Existenzbedingung des Staates, sondern erweist sich darüber hinaus als notwendiger Aspekt der *Organisation staatlicher Herrschaft*. Diese territorial gebundene staatliche Macht (-technik) lässt sich nach mehreren Seiten hin beschreiben. Wichtig sind unter anderem die Begriffe

- Grenze,
- räumliche Lage sowie

⁴¹ Vgl. Gehlen 1969, S. 104.

⁴² Vgl. Gehlen 1969, S. 97.

⁴³ Vgl. Gehlen 1969, S. 103.

⁴⁴ Vgl. Montesquieu 1965.

⁴⁵ Weber 1992, S. 6.

- Anordnung.

Beginnen wir mit dem Begriff der *Grenze*: Staatlichkeit, hatten wir mit Gehlen gesagt, setzt den Behauptungswillen eines Volkes bezogen auf ein Territorium voraus. Ein solcher Wille wiederum schließt nach Gehlen einen Sinn für Grenze und besondere Identität ein.⁴⁶ Für Gehlen steht deshalb anders als für viele Entgrenzungstheoretiker heute die Kulturfunktion von (territorialen) Grenzen außer Zweifel. Es geht vor allem um die Bewahrung von (innerer und äußerer) Sicherheit. Der Staat ist für Gehlen eine Ordnung, die sowohl auf die Erzwingung des inneren Friedens gegenüber Rechtsbrechern als auch auf Sicherheit nach außen hin abgestellt ist.⁴⁷ Dabei wird mit einer Innen-Außen-Differenz gearbeitet, was nicht heißt, dass Grenzen im Sinne von absoluter Geschlossenheit verstanden werden. Eine relative Schließung ist aber unerlässlich, anders ist das staatliche Sicherheitsversprechen nicht zu erfüllen. Im übrigen setzt auch die Gewährung des Bürgerstatus und damit von politischen Mitwirkungsrechten eine (kulturelle) Eingrenzung voraus. Gehlen rückt dabei allerdings aus meiner Sicht den Aspekt der physischen Sicherheit zu stark in den Vordergrund, während er andere Aspekte wie soziale Sicherheit, erst recht politische Partizipationschancen, vernachlässigt.

Die sozialstaatliche Zähmung des Kapitalismus firmiert bei ihm deshalb auch nur unter der Überschrift einer Auflösung der Autorität des Staates. Allerdings ist auch hier Gehlens Argumentation bedenkenswert. Liefert sich der Staat nämlich zu sehr den Bedingungen des Wirtschaftens aus, und das tut er, wenn er das Wohl der politischen Gemeinschaft an wirtschaftliches Wachstum und Massenwohlstand bindet, verliert er seine innere Souveränität und wird zur bloßen Milchkuh, die von verschiedenen Interessengruppen angezapft werden kann.⁴⁸ Anders formuliert: Staatliche Grenzziehungen erlauben es auch, soziale Probleme funktional und territorial einzugrenzen und damit politische Zuständigkeiten zu begrenzen. Ein allzuständiger Staat, der sich alle sozialen und Weltprobleme auf den Tisch zieht, wäre gerade deshalb ein ohnmächtiger Staat. Das scheint Gehlen sehr deutlich zu sehen. Der Umgang unter Menschen fordert, führt er aus, „eine scharfe Begrenzung der Absolutheitsforderungen und eine gehörige Toleranzbreite der Konzessionen, eine Geneigtheit zum Wegsehen.“

Damit zum Problem der *räumlichen Lage* als Aspekt staatlicher Machtorganisation: Ein von Gehlen diskutiertes Problem ist, wie Individuen sich den Ansprüchen einer übermächtigen politischen Institution entziehen können. An Beispielen

⁴⁶ Vgl. Gehlen 1969, S. 92.

⁴⁷ Vgl. Gehlen 1969, S. 122.

⁴⁸ Vgl. Gehlen 1969, S. 109f.

aus der menschlichen Geschichte zeigt er, dass dafür als Ausweg die Technik der *Distanzierung* in Frage kommt. Distanzierung bestimmt er als Möglichkeit, sich als einzelner aus einer scheiternden Gesellschaft herauszuwinden. Es handelt sich um eine Entlastung vom Druck abgelebter Autoritäten, um ein Entziehen vor der Inpflichtnahme durch Institutionen. Der so Isolierte emigriert geistig.⁴⁹ Das, wäre Gehlens Gedankengang zu ergänzen, gelingt aber selten ohne Außenhalt. Es findet dann ein „Rückzug“ statt in die Familie, den Freundeskreis und damit in das Haus als Ort der Privatheit. Mitunter kann man sich auch der Macht entziehen, indem man aus den Zentren der Macht in die Provinz oder in (berufliche und andere) Nischen flüchtet. Von der Distanzierung abzuheben wäre die *Ausgrenzung*. Hier handelt es sich nicht um einen selbstgewählten, sondern einen erzwungenen Rückzug aus den Zentren der Macht. Solche Ausgrenzungsprozesse sind ein Ausdruck des Zerfallsprozesses von Institutionen. Wenn die Gesellschaft politisch und in ihren Traditionen aus dem Leim gegangen ist, „wächst“, so Gehlen, „die Neigung, den Meinungsgegner zum Dissidenten zu machen, zum Abgesonderten, und das geschieht wirksam durch moralische Ächtung. Der so zum Schweigen Gebrachte kann wie der Tote

weder anklagen, noch sich verteidigen.“⁵⁰ Zusätzlich stabilisiert werden kann eine solche Ausgrenzung aus dem öffentlichen Raum durch die Verbannung. Der räumliche Ausschluss kann sogar im Extremfall zur Ortlosigkeit, das heißt zur Aberkennung der Staatsbürgerschaft führen, was die Existenz des Einzelnen in hohem Maße gefährdet. Hier liegt die Bedeutung der *politischen Institution des Asyls*. Die Wirkungsweise des Asyls als politische Institution ist dabei ebenfalls an territoriale Grenzziehungen gebunden. Nur dann, wenn staatenlosen politischen Flüchtlingen ein sicherer Ort gewährt wird, entlastet sie dass von der Sorge um die physische Bedürfnisbefriedigung und macht sie frei für den politischen Widerstand. Gehlen wörtlich: „Wer neue Gedanken finden oder Pläne realisieren will, braucht das Bewußtsein, daß die Hintergrunderfüllung seiner Primärbedürfnisse gesichert ist, einschließlich des Bedürfnisses nach physischer Sicherheit.“⁵¹ Hier zeigt sich übrigens wiederum die kulturelle Funktion von Grenzen, nämlich in diesem Fall, Ansprüche einer fremden, als illegitim angesehenen Macht auf deren Territorium zu begrenzen.

Ein weiteres Thema ist das der *räumliche Anordnung* im Außenverhältnis von Staaten. Gehlen denkt

⁴⁹ Vgl. Gehlen 1969, S. 14ff.

⁵⁰ Gehlen 1969, S. 41.

⁵¹ Gehlen 1986, S. 95.

etwa über die Rolle von Reservationen bzw. Satellitenstaaten nach, von ihm als Aspekt territorialer Ordnung in Zeiten imperialer Mächte bestimmt. Gehlen wörtlich: „Noch wichtiger zur Verschleierung der Kristallisation war die Bereitschaft der Makedonen und Römer, einigen griechischen Staaten etwas wie einen Satellitenspielplatz zu konzedieren, sozusagen ausgesparte Reservationen (...).“⁵² Gehlen wendet diesen Geschichtsexkurs aber sofort ins Feld macht- und institutionentheoretischer Erörterungen. Souveräne Staaten, behauptet er, müssen ihre geographische Umwelt aus Gründen ihrer Sicherheit ordnen und einen cordon sanitaire um sich ziehen, in dem sie sich die letzten Entscheidungen vorbehalten und dabei die Rolle der Satelliten- und Vorfelstaaten bestimmen. Zu dieser politischen Konstellation gehören Kraftfeststellungen, Präventivkriege und ähnliches.⁵³ Solche ungeschminkt realistischen Darstellungen großmachtpolitischer Logiken erscheinen heute, in Zeiten politischer Korrektheit, als höchst belastet, wiewohl die Phänomene wie zu Gehlens Zeiten nach Benennung schreien.

Im Zusammenhang mit der territorial verfassten Institution des Staates macht Gehlen auch auf besondere *politische Tugenden* aufmerksam: Das Ethos des Staates ist nach Gehlen vom familiär-humanitaristischen

Ethos wesensverschieden. Im Rahmen der staatlichen Institution sind politische Tugenden wie Disziplin, Wachsamkeit, Ausdauer, die Fähigkeit zur Konzentration und zur rationalen Gefahrenabwehr erforderlich. Die kalte Sprache der Sachzwänge, und nicht die warme Sprache der Mitmenschlichkeit, führt in der Politik das Zepter. Es handelt sich um eine Pflicht- und Dienstethik, bezogen auf eine konkrete Gemeinschaft, und nicht um eine ins Universelle gesteigerte Liebesethik.⁵⁴ Diese Differenz der Ethik der Liebe zum Ethos des Staates hat vor Gehlen schon Max Weber in aller Klarheit zum Ausdruck gebracht.⁵⁵ Es sind im Grunde antistaatliche pazifistische Einstellungen, die in der Ethik der Liebe zum Vorschein kommen. Das humanitaristische Ethos gräbt dem Staatstypus das Wasser ab. Was den Staatstypus am Leben erhält, sind Behauptungswillen, Treue zur eigenen Gründung, Wille, Grenze und Identität zu bewahren, mit einem Wort Patriotismus.⁵⁶ Wer das Ethos der Macht ausleben will, betont Gehlen an anderer Stelle, braucht Gegner, die er sorgsam auf Schlagdistanz halten muss.⁵⁷

Es fällt allerdings auf, dass der Katalog politischer Tugenden bei Gehlen sehr stark militärisch durchtränkt ist. Das hängt mit Gehlens

⁵² Vgl. Gehlen 1969, S. 29.

⁵³ Vgl. Gehlen 1969, S.115.

⁵⁴ Vgl. Gehlen 1969, S. 104

⁵⁵ Vgl. Weber 1992, S. 67ff.

⁵⁶ Vgl. Gehlen 1969, S. 92.

⁵⁷ Vgl. Gehlen 1969, S. 145f.

Verabsolutierung der militärischen Aspekte der Sicherheit als ‚Zweck‘ des Staates zusammen. Richtig an dieser von Gehlen vorgenommenen Zuspitzung bleibt aber, dass politische Tugenden zu wesentlichen Teilen immer Kampftugenden sind. Es sind nicht Tugenden des intellektuellen Rasonierens gefragt, sondern Entschlusskraft unter Bedingungen von mangelnder Entscheidungssicherheit, leidenschaftliche Hingabe an eine Sache gepaart mit kühler Distanz, Durchsetzungsfähigkeit im öffentlichen Raum, besondere soziale Verantwortlichkeit und Sensibilität für Gruppeninteressen. Solche Tugenden, das wusste Montesquieu noch sehr genau, sind deshalb auch niemals vollständig in Kategorien der (universalen) Moral bzw. des Rechts überführbar. Eine Hauptschwäche der Habermasschen politischen Philosophie ist denn auch, dass sie nie mehr als eine Rechtsphilosophie sein konnte (oder wollte).

4. Das Zerbröckeln der Institutionen in der „entgrenzten Weltgesellschaft“

Gehlen's kontroverse Aufnahme im gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Diskurs hängt nicht zuletzt mit seiner Zeitdiagnose zusammen. Was in seiner Philosophie der Institutionen als kulturelle Leistung eingeführt wird, nämlich die Kristallisation menschlichen Verhaltens in Form von als selbstverständlich angesehe-

nen sozialen Institutionen, droht im Zuge der intellektuellen Aufklärung, der subjektivistischen Wende, zu zerbröckeln. Vor allem die Autorität der Institution des Staates, so Gehlen's Diagnose, schwindet. Hier schwingt mehr als nur ein leises Bedauern mit. Der normative Maßstab dieses kulturkritischen Ansatzes geht aus seiner Schrift „Moral und Hypermoral“ nämlich klar hervor: „Sich von den Institutionen konsumieren zu lassen gibt einen Weg zur Würde für jedermann frei (...)“. ⁵⁸

In welche Widersprüche sich Gehlen im Rahmen seiner Kulturkritik verwickelt, ist an anderer Stelle dargestellt worden. ⁵⁹ Mich interessiert hier, ausgehend von unserem Thema „Territorialität und Institutionalität“, abschließend etwas anderes: Lassen sich seine kulturkritischen Erörterungen, nimmt man ihnen die polemische Spitze, eventuell in den modernen sozialwissenschaftlichen Entgrenzungsdiskurs einbauen? Kann man Gehlen als einen Vorreiter der von Beck und vielen anderen vertretenen These lesen, dass unsere Welt durch eine übergreifende Tendenz zur Entgrenzung und Deteritorialisierung gekennzeichnet ist, dass wir in einer ortspluralen Weltgesellschaft mit polyzentrischer

⁵⁸ Gehlen 1969, S. 75.

⁵⁹ Vgl. den Artikel von Thies „Moral bei Gehlen. Anthropologische, zeitdiagnostische und ethische Überlegungen“ im vorliegenden Heft.

Machtverteilung leben?⁶⁰

Zunächst soll kurz nachgezeichnet werden, welche Anhaltspunkte sich dafür in Gehlens Zeitdiagnose finden. Für Gehlen wird durch den Übergang zur Industriekultur ein neues Kapitel der Menschheit aufgeschlagen. Es scheinen damit transnationale Fusionen und Überstaatsbildungen anzustehen.⁶¹ Dementsprechend ist die moderne Epoche für ihn durch eine Dominanz des Ethos des Humanitarismus gekennzeichnet. Dabei wird der Humanitarismus, die zur Pflicht gemachte universelle Menschenliebe, als Ausdruck einer Entgrenzung von Bindungen, eines Zerbröckelns nationalstaatlicher Institutionen begriffen. Aus der Sicht des Staates, so Gehlen, muss die humanitaristische Rede von der grenzenlosen Gemeinschaft, von der unpatriotischen Menschenliebe, als gefährlich erscheinen.⁶² Wird nun für den Begriff der allgemeinen Menschenliebe der Begriff der universellen Menschenrechte eingesetzt, werden die Überschneidungen des Humanitarismusdiskurses mit dem zeitgenössischen Entgrenzungsdiskurs deutlich sichtbar. Gemeinsam ist beiden Erzählungen auch, dass es um eine Anpassung an größere Räume bzw. Gesellschaften geht. Der Humanitarismus setzt sich durch, so Gehlen, wenn

sich Großreiche über ein niedergebrosenes Nationaldasein, durcheinandergeschobene Bevölkerungen und weite Verkehrsflächen erheben.⁶³

Dennoch sollte man Gehlen nicht vorschnell in die Reihe der Entgrenzungstheoretiker einordnen. Nicht nur sein explizit kritischer Ton (Stichwort Moralphypertrophie), den man nicht einfach ignorieren kann, sollte uns zur Vorsicht mahnen, sondern auch seine theoriegeschichtlichen und systematischen Einwände gegen eine Alleinherrschaft des Humanitarismus.

Klar dürfte sein: Der gegenwärtige massenmediale und intellektuelle Diskurs, der auf der These einer historischen Einmaligkeit, Unumgänglichkeit und damit Alternativlosigkeit und damit Alternativlosigkeit aufbaut, verliert viel von seiner suggestiven Kraft, wenn er als Diskursformation dargestellt wird, die sich vor dem Hintergrund bestimmter historischer Epochen und besonderer sozialer bzw. politischer Konstellationen herausbildet. Der an den Humanitarismus (die Idee allgemeiner Menschenliebe bzw. Menschenrechte) gebundene Entgrenzungsdiskurs, so jedenfalls Gehlen, ist weder voraussetzungs- noch alternativlos, er hat einen konkreten geschichtlichen, politischen und sozialen Ort. In einem philosophiegeschichtlichen Exkurs weist er zunächst auf die

⁶⁰ Vgl. zu diesem Standpunkt unter anderem Beck 1997.

⁶¹ Vgl. Gehlen 1986, S. 260ff.

⁶² Vgl. Gehlen 1969, S. 112.

⁶³ Vgl. Gehlen 1969, S. 84.

Hintergründe solcher kosmopolitischen „Eine-Welt-Diskurse“ hin. Eine solche Wende vom Staats- zum Weltbürger lässt sich nach Gehlen nämlich erstmals schon in der Spätantike beobachten. Bereits zu Zeiten der Kyniker macht sich ein Staatsüberdruß breit. Propagiert wird dementsprechend eine Lebensweise, in der die Bindung an die Polis zugunsten der „Bindung“ an die ganze Erde aufgelöst wird. Bei den Stoikern kommt diese Idee dann zur Reife. Für das stoische Denken tritt anstelle der einzelnen begrenzten Polis die allumfassende Kosmopolis, der kosmische Überstaat.⁶⁴ Gehlen argumentiert hier aber nicht rein ideengeschichtlich. Ethische Regulative sind von Außenbedingungen niemals unabhängig. Er zeigt, dass dieses humanitaristische Ethos aus einer objektiv großräumigen Herrschafts- und Verkehrslage heraus entstand. Dieser Übergang der Kultur zu größeren Einheiten (Makedonien, später Römisches Reich) brachte eine politische und moralische Neuorientierung mit sich. Die Ausschließlichkeit des Polispatritismus war überholt. Als Wortführer dieser Umorientierung fungierten Weltbürger.⁶⁵ Geschichtlich gesehen war der Humanitarismus also auf Weltverkehr und Großimperien bezogen. Dieser Gedanke wird auf die Gegenwart übertragen. Parallel zur

Ausbreitung des Verkehrs über die Welt und der Ausnutzung weiter Friedensräume innerhalb von Imperien hat sich der Familienethos der Friedfertigkeit erweitert und ist dabei eine Legierung mit dem Masse-neudämonismus eingegangen. In seiner heutigen Form ist er mit der Industrialisierung und dem elektronischen Weltverkehr gekoppelt.⁶⁶

Dabei ist aber der Humanitarismus, obwohl zunächst antistaatlich ausgerichtet, nach Gehlen durchaus nicht unpolitisch. Zum einen besitzen kosmopolitische Orientierungen eine indirekt politische Bedeutung, insofern sie helfen, alte Bindungen abzuräumen und damit den Boden für neue Weltherrscher bereiten.⁶⁷ Die heutige Gesellschaft befindet sich genau auf diesem Weg, denn die Disqualifizierung der moralischen Autorität des Staates, klagt Gehlen, ist weit fortgeschritten. Heute ist der Raum der Öffentlichkeit besetzt durch die Intellektuellen-Moral des aggressiven Humanitarismus. Hier werden die ethischen Gegensätze subjektiviert, unter die Äußerungsschwelle gedrückt.⁶⁸ Das hat jedoch Folgen. Gehlen wörtlich: „Wenn eine Gesellschaft tolerant wird, d.h. in ethischen Grundfragen Diskordanzen als erträglich proklamiert, dann muß sie entweder in sich oder außer sich keine Feinde mehr haben (...),

64 Vgl. Gehlen 1969, S. 14ff.

65 Vgl. Gehlen 1969, S. 37.

66 Vgl. Gehlen 1969, S. 83.

67 Vgl. Gehlen 1969, S. 15f.

68 Vgl. Gehlen 1969, S. 75.

oder vielleicht hat sie bereits einen Tempel der Alleinherrschaft errichtet, in dessen Schatten alle anderen Werte bagatellisiert werden (...).“⁶⁹

Der Humanitarismus hat aber darüber hinaus auch unmittelbar politische Funktionen. In seiner Demut ist er als Herrschaftsmittel kluger Minderheiten brauchbar.⁷⁰ Gehlen zeigt das am Fall des Nachkriegsdeutschlands. Das starke Vorherrschende humanitaristische Auffassungen in Deutschland hat aus seiner Sicht nämlich besondere historische Ursachen. Gehlen vertritt in „Moral und Hypermoral“ die Auffassung, dass Deutschland nach zwei verlorenen Kriegen um die Hegemonie in Europa von der großen (Weltmacht-) Politik für immer ausgeschlossen ist. In solchen Lagen bietet sich der Humanitarismus als Behauptungsstrategie „widerlegter Völker“ an, die auf solche Art und Weise versuchen, „in weiten Verkehrs- und Mitteilungsräumen zu missionieren, um eine Atmosphäre der Schonung zu verbreiten“. Das heißt, gerade von den politisch so Neutralisierten wird der humanitaristische Fortschritt rückhaltlos betrieben. Dies ist allerdings nur für kleine Interessenskreise, insbesondere Intellektuelle und Fabrikanten, von Vorteil.⁷¹ Angemerkt werden muss, dass sich diese besondere machtpolitische Konstellation,

anders als Gehlen das vorhersehen konnte, mit der deutschen Vereinigung schlagartig gewandelt hat. Wie schnell der Patriotismus-Diskurs unter neuen Bedingungen anschwillt, konnte man im Verlaufe des Jahres 2004 gut beobachten.⁷²

Ein politische Bedeutung vermag der Humanitarismus aber nicht nur als Defensivstrategie zu gewinnen. Vielmehr ist er auch im Rahmen von großimperialen Ambitionen bündnisfähig.⁷³ So kommt es nach Gehlen zu einer spezifischen Verknüpfung von humanitaristischem Ethos und Staatlichkeit in Form der spezifisch angelsächsischen Synthese von verschärfter Religiosität und aggressiver Weltdurchdringung. Hier werden die Antriebe des humanitären Ethos in Angriffsenergien gegen die Feinde der Zivilisation umgewandelt.⁷⁴ Wer die Flagge der großen Menschenwerte voranträgt, spricht im Namen aller, er strebt genau deshalb Herrschaft an und hält im Kampf gegen das Unmenschliche Gewaltanwendung für legitim.⁷⁵ An

⁷² Vgl. dazu unter anderem die in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung geführte intensive Diskussion zu diesem Thema, etwa die Artikel „Wir lieben unser Land“ (FAZ vom 25.11.04, S. 1), „Koch: Wir brauchen mehr Patriotismus“ (FAZ vom 29.11.04, S. 4), „Kritik an ‚Patriotismus-Debatte‘“ (FAZ vom 01.12.04, S. 1), „Integration, Leitkultur, Patriotismus. Der CDU-Parteitag debattiert über Grundwerte“ (FAZ vom 06.12.04, S. 1).

⁷³ Vgl. Gehlen 1969, S. 80.

⁷⁴ Vgl. Gehlen 1969, S. 114.

⁷⁵ Vgl. Gehlen 1969, S. 172.

⁶⁹ Gehlen 1969, S. 40.

⁷⁰ Vgl. Gehlen 1969, S. 79f.

⁷¹ Vgl. Gehlen 1969, S. 112f., vgl. ferner ebenda, S. 144f.

anderer Stelle betont er, dass in „einem gnadenlosen Humanitarismus (...) durchaus kein psychologischer Widerspruch“ liegt.⁷⁶ Indirekt arbeitet auch der Staats- und Machtnihilismus im intellektuellen Diskurs den entgrenzten (ökonomischen und politisch-imperialen) Mächten in die Hände.

Gehlen steht der Dominanz des Humanitarismus, gerade in seiner Verknüpfung mit imperialer Politik, aber sehr skeptisch gegenüber. „Der *Alleinherrschaft* dieses Ethos sehen wir solange mit Besorgnis entgegen, als es keine Weltgesellschaft in einem Weltstaat gibt und es daher noch offenbleibt, welcher Kontinent einmal seine Eigeninteressen als die der Menschheit ausgeben wird.“⁷⁷ Prinzipiell ist aus seiner Sicht die Gesamtorganisation des Weltalls nach einem Prinzip eher unwahrscheinlich, da neben weltanschaulichen Antagonismen nationale Antagonismen und sogar Reste archaischer Kultur fortbestehen werden. In einer solchen Situation würde eine schnelle gewaltsame „Befriedung der Welt“ im Zeichen des Humanitarismus mit einer Vielzahl unlösbarer Konflikte im Innenverhältnis der Gesellschaft bezahlt werden.⁷⁸

Deshalb wäre, Gehlens Ansatz weitergedacht, die territoriale Rückbindung staatlicher Macht, ergänzt

um den Ausbau der zwischenstaatlichen Kooperation und mit der Perspektive der Schaffung demokratisch kontrollierter supranationaler politischer Einheiten, heute ein Gebot der politischen Vernunft. Der bereits von Gehlen beklagte Staats- und Machtnihilismus im intellektuellen Entgrenzungsdiskurs arbeitet hingegen den entgrenzten (ökonomischen und politisch-imperialen) Mächten in die Hände.

Literaturliste

- Aristoteles (1989): Politik. Stuttgart.
- Beck, Ulrich (1997): Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus - Antworten auf Globalisierung. Frankfurt/Main.
- Dahrendorf, Ralf (2003): Die Krisen der Demokratie. Ein Gespräch. München.
- Durkheim, Emile (1994): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/Main.
- Durkheim, Emile (1984): Erziehung, Moral und Gesellschaft. Frankfurt/Main.
- Feiner, Sabine/ Kick, Karl G./ Krauß, Stefan (Hrsg.) (2001): Raumdeutungen. Ein interdisziplinärer Blick auf das Phänomen Raum. Münster/Hamburg/Berlin/London.
- Gehlen, Arnold (1986): Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Wiesbaden.
- Gehlen, Arnold (1969): Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Wiesbaden.
- Habermas, Jürgen (1998): Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt/Main.
- Habermas, Jürgen (1999): Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur Politischen The-

⁷⁶ Vgl. Gehlen 1969, S. 41.

⁷⁷ Gehlen 1969, S. 84.

⁷⁸ Vgl. Gehlen 1969, S. 260ff.

- orie. Frankfurt/Main.
- Höffe, Otfried (1999): Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. München.
- Lévi-Strauss, Claude (1991): Strukturele Anthropologie. Bde. 1 und 2, Frankfurt/Main.
- Lutz, Wolfgang (1995): Zweiteilung und politische Gemeinschaft. In: Luckner, Andreas (Hrsg.): Dissenz und Freiheit – Kolloquium Politische Philosophie. Leipzig, S. 99-109.
- Lutz, Wolfgang (2004): Entgrenzungsdis-
kurse als Machtstrategien. In: Meyer, Jörg; Kollmorgen, Raj; Angermüller, Johannes; Wiemann, Dirk (Hrsg.): Reflexive Repräsentationen. Diskurs, Macht und Praxis der Globalisierung. Münster, S. 69-84.
- Montesquieu (1965): Vom Geist der Gesetze. Stuttgart.
- Schmitt, Karl (Hrsg.) (2002): Politik und Raum. Baden-Baden.
- Weber, Max (1992): Politik als Beruf. Stuttgart.

Zu den Autoren

Patrick Wöhrle ist Doktorand am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt. Er arbeitet an einer Rekonstruktion der Handlungstheorie Arnold Gehlens.

Kontakt: patrickwoehrle@web.de.

Frank Kannetzky arbeitet am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie der Universität Leipzig. Studien zur Rolle von Paradoxien im philosophischen und wissenschaftlichen Denken, insbesondere aber zu Theorien der Kommunikation und Kooperation.

Kontakt: kannetzk@uni-leipzig.de.

Christian Thies ist wissenschaftlicher Assistent am Institut für Philosophie der Universität Rostock. Arbeiten u.a. zur Philosophischen Ästhetik, Anthropologie und Angewandten Ethik sowie zu Arnold Gehlen.

Kontakt: christian.thies@uni-rostock.de.

Michael Hog hat Philosophie und Neuere Deutsche Literatur studiert und promoviert derzeit an der Humboldt-Universität Berlin über die Ästhetik Plessners und Gehlens.

Kontakt: michaelhog@web.de.

Wolfgang Luutz ist Privatdozent für Philosophie und arbeitet in den Bereichen Philosophie und Politikwissenschaft an der Universität Leipzig.

Kontakt: luutz@uni-leipzig.de.

Henning Tegtmeier ist wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie der Universität Leipzig. Arbeiten zur Philosophie der Kunst und der Religion sowie zum Deutschen Idealismus.

Kontakt: tegtmey@uni-leipzig.de