

Studie über den Zusammenhang von allgemeiner Krise des Kapitalismus und anthropologischer Grundlegung der Philosophie am Beispiel Arnold Gehlen

Kleine Bibliothek: Politik – Wissenschaft – Zukunft. Band 160. Studien zur Dialektik, Pahl-Rugenstein Verlag Köln 1979.

[6] *Zu diesem Band*

Die philosophische Anthropologie ist eine der wichtigsten Grundströmungen bürgerlicher Ideologie. Mit *Arnold Gehlen* erreicht sie ein entscheidendes Stadium. Gehlens anthropologische Grundlegung der Philosophie reagiert auf die Bedingungen der allgemeinen Krise des Kapitalismus mit der systematischen Konstruktion eines „Dritten Weges“ zwischen Materialismus und Idealismus. Der Begriff einer „Natur des Menschen“ wird als Strategie gegen die wirkliche Emanzipation des subjektiven Faktors und der Humanisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse eingesetzt.

Werner Rügemer arbeitet aus der Gegenüberstellung von philosophischer Anthropologie und bürgerlicher Soziologie und Ökonomie die Unterscheidung von *Anthropologie* als philosophischer Richtung und *Anthropologismus* als allgemeiner Auffassung des subjektiven Faktors heraus. Gehlens Philosophie wird in Bezug gesetzt zur sozialen und politischen Entwicklung in der Weimarer Republik, im Faschismus und in der BRD. Das Ergebnis ist eine exemplarische Philosophie- und Ideologiegeschichte des kapitalistischen Deutschland im 20. Jahrhundert. Gezeigt wird, daß eine politische oder „Weltanschauungskritik“ gegenüber qualifizierter bürgerlicher Philosophie nicht genügt: zu analysieren sind die epochal bedingten Konstitutionsformen der Philosophie als allgemeiner Wissenschaft.

Rügemers Studie versteht sich als Warnung davor, die materialistische Kategorie der „gesellschaftlichen Verhältnisse“ durch eine wie immer geartete „marxistische Anthropologie“ in Frage zu stellen.

Werner Rügemer (1941), Dr. phil., nach dem Studium der Literaturwissenschaft, Philosophie und Pädagogik in der internationalen Jugendarbeit tätig, arbeitet seit 1975 als Redakteur der Zeitschrift *Demokratische Erziehung*. Die vorliegende Studie wurde als philosophische Dissertation an der Universität Bremen angenommen. [9]

Einleitung

Sich kritisch mit der Philosophie Arnold Gehlens zu befassen, scheint in vieler Hinsicht heutzutage ein überflüssig gewordenen Unterfangen. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Fragen, die er in den 50er und 60er Jahren mit durchaus beachtlicher Resonanz angesprochen hat, hat sich methodisch und inhaltlich verschoben. *Philosophische Anthropologie*, für die Gehlen an hervorragender Stelle steht, erfreut sich zwar nach wie vor einer Breitenwirkung im ideologischen Alltagsgeschäft, aber in Fortsetzung der mit ihr begonnenen Fragestellung soll sozialwissenschaftliches Vorgehen in der qualifizierten akademischen Diskussion die ausdrücklich philosophische Anthropologie überwinden¹; *Institutionentheorie*, der zweite Aussagenkomplex, der mit Gehlens Philosophie verbunden ist, ist durch flexiblere Gesellschaftstheorien wie die Systemtheorie ersetzt worden²; auch bezüglich der *Konstitutionsproblematik* der Philosophie und des wissenschaftlichen Aussagesystems, von Gehlen über den anthropologischen Ansatz versucht, ist von philosophischer Anthropologie nur noch wenig die Rede: Kritischer Rationalismus und Wissenschaftstheorie beherrschen heute weithin das Feld.³

Doch bleibt dabei offen, ob diese neuen Ansätze wissenschaftlicher fragen und bessere Lösungen vorlegen. Hier setzt das Interesse der vorliegenden Untersuchung ein, ohne daß sie in den aktuellen Stand der skizzierten Diskussion unmittelbar eingreift. Die zugrundeliegenden Probleme, um die es dabei geht, sind keine geringeren als die beiden folgenden: erstens die Dialektik von Individuum und Gesellschaft und von Gesellschaft und Natur, aber nicht allgemein, sondern in ihren Erscheinungsweisen in der allgemeinen Krise des Kapitalismus bzw. in der Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus⁴, und dies, spezifischer noch, im kapitalistischen Deutschland; zweitens die neue, nachidealistische Konstituierung der Philosophie angesichts der Entwicklung der Wissenschaften und des Wissens, und zwar ebenfalls unter den gerade genannten Bedingungen.

Von der These ausgehend, daß *Gehlens philosophische Anthropologie im epochalen Bewußtsein objektiv notwendiger, radikaler Umwälzungen in Gesellschaft wie Philosophie den Versuch darstellt, einen „Dritten Weg“ zwischen Idealismus und Materialismus zu gehen, daß dieser krisenhafte Versuch aber auf neuen Wegen zum Idealismus in der Philosophie und zum Kapitalismus in der Politik zurückführt*, wird deshalb die Absicht verfolgt, in differenzierter Entfaltung dieser These am Beispiel Gehlens als eines für die herrschende Ideologie und [10] Philosophie der Bundesrepublik lange repräsentativen Lösungsweges dessen grundsätzliches Scheitern aufzuzeigen und damit auch, mithilfe des kategorialen Ertrags aus historischer Erfahrung, zumindest anzudeuten, von welchen neueren Entwicklungen des Philosophierens ebenfalls *keine* Lösung zu erwarten und in welcher Richtung sie wirklich zu finden ist. Dieses Vorgehen liegt auch begründet in der Überzeugung, daß die Geschichtslosigkeit der herrschenden Philosophie und mancher neuer Lösungswege gegenüber ihrer eigenen Geschichte ein konstitutives Merkmal ihrer immer wieder scheiternden Konstitution als Wissenschaft

Erläuterungen zur Zitierweise: Kursiv gesetzte Zahlen beziehen sich auf die Nummern im Literaturverzeichnis. Schriften von Gehlen werden *ohne* Autornamen nur nach der Nummer zitiert. Kursivsetzungen in Zitaten stammen aus dem Original, außer es ist vermerkt „Unt. Vf.“ (Unterstreichung durch den Verfasser, WR). Kapitelhinweise mit römischer Anfangsziffer beziehen sich immer auf das Kapitel der vorliegenden Studie. Engels, Fichte, Hegel, Kant, Lenin, Nietzsche und Marx werden nicht nach einzelnen Arbeiten zitiert, sondern nur nach den Bänden der genannten Werkausgaben, Marx, Engels und Lenin darüber hinaus nach den dafür üblichen Abkürzungen MEW bzw. LW. Kürzel sind am Anfang des Literaturverzeichnisses erklärt.

¹ Kamper 229, 40 f.

² Zu nennen ist hier v. a. der Gehlen-Schüler N. Luhmann.

³ V. a. in Nachfolge Poppers und Kuhns.

⁴ Die vorliegende Studie folgt hierin weitgehend Maier 297.

darstellt. Die moderne philosophische Anthropologie als Systemgebäude ist tot, der Anthropologismus (d. h. die Herleitung der Religion, des Staates, der Gesellschaft usw. aus der menschlichen Natur oder dem menschlichen Wesen) aber ist so lebendig wie je. Ohne auch hier in gegenwärtige Diskussionen unmittelbar einzugreifen, können die hier vorgelegten Ergebnisse auch als Warnung vor allen Versuchen einer „marxistischen“ oder „dialektischen“ Anthropologie verstanden werden: eine solche Anthropologie kann es als wissenschaftliche nicht geben.⁵

Gehlen, der in den ersten beiden Jahrzehnten der Bundesrepublik der von unmittelbaren Organisationen des Monopolkapitals meistbeschäftigte Philosoph war, dessen Philosophie „wie kaum eine andere mit der Ordnungspolitik des CDU-Staates“ harmonierte⁶, der wie kaum ein anderer Philosoph – mit Ausnahme Heideggers und Adornos – wissenschaftlich in die Breite gewirkt hat, etwa in Pädagogik⁷, Medizin⁸, Theologie⁹, Soziologie¹⁰ und Kunsttheorie¹¹, und der mit hohen Auflagen einiger seiner Bücher eine in diesem Land ungewöhnliche Popularität für Wissenschaft erreicht hat¹², kann durchaus eine Repräsentativität beanspruchen, die über seine gegenwärtige Inaktualität hinaus eine eingehende Beschäftigung nahelegt, zumal durch die 1978 begonnene Publikation einer Gesamtausgabe die Stellung Gehlens als „Klassiker“ gefestigt wird.¹³

Die kritische Beschäftigung mit Gehlen ist auch ein repräsentatives Merkmal der jeweiligen ideologischen Situation in der Bundesrepublik gewesen. Die erste wichtige Auseinandersetzung in der Bundesrepublik mit Gehlen wurde von der *geisteswissenschaftlichen Philosophie* bestritten; insbesondere Th. Litt entwickelte gegenüber der Gehlenschen Anthropologie den Hauptvorwurf des „Biologismus“.¹⁴ Doch diese später von verschiedener Seite wiederholte Kritik unterstellte zumeist, daß Gehlen auf dem Gebiet der Biologie wissenschaftlich vorgehe, auch wenn er dann deren Prinzipien in unzulässiger Weise auf die Gesellschaft ausdehne. Demgegenüber, auch gegenüber der Fassung [11] dieses Vorwurfs durch die Kritische Theorie, gilt es herauszuarbeiten, daß Gehlens Anthropologie trotz ihres empirisch-biologischen Anspruchs in biologischer Hinsicht *genauso unwissenschaftlich* ist wie in gesellschaftlicher. Wer keinen wissenschaftlichen Begriff der Naturdialektik und der Abfolge der Gesellschaftsformationen hat, kann den Biologismus Gehlens nicht zureichend kritisieren.

Die *Kritische Theorie* hat sich von allen philosophischen Strömungen am ausführlichsten und „kritischsten“ mit Gehlen befaßt. Ihre Kritik setzte vor allem beim Soziologen und Institutionstheoretiker Gehlen an. Von dem „irgendwie“ faschistischen Engagement Gehlens wußte man, doch machte man die Unterscheidung zwischen dem *politischen* Konservativen und dem *philosophisch* ernstzunehmenden Anthropologen; die wichtige Differenz, die hier in der

⁵ Vgl. Sève 406.

⁶ Hagemann-White 216, 7.

⁷ Ebd. und Hargasser 218.

⁸ Hansen 217.

⁹ Dullaart 200.

¹⁰ Vgl. 62; Gehlens wichtigster Schüler Schelsky hat dessen Konzepte institutionell und inhaltlich in der Soziologie popularisiert.

¹¹ V. a. durch 72; hier entwickelte Gehlen die dann weitverbreitete These von der „Kommentarbedürftigkeit der modernen Kunst“.

¹² Sein Hauptwerk „Der Mensch“ erschien 1974 in 10., „Anthropologische Forschung“ 1977 in 13. und „Die Seele im technischen Zeitalter“ 1976 in 15. Aufl.

¹³ 117; die Ausgabe ist auf 10 Bände geplant und soll etwa 1985 abgeschlossen sein, sie wird von der F. Thyssen-Stiftung gefördert. Die inzwischen erschienenen Bände 1 und 7 konnten für die vorliegende Studie praktisch nicht mehr berücksichtigt werden.

¹⁴ Die Argumente, Begründungen und bibliographischen Hinweise im einzelnen dazu werden, wie für die im folgenden skizzierten Positionen, nicht hier in der Einleitung aufgeführt, sie finden sich im Laufe der Untersuchung an verschiedenen Stellen.

Tat vorliegt, wurde aber als absolute Trennung und nicht als Zusammenhang gesehen. Im Endeffekt ließen sich die Vertreter der Kritischen Theorie von Gehlen *philosophisch* fangen. Sie negierten nur „kritisch“, was Gehlen „positiv“ als Entfremdungssituation moderner Gesellschaften analysiert hatte; das schließliche Einschwenken Habermas' auf die Anthropologie Gehlens war dann kein qualitativ neuer Schritt mehr. Im Zusammenhang damit griff schließlich auch die politische Kritik zu kurz: Der spezifische Zusammenhang von Faschismus und Konservatismus geriet aus dem Blick oder blieb spekulativ; zur Aufklärung von Gehlens „vielflüsterter national-sozialistischer Vergangenheit“¹⁵ hat sie nichts beigetragen; eine differenzierte und dokumentarisch belegte Untersuchung der Betätigung Gehlens innerhalb der faschistischen, akademischen und monopolkapitalistischen Wissenschaftspolitik (NSDAP, Amt Rosenberg, Heerespsychologie, Deutsche Philosophische Gesellschaft, Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände usw.) war deshalb ein offengebliebenes Erfordernis.¹⁶

Hatte die Auseinandersetzung um Gehlens nach 1945 ausformulierte Institutionentheorie bis Mitte der 60er Jahre in Rezeption wie Kritik weithin das Bild bestimmt, so kommt danach zögernd in den Blick, daß bei Gehlen das Jahr 1945 keine absolute Zäsur bedeutet, sondern eine *Kontinuität idealistischen Philosophierens* bis in die 30er Jahre zurück besteht.¹⁷ So sehr diese Feststellung in allgemeiner Weise zutrifft und die soziologische Fixierung auf die Institutionentheorie aufbricht, so wurde dabei doch ziemlich generell übersehen, daß der Weg Gehlens *innerhalb* der idealistischen Kontinuität ein sehr diskontinuierlicher Weg gewesen war: von der existentialismusenahen Phänomenologie zur metaphysischen Dialektik in der Nachfolge Fichtes, von da [12] zum Pragmatismus verschiedener Schattierungen. Diese so verschiedenartig sich präsentierenden Erscheinungsformen des Idealismus nun einerseits konkret historisch mit den politischen Entwicklungen der Weimarer Republik, des Faschismus und der Bundesrepublik in Beziehung zu setzen und andererseits in ihrem gleichbleibenden philosophischen Kern zu erfassen, blieb damit eine noch offene Aufgabe. *Eine exemplarische National-Geschichte der idealistischen Philosophie im kapitalistischen Deutschland des 20. Jahrhunderts ist das hiermit nun vorgelegte, sicher unvollkommene Ergebnis.*

Die *marxistische Philosophie* schließlich hat sich mit Gehlen bisher nicht in zureichender Weise beschäftigt. Darin zeigt sich sicherlich auch, daß die Voraussetzungen für die Kritik der bürgerlichen Ideologie im allgemeinen und der philosophischen Anthropologie im besonderen von immanenten Problemen der marxistischen Philosophie selbst belastet waren und sind. Lukács' Kritik der bürgerlichen Ideologie der imperialistischen Epoche¹⁸ krankte einmal an der Überbetonung des Irrationalismus; damit war vor allem den rationaleren Formen bürgerlicher Wissenschaft und Philosophie – wozu Gehlen gehört – nicht adäquat beizukommen; zum anderen hatte Lukács, darin durchaus der Kritischen Theorie verwandt, selbst keinen Begriff von den Konstitutionsproblemen materialistischer Philosophie, sondern betrieb weitgehend bloße „historische Wissenschaft“ bzw. „Weltanschauungskritik“. Heises „Kritik der bürgerlichen Philosophie in Deutschland“¹⁹, obwohl die Auswüchse des Lukácsschen Konzepts weitgehend vermeidend, hat dessen Mängel nicht grundsätzlich überwinden können.

¹⁵ Schelsky 266.

¹⁶ Die im Rahmen der zeitlich und finanziell beschränkten Möglichkeiten eines Einzelnen erarbeiteten Ergebnisse werden hier vorgelegt; sie können nicht als erschöpfend gelten.

¹⁷ Als eine der ersten derartigen Untersuchungen, aber noch eingeschränkt auf den Nachweis des philosophisch-idealistischen Ursprungs der Institutionentheorie in den frühen Schriften Gehlens der 30er Jahre siehe das Buch des Gehlen-Schülers Jonas 227.

¹⁸ Lukács 339.

¹⁹ So lautet der Untertitel von Heise 390.

Auch bei der späteren marxistischen Kritik an der philosophischen Anthropologie wie an Gehlen ist das spezifisch Neue – die Differenz von philosophischer Anthropologie und Anthropologismus; das Verhältnis von Irrationalismus und Rationalismus, von Biologismus und Soziologismus; die Differenz von Konservatismus und Faschismus; die Gehlensche Philosophie als „Dritter Weg“ – oft nur unscharf erfaßt worden. Auch für diese Situation zutreffend hat Sève zu Recht kritisiert, „wie sehr übertriebene Politisierung der Probleme der wahrhaften, unverfälschten marxistischen Prinzipienfestigkeit schaden kann“.²⁰ Eine der (unbeabsichtigten) Folgen davon ist die Attraktivität des Gehlenschen „Dritten Weges“ für gewisse Autoren marxistischen Anspruchs.

Angesichts der verschiedenen hier skizzierten kritischen Ansätze zu Gehlen, die sowohl philosophische als auch politische Positionen repräsentieren, ist die nun vorgelegte ausführliche Kritik an Gehlen eine [13] doppelte Antwort, wenn auch weithin erst in Form der Kritik: erstens auf die Herausforderung materialistischer Philosophie heute in der Bundesrepublik Deutschland und zweitens auf die Herausforderung durch die von der Philosophie und Wissenschaft theoretisch zu erfassenden, letztlich nur praktisch zu lösenden Probleme selber. Der Verfasser begreift die Vorlage seiner Untersuchung nicht nur als einen Ausdruck der Tatsache, daß die Möglichkeiten, beiden Herausforderungen zu begegnen, heute günstiger sind als jemals in der Geschichte dieser Nation, sondern auch der Absicht, diesen Prozeß aus wissenschaftlicher und demokratischer Sicht weiter zu befördern. [15]

²⁰ Sève 407, 15.

I

Die Ausgangsproblematik der Gehlenschen Philosophie: Epochenkrise als Krise des absoluten Geistes und antibürgerlich-pragmatische Krisenüberwindung

1. Exposition: Die positive Theorie des Irrationalen und die Ambivalenz der Gewohnheit

Eine erste Exposition seiner Problemstellung, wenn auch noch im Rahmen einer vorgegebenen und bald wieder verlassenen Denkrichtung, des Neo-Vitalismus seines akademischen Lehrers Hans Driesch, gibt Gehlen in seiner Dissertation¹, wobei er in systematischer Hinsicht ganz auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie verbleibt und historische Zusammenhänge nur andeutet.

Von der Position der Phänomenologie und Lebensphilosophie aus – er verweist auf Husserl und N. Hartmann, insbesondere jedoch auf M. Scheler und Th. Litt, den zweiten Gutachter seiner Dissertation – sieht Gehlen die entscheidende Entwicklung der modernen Philosophie als krisenhafte Entwicklung, nämlich in der, wie er sagt, vom klassischen Idealismus begonnenen Einsicht in das *Werden* und die *subjektive* Seite der Begriffe; er hält die damit verbundenen Einsichten in die *Irrationalität* sowohl der Objekt- als auch der Subjektseite für die philosophisch wesentlichsten Einsichten im nachklassischen Denken.² Deshalb scheint ihm eine in sich schlüssige Theorie des Irrationalen nötig: „Eine Leistungskritik der logischen Erkenntnis hätte also, wenn sie gelingt, als Kehrseite eine positive *Theorie des Irrationalen*“.³

Während ihm für diesen Zweck die Erkenntnistheorie Kants und des deutschen Idealismus als gänzlich „verdorben“ erscheint, da sie eine radikale Trennung von Sinnlichkeit und Vernunft vornehme, sieht Gehlen die Lösung in der Richtung Schopenhauers, der versucht habe, „das Bewußtsein aus einem umfassenden Wirklichen abzuleiten, wobei es irgendwie diesem Wirklichen eingegliedert ist und in seinem Sinne funktioniert“.⁴ Ähnliche Möglichkeiten, die er systematisch weiterausführt, sieht er im vitalistisch-psychologistischen Ansatz Drieschs. Der Versuch, die Trennung von Sinnlichkeit und Denken auf diese Weise zu überwinden, führt Gehlen zur absoluten Unerkennbarkeit [16] der objektiven Natur und zur theoretischen Außerkraftsetzung der Kausalität: „Wäre Natur ein ruhendes Sein, so könnte sie immer noch ‚idealistisch‘ begriffen werden – aber die Tatsache des Werdens, d. h. der Eigengesetzlichkeit und spontanen Handlung *ohne* unser Zutun entrückt die Natur in rettungslose Erkenntnisferne ... Wir können höchstens allgemeinste und vage Schemata des Werdens entwerfen, deren nähere Ausfüllung uns völlig transzendent ist. Warum es *Kausalität* gäbe, womit und wie im näheren, kraft welcher ‚Vermögen‘ und Zustände gewirkt werde – diese eigentlich entscheidenden Fragen der Lehre vom Werden sind setzungshaft unlösbar“.⁵ Sieht es zwar z. T. so aus, als halte Gehlen Kausalität für möglich oder sogar für gegeben, spare aber nur die Frage danach als erkenntnismäßig unbeantwortbar aus, so führt die Folgerung aus diesem Erkenntniszustand doch schließlich zu dem Ergebnis, daß sich das Individuum, um leben zu können, so verhält, als gäbe es keine Kausalität.

Gleichzeitig entwickelt Gehlen in der Schrift „Reflexionen über Gewohnheit“ eine schon deutlich ins Lebenspraktische gewendete Anwendung seiner erkenntnistheoretischen Position. In der ohne jegliche historische Bestimmtheit definierten „Gewohnheit“ als dem Inbegriff

¹ 2.

² 2, 9.

³ 2, 13.

⁴ 2, 32.

⁵ 2, 34.

menschlich-gesellschaftlichen Verhaltens sieht Gehlen die lebensnotwendige, vor- bzw. nach-reflektive Einheit vom Denken und Handeln; als hochentwickeltes Beispiel solcher Gewohnheit beschreibt er in schöner Formulierung die „Leistungen der Jongleure und Akrobaten, die ... ihren Verstand gewissermaßen in ihre Glieder herabüben“.⁶ Die Gewohnheiten stellen die Aufhebung des Denkens ins „Leben“ dar und führen zu einer wiedergewonnenen, instinktähnlichen Sicherheit des Handelns.

Die Gewohnheit ist für Gehlen zugleich die Überwindung der Geschichte, die den Menschen nur von der Wirklichkeit abtrenne. Freilich bleibt die Gewohnheit ambivalent, denn sie muß im Fortgang des Lebens und Werdens notwendigerweise immer wieder durchbrochen werden, und zwar, so Gehlen in Berufung auf Friedrich Schlegel, durch „den gefährlichen Vorzug des Menschen“, die „Phantasie“.⁷

Hiermit sind Ausgangspositionen und Lösungsschritte angedeutet, die für die Gehlensche Philosophie konstitutiv bleiben, wenn auch späterhin noch mannigfachen Entwicklungen unterworfen. Feinfühlig aus der Krise des alten Idealismus und des Neukantianismus auf die Grundfrage der Philosophie stoßend (hier ausgedrückt als Problem der „Eigengesetzlichkeit der Natur“ gegenüber dem versagenden Denken), wendet er sich zugleich einem neuen idealistischen Ausweg zu: Ausgang von der Krise des „Geistes“ und seiner behaupteten ehemali- [17]gen absoluten Gewißheit, Aufhebung der Kausalität, Aufhebung der schmerzhaft empfundenen Entgegensetzung von Körper und Geist, von Denken und Handeln in der gedachten Ganzheit der Lebenssituation, das „Leben“ als das unerkennbare, irrational strukturierte Absolute, die antihistorische und instinktanaloge Bewältigung der Lebensprobleme, welche freilich in unaufhebbarer und unvermittelter Spannung zu ihrer ständigen Bedrohung durch die inhaltsleere und in ihrer Herkunft unerklärte „Phantasie“ verbleibt.

In der Einordnung der Phänomenologie und Lebensphilosophie Husserls, Hartmanns, Schellers und Litts als Analyse des nur „naiven Erlebens“⁸ deutet Gehlen schon an, daß und wie er über sie hinausgehen will. Die von ihm angestrebte „positive Theorie des Irrationalen“ zeigt die weltanschauliche Grundlegung bei Nietzsche und Schopenhauer, in Phänomenologie und Lebensphilosophie⁹ ebenso an wie den Versuch, mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit die Probleme als theoretisch „lösbar“ oder „unlösbar“ zu klassifizieren. In der Übernahme wichtiger vitalistischer Auffassungen seines Lehrers Driesch deutet sich die später weiterentwickelte biologistische Erneuerung des überlebten akademischen Idealismus an; zugleich äußert Gehlen schon hier seine spezifische Kritik: Drieschs Vitalismus ist ihm zu passivistisch und zu wenig geeignet, die historischen Probleme der Gegenwart zu erfassen.¹⁰

2. Erkenntnistheorie: Die pragmatische Wiedergewinnung der metaphysischen Gewißheit

Erster Versuch: Absolute Phänomenologie

Auch in Gehlens nächster größerer Arbeit ist die Erfahrung der Krise als Krise des Geistes der Ausgangspunkt der Philosophie: Dem modernen Menschen fehlt nach Gehlen die Erfah-

⁶ 3, 125.

⁷ 3, 139.

⁸ 2, 14.

⁹ Die direkte Berufung auf den Romantiker F. Schlegel, den gegenrevolutionären, antiaufklärerischen Verfasser der „Vorlesungen über die Philosophie des Lebens“ und einen der frühesten Ahnen eben der Lebensphilosophie im 20. Jahrhundert, sollte man in systematischer Hinsicht sicher nicht überbewerten, ist aber wohl schon mehr als nur ein atmosphärisches Indiz für Gehlens weltanschaulichen Ausgangspunkt; Novalis ist später für Gehlen einer der am häufigsten zitierten Autoren.

¹⁰ Ausführlich zum Verhältnis Driesch/Gehlen vgl. Samson 264, 23 ff. Samson überschätzt allerdings aufgrund seines abstrakten Teleologiebegriffs den Einfluß Drieschs auf Gehlen.

rung und Sicherheit „des Absoluten“. Der Grund der allgemeinen Unsicherheit liege in der „empirischen Handlung“, der der moderne Mensch sich, weil das „Absolute“ seine Motivationskraft für das Handeln verloren habe, in seinem Alltagsleben zugewandt habe: Die „empirische Handlung“ äußere sich in der nie vollendbaren Vielfalt der jeweiligen Zwecke, der täglichen Existenzvorsorge, dem endlosen Schwanken subjektiver Wünsche und in der Ausrichtung des eigenen Handelns an dem der anderen Menschen, die sich in der gleichen Ungewißheit befinden. Doch Gehlen will die Krise, hier konkreter als in der Dissertation mit Er-[18]scheinungen des Alltags, des individuellen Leidens und der modernen gesellschaftlichen Entwicklung verdeutlicht, nicht auf sich beruhen lassen. Das schmerzhaft reflektierende Beschreiben und das Verharren in der Sphäre der „empirischen Handlung“ soll in und durch Philosophie überwunden werden mit dem Ziel, in einen Zustand absoluten Seins und metaphysischer Gewißheit zurückzufinden. Dies kann nach Gehlen nur in der „transzendentalen Handlung“ geschehen.¹¹

Die Theorie der „transzendentalen Handlung“ geht vor nach der Methode „absoluter Phänomenologie“. Sie soll ohne jegliche Spekulation und Metaphysik auskommen und allein vom „Gegebenen“, vom „Leben“, vor allem von der „Lebenssituation“ ausgehen; die Phänomenologie wird zur expliziten und systematisch durchgeführten Methode, die „sich streng an das hält, was zweifelsfrei gegeben und zugänglich ist: den phänomenalen Inhalt der konkreten Lebenssituation“.¹² „Was übrigbleibt, ist eine Philosophie, die sich im Empirischen und jederzeit Gegebenen hält.“¹³ Hier ist schon der antimetaphysische und empiristische Anspruch der Gehlenschen Philosophie formuliert, wie er für seine spätere Anthropologie, Institutionentheorie und Ethik konstitutiv bleibt. Der idealistische Charakter dieser „empirischen“ Philosophie läßt sich aber später ebensowenig wie in „Wirklicher und unwirklicher Geist“ verleugnen, denn *der Inhalt der „Lebenssituation“ ist in seinem Kern ja das Verhältnis der Individuen zu einem – als abwesend erlebten – „Geistigen“*; der Inhalt der menschlichen Handlungen ist für Gehlen die Metaphysik, einmal, in der „empirischen Handlung“, als ihr Verlust, das andere Mal, in der „transzendentalen Handlung“, als ihre Rückeroberung.

Die transzendente Handlung besteht darin, das Ich zum vollständigen Akzeptieren der „gegebenen Lebenssituation“ und damit zum Verzicht auf all das zu bringen, was durch Wunsch, subjektivistischen Glückstrieb und Reflexion des Individuums über das Gegebene hinausgeht; indem man sich nun in der transzendentalen Handlung dem „Sein“ ohne jegliche Vorbehalte ganz „aussetzt“, ist man nach Gehlen einerseits endlich ganz man selbst, andererseits ist man dadurch, daß man „als zur Welt gehörig, das Negative aufgesucht und ausgehalten“ hat, bruchlos Teil des Seins geworden.¹⁴ Durch die transzendente Handlung wird für Gehlen das individuelle und seiner selbst gewisse Bewußtsein cartesisch-neuzeitlichen Verständnisses aufgehoben; er spricht sich dafür aus, den traditionellen „Begriff des individuellen Bewußtseins fallen zu lassen. ... Nur in der Willkür vermochten wir Subjektives im strengen Sinne aufzufinden ... also gibt es kein subjektives Bewußtsein von objektiven Gegenständen“.¹⁵

[19] Die Auffassung des Individuums bei Gehlen ist zwar wiederum idealistisch und bürgerlich, aber durch diese Charakterisierung nicht erschöpft; gegenüber seinem Hauptgegner Descartes und dem klassischen Idealismus faßt Gehlen das Individuum nicht nur ebenso als individualistisch und bewußtseinsmäßig bestimmt, sondern darüber hinaus als nur willkürlich

¹¹ 6.

¹² 6, 4.

¹³ 6, IX.

¹⁴ 6, 231.

¹⁵ 6, 180 f.

und nur unvernünftig; das *individuelle* Bewußtsein verlöscht undialektisch im *Überindividuellen*, das individuelle *Bewußtsein* verlöscht undialektisch im überindividuellen *Sein*; die *Lösung der Probleme des bürgerlichen Individuums ist für Gehlen nur in der vollständigen Vernichtung des bürgerlichen Individuums denkbar*. Er vernichtet es, nachdem er es zur äußersten Konsequenz seiner Voraussetzungen getrieben hat: Vom Idealismus der Vernunft zum Idealismus des Irrationalen, vom egoistischen Individualismus zum zerstörerischen Individualismus. Doch handelt es sich dabei nicht einfach um eine andere Ansicht des gleichen, sondern eines historisch schon veränderten Problems: Wie noch näher zu erörtern bleibt, *geht es im Gewande der Auseinandersetzung um die Möglichkeit des bürgerlichen Individuums in Wirklichkeit um die Möglichkeiten des inzwischen historisch neu herangereiften gesellschaftlichen Subjekts, des Lohnabhängigen, und um das Verhältnis des bürgerlichen Subjekts zu ihm*.

Die „transzendente Handlung“ Gehlens ist eine im Kern geistige Tätigkeit, auch wenn sie sich durch die Einheit von Materiellem und Geistigem auszeichnen soll. Mit Schopenhauer definiert er den Grundbegriff der Phänomenologie, die „Situation“, als erfüllte, gegenwärtige, Subjekt und Objekt umfassende „*Erlebniswelt*“¹⁶. Das „empirische“ Sein wird ins „absolute“ Sein durch die alleinige Aktion des Bewußtseins bzw. des Erlebnisses transformiert.

Gehlen läßt die so definierte Tätigkeit auch die entscheidende Voraussetzung von Realität überhaupt sein: „So bestätigt sich die tiefe Einsicht des Idealismus, daß im Begriff der Produktion allein die Aufhebung des Erkenntniszweifels möglich sei. Das Mittel dazu ist die Handlung, deren Gegenstand an ihrer Fraglosigkeit und Realität teilnimmt: wir müssen die Realität bewirken, um sie wiederzufinden“¹⁷, oder noch präziser: „Die Bedingung der Realität ist die Handlung (Fichtes wahre Entdeckung)“¹⁸. Die Handlung, und zwar die *geistige Handlung*, wird auf diese Weise zur wesentlichen Konstitutionsvoraussetzung von Realität überhaupt. Der Begriff der Produktion wird damit nicht nur idealistisch interpretiert, sondern – im Unterschied zu Fichte – verliert er bei Gehlen den Charakter der Arbeit, der inhaltlich-historischen Bestimmtheit und des Dialektischen.

[20] Sicherlich hatte Kant, auf den Gehlen sich in erkenntnistheoretischer Hinsicht sehr häufig bezieht, in anscheinend ähnlicher Weise formuliert, daß man „nur so viel vollständig einsieht, als man nach Begriffen selbst machen“ kann¹⁹, aber der entscheidende Unterschied wird von Gehlen verwischt. Während Kant auch nach dem „Erkenntniszweifel“ weiterhin darauf besteht, die Wirklichkeit zu erkennen, und zwar mit Begriffen – wenn auch unter Verzicht auf die Erkenntnis der „Wirklichkeit an sich“ – so kann Gehlen den „Erkenntniszweifel“ nur durch die Abschaffung der Kategorie der Erkenntnis und der objektiven Wirklichkeit überwinden. Es ist zutreffend festgestellt worden, daß es sich hier um eine verzerrte Sicht des klassischen Idealismus handelt, und Gehlen schon hier dem vulgären Pragmatismus etwa Nietzsches, Paretos oder Sorels nach der Formel „Wir verstehen nur, was wir zugleich machen können“ nahesteht.²⁰

Das Ziel der menschlichen Tätigkeit ist für Gehlen geradezu die Überwindung der Materialität der Wirklichkeit: „Dann also erleben wir die schwer beschreibbare Erfahrung der Aktualität ohne Rest, ohne inneren und daher *ohne äußeren Widerstand*, also ein *Aufhören der Materialität der Dinge*.“²¹ In ihrer letzten Konsequenz führt für Gehlen deshalb die transzendenta-

¹⁶ 6, 141, Unt. Vf.

¹⁷ 6, 210.

¹⁸ 6, 116.

¹⁹ Kant 313 Bd. V, 462.

²⁰ Böhler 197, 253 f.

²¹ 6, 176.

le Handlung zum absoluten Stillstand, zum Ende jeder Bewegung, zur Nach-Geschichte, da „das Sein in seinem höchsten Begriffe nichts mehr tut, aber das Tun ganz voraussetzt und in sich enthält“.²² Die transzendente Handlung führt damit nicht zu einem neuen, materiellen Produkt, sondern nur zur Bestätigung und Wiederholung des schon vorhandenen Bewußtseins, führt zur Nicht-Geschichte, zur Aufhebung des arbeitenden Subjekts und der produktiven Tätigkeit. Das idealistisch verstandene bürgerliche Subjekt in der klassischen bürgerlichen Philosophie und bei Fichte ist damit nicht nur mehr egoistisch, sondern verliert *jede* konkrete gesellschaftliche und materielle Beziehung zur Wirklichkeit und wird zum (scheinbar) *allmächtigen* Gestalter der Wirklichkeit; doch die unhistorische Allmacht ist nur das Spiegelbild der historischen Ohnmacht:

Den Höhepunkt seiner Verbindung von Pragmatismus der Methode und Wahrheitslosigkeit des Inhalts demonstriert Gehlen, wenn er auf der Suche nach der neuen Gewißheit zu den einfachsten metaphysischen Grundbegriffen zurückkehrt: „Im *Begriffe der Freiheit* erhebt man sich aus der Lähmung, daß man nichts tun könne, in dem der *Unsterblichkeit* aus der Angst vor der Unüberwindlichkeit des Negativen, dessen unendlicher Umfang sich im Tode zu integrieren scheint, und der *Begriff Gottes* widerlegt immerhin die Traumansicht der Welt, das [21] durchdringende Gefühl der Unwirklichkeit der Existenz“.²³ Damit ist Gehlen zu den traditionellen metaphysischen Grundbegriffen, einschließlich dem Gottes, zurückgekehrt, freilich ohne jegliche in klassisch metaphysischen oder theologischen Systemen übliche „Beweisführung“, sondern nur im formallogischen Abschluß der funktionalistischen Absicherung metaphysischer Gewißheit, etwa nach dem Motto: Wenn es Gott nicht gibt, dann erfinde ich ihn, und so ziehe ich mich wie Münchhausen aus dem metaphysischen Sumpf, den ich selbst angelegt habe. *Der antimetaphysische Anspruch mündet also nicht nur in das Ergebnis der Zerstörung der alten Metaphysik, sondern auch in die Etablierung einer neuen Metaphysik.*

Auch in historischer Betrachtung wird die spekulative Vorgehensweise Gehlens deutlich. Er suggeriert, als sei der von ihm angenommene Zustand metaphysischer Gewißheit sozusagen von Ewigkeit her bis zum Beginn der Neuzeit der einzig mögliche gewesen. Gehlen setzt nicht nur fälschlich die Ideologie und ihren Anspruch mit der Wirklichkeit identisch; die das ganze Mittelalter durchziehenden Klassenkämpfe, die zudem wesentlich in der Form theologischer Häresien (Hussiten, Albigenser usw.) ausgefochten wurden, sind ein Zeugnis gerade dafür, daß die von Gehlen behauptete metaphysische fraglose Gewißheit, die das ganze „Sein“ durchzogen und handlungsorientierend für die Menschen gewesen sein soll, so gar nicht bestanden hat.²⁴ Ironischerweise wird Gehlen selbst im Zusammenhang einer seiner nächsten Wandlungen – die freilich den ideologischen Kern seiner hier eingenommenen Position keineswegs in Frage stellt – gerade auf die das Christentum seit Beginn der Zeitrechnung durchziehenden Häresien zurückkommen, um seine neue Auffassung von der höherwertigen Religiosität der Häretiker – also gerade nicht der herrschenden Metaphysik und Religionsauffassung – zu stützen.²⁵

Die Nähe der Gehlenschen Philosophie dieses Zeitraums zum Existentialismus Heideggerscher Prägung ist unverkennbar. Gehlen selbst schrieb 1931: „Dies Buch (gemeint ist ‚Wirklicher und unwirklicher Geist‘; WR) wurde geschrieben, ehe ich Heideggers Werk ‚Sein und Zeit‘, das in mancher Beziehung ähnliche Gedanken durchführt, kennenlernte“.²⁶ Die inhaltsleere, irrationale Entschlossenheit des Ich in der geschichtlich ziel- und sinnlosen „Lebenssi-

²² 6, 116.

²³ 6, 220, Unt. Vf.

²⁴ Vgl. Engels MEW 7, 344 ff.

²⁵ Vgl. Kap. II. 1 und II. 2.

²⁶ 6, 84 Anm. 59.

tuation“; die phänomenologische Methode; die Welt als tautologisches Sein; die antidialektisch-abstrakte Krisenlösung (Heideggers Umschlag von der Seinsvergessenheit in die Seinsnähe) durch Akzeptieren des Seins, „so wie es ist“; die Unerkennbarkeit der objektiven Wirklichkeit; der Ausgang von der Alltäglichkeit; das cartesisch-rationale Berechenbare als [22] niedrigere Seinsart; der antimetaphysische Anspruch und die Konstruktion einer modernen, neuen Metaphysik; die katastrophische Negation des bürgerlich-aufklärerischen Subjekts, ja schließlich auch die verborgene, neugefaßte Katholizität: hier ließen sich enge Beziehungen zwischen Gehlen und Heidegger herstellen.²⁷ Der im Vergleich zu Heidegger kurzschlüssigere Aktivismus Gehlens ließ ihn jedoch bald einen anderen Weg einschlagen.

Zweiter Versuch: Idealistische Dialektik

Gehlen hat nachträglich seine Schrift „Wirklicher und unwirklicher Geist“ so beurteilt: „Man würde heute (Gehlen schreibt dies 1965, WR) der Denkart und dem Pathos nach dieses Buch wohl als ‚existentialistisch‘ bezeichnen, obwohl der Verfasser sich selbst nicht so verstand. Jedenfalls räumte er diese Stellung sofort, als ihm klar wurde, wie leicht es war, sie zu beziehen und zu verteidigen: gegen die rückhaltlose Selbstdarstellung gibt es keine Argumente. Immerhin wurde ihm klar, er habe auch zu dem, was gerade als Existenzphilosophie im Entstehen war, die Brücken abubrechen“.²⁸

Dies führte Gehlen, der nun nach „strengerem Denken“ suchte²⁹, nach eigener Aussage zu einem neuen Ansatz; er fand ihn im Aufbau der „dialektischen“ und „transzendental-idealische(n) Denkmethode“ des klassischen Idealismus³⁰, insbesondere bei Fichte.

Die Existenzphilosophie wird sein expliziter Hauptgegner; gegen Jaspers polemisiert er, jener verharre in der „Problematik der Existenz“ und warte im Denken nur auf „den Moment der Transzendenz“.³¹ Aus Jaspers’ philosophischer Reflexion spreche zwar „mit absoluter Ehrlichkeit“ die „Ratlosigkeit des modernen Geistes“, aber erst die „Grundthese alles Idealismus“ von Kant über Hegel und Fichte bis Husserl, nämlich „daß es ein nicht mehr reflektierendes, sondern zugleich freies und notwendiges, also *produktives* Denken gäbe“³², führe über die Jasperssche Zentralkategorie der „Erfüllung“ hinaus zur wichtigeren der „Handlung“.³³ Ersichtlich führt hier Gehlen seinen schon früher entwickelten Begriff der „transzendentalen Handlung“ in ihren wesentlichen Bestimmungen fort.

Auch in der „Theorie der Willensfreiheit“, dem Hauptwerk dieser Phase der Gehlenschen Idealismus- und Fichte-Rezeption, kommt er zu dem Ergebnis, daß die entscheidenden Probleme, insbesondere das der Freiheit, in der einfachen Reflexion nicht zu lösen seien.³⁴ In den niederen, unwirklichen Formen der Freiheit wird der Mensch – wie Gehlen im Anschluß an Fichte formuliert – immer noch von seinem „Triebhang“ bestimmt. Erst in der „Reflexion der Reflexion“ oder [23] der „doppelten Reflexion“, also in der Einbeziehung der Vorbedingung und Realität des reflektierenden und *damit schon immer handelnden* Bewußtseins kann die „echte Freiheit“ erreicht werden; in ihr streift das Denken alle bestimmten Bestimmungen ab und wird inhaltsloser, metaphysisch gewisser Zustand.

²⁷ Röhr 259, 51 ff.; Brede 198, 80 f. Zur materialistischen Kritik an Heidegger vgl. Beyer 276, 55 ff. Zur Analyse von Heideggers „Sein und Zeit“ nach ähnlichen Gesichtspunkten wie in der vorliegenden Untersuchung zu Gehlen vgl. Gudopp 388.

²⁸ 89, 7 f.

²⁹ 89, 8.

³⁰ 89, 340.

³¹ 8, 33.

³² 8, 37.

³³ 8, 33.

³⁴ 89, 233.

Reflexion der Reflexion ist für Gehlen Akzeptieren des Seins, so wie es ist (einschließlich des Bösen und Destruktiven), und dies ist notwendigerweise verbunden mit dem Aufgeben jeder persönlichen Freiheit. Die höchste Vollzugsform der Freiheit ist das „Bejahen *alles* Geschehenden“, wobei das Geschehende auch das Notwendige sei.³⁵ Wie bei der „transzendentalen Handlung“ in „Wirklicher und unwirklicher Geist“ hat sich nach der „doppelten Reflexion“ an der Wirklichkeit nicht das Geringste geändert, aber sie soll dennoch in ihrem Wesen transformiert sein aus der „Problematik der Existenz“ in metaphysisch fraglose Gewißheit: Es „unterscheidet sich die metaphysische Welt von der empirischen gar nicht in irgendeiner inhaltlichen Bestimmung, sondern nur durch die Weise ihres Genommenwerdens“. ³⁶ Das wesentlichste Ergebnis der neuen „dialektischen“ Methode Gehlens ist demnach die vollständige und vollständig undialektische Aufhebung jeder Differenz zwischen Denken und Sein, zwischen Bewußtsein und Realität. Die illusionäre Allmacht des Gehlenschen bürgerlichen Individuums erweist diese nur in der vollständigen, ohnmächtigen Wiederholung des schon „Gegebenen“. Paradoxerweise, wenn man vom Anspruch und dem Wesen der Dialektik ausgeht, ist bei Gehlen das Ergebnis der dialektischen Methode die undialektische Aufhebung der Dialektik; vom Agnostizismus Gehlens her ist das Ergebnis freilich konsequent, erstaunlich und lehrreich ist nur, wessen sich der Irrationalismus in seinem epochal höchsten Stadium auch bedient – jedenfalls zeitweise.

Im Versuch, jenseits der Subjekt-Objekt-Dialektik eine gegenüber dieser Beziehung neutrale Kategorie der Handlung aufzubauen, stellt sich Gehlen unweigerlich auf identitätsphilosophische Prämissen, mit der Folge, daß er im Grunde keinen Begriff der auch außerhalb der menschlichen Handlung und Tätigkeit existierenden (und sich entwickelnden) Natur hat.³⁷ Natur und Gesellschaft sind dem Gehlenschen Individuum im Wesen nur Fremdes, Widerstand der Handlung, Stoff, der vom nicht erkennenden Bewußtsein und Denken gemodelt wird.

Um über die Unmittelbarkeit des bloßen Existierens hinauszugelangen, muß das Subjekt das Absolute als nur mittelbare Voraussetzung seiner Existenz akzeptieren. Diese Voraussetzung faßt Gehlen konsequenter als vorher noch als „Gott“, dessen Gewißheit allerdings genauso wie in „Wirklicher und unwirklicher Geist“ wieder nur als formallogische Notwendigkeit in transzendentalphilosophischer Dialektik erschlossen wird, ohne um den Wahrheitsgehalt des Begriffes auch nur die geringste Sorge zu tragen. Er spricht in diesem Zusammenhang ausdrücklich von „Aneignung meines Wesens“: „Nur im Gottesbegriff, nur indem man das Sein sich voraussetzt, findet man das eigene Wesen“. ³⁸ Die von Gehlen schon in der „transzendentalen Handlung“ begründete notwendige Vernichtung der schlechten modernen Subjektivität und Individualität wird hier mit gleichen Begründungen und Wertungen, aber systematischer im „Gottesbewußtsein“ vollzogen.

Schließlich faßt Gehlen die Handlung nun zum göttlichen Schöpfungsakt analog auf; auch dies ist nicht grundsätzlich neu: „Es ist bemerkenswert, daß, da wir Gott *vor* der Schöpfung schlechterdings nicht vorstellen können, im Begriff derselben eigentlich nur ‚Handlung‘ gedacht wird, die, wie wir ... sahen, das auffälligste und deutlichste Phänomen der Indirektheit der Wirklichkeit ist. Zugleich kann man an diesem Begriff die notwendige Struktur eines religionsphilosophischen Begriffes aufzeigen: In einem solchen Begriffe nämlich müssen erscheinen eine subjektive, eine objektive und eine wiederholende Seite. Im Begriff der Schöp-

³⁵ 89, 215.

³⁶ 89, 237.

³⁷ Auf die identitätsphilosophischen Prämissen des Gehlenschen Denkens in „Theorie der Willensfreiheit“ wie der späteren Anthropologie hat insbesondere Anacker hingewiesen; vgl. Anacker 194, 35 f.

³⁸ 89, 235.

fung ist das in der Tat zusammengedacht“.³⁹ *Diese religionsphilosophische idealistische Fassung des Gehlenschen Handlungsbegriffs gilt es festzuhalten, da er in dieser aus Fichte erschlossenen Form auch dem ganzen anthropologischen System zugrundeliegt.*

Hier findet in eindrucklicher Weise aus den Schwierigkeiten der an ihr Ende gekommenen idealistischen Philosophie deren „Theologisierung“⁴⁰ statt – und gerade bei einem Denker, der den wissenschaftlichen und anti-metaphysischen Charakter seiner Methode als expliziten Anspruch erhebt. Gehlens Erkenntnistheorie richtet sich – diesmal freilich in „dialektischer“ Mimikry – im Kern gegen die dialektische Wirklichkeitserkenntnis, vor allem gegen die Kategorien der *Kausalität* und des *Gesetzes*, die nicht nur Zentralkategorien des historisch-dialektischen Materialismus, sondern seit Kant schon solche der klassischen bürgerlichen Philosophie sind. „Die *Gesetze* aus der Wirklichkeit hinauszujagen bedeutet in Wirklichkeit nur, *die Gesetze der Religion durchschmuggeln zu wollen*“.⁴¹

Die Apologie von Religion und Metaphysik wird nun deutlicher als früher bei Gehlen lebenspraktisch gewendet. Die Religion wird als selbstverständlicher Teil des alltäglichen Lebens aufgefaßt. Gehlen [25] schöpft nun im rituellen Formenschatz der Kirche die lebenspraktischen Hilfsmittel. Insbesondere in den institutionell und sinnlich ausgeprägteren Riten der katholischen Kirche findet er sie. Es sind insbesondere die rituellen Formen, die eine „Wiederholung Gottes im Menschen“ ermöglichen: imitatio Christi, Nachfolge überhaupt, Wiedergeburt, Demut, Sakramente, insbesondere die Wiederholungsfeier des Abendmahls usw.⁴²

Der *Katholizismus* ist Gehlen weitaus sympathischer, während er den „Protestantismus“ sehr skeptisch beurteilt, da dieser eine abstrakte Innerlichkeit ohne wiederholende Symbole befürworte.⁴³ Hier wird als rituell vollzogene religiöse Symbolhandlung die Grundstruktur und höchste Form jener „Handlung“ beschrieben, die Gehlen als einzig mögliche Weise betrachtet, um die in der Moderne verlorene Einheit und Verbindung von Geist und Leben, von Bewußtsein und Körper, von Subjekt und Objekt, von Philosophie und Politik wiederzugewinnen. Religion und katholisches Christentum werden damit in ihrer traditionellsten, konservativsten und ausgeprägtesten rituellen Form zum praktischen Lebenserfordernis gerade für die Mitglieder des „modernen, wissenschaftlichen Zeitalters“: anders können sie nach Gehlen ihre Natur nicht aneignen. *Diese zentrale These Gehlens wird auch für die systematische Anthropologie, Institutionen- und Geschichtsphilosophie wichtig bleiben.*

Gehlens Wendung zur Religion, zu Gott, zur Theologie und zur Katholizität ist nicht das Ergebnis persönlicher Religiosität⁴⁴, sondern – ebenso wie die Verwendung „dialektischer“ und idealistischer Schemata – seines weiterentwickelten Pragmatismus. Wie Gehlen in seiner Dissertation noch M. Scheler kritisiert hatte, weil dieser Gott als Erkenntnisvoraussetzung annahm⁴⁵, so setzt er nun selbst Gott als notwendige Voraussetzung der menschlichen Erkenntnis und Freiheit, der menschlichen Wesensaneignung und des wissenschaftlichen Philosophierens.

Die entscheidende Leistung des klassischen Idealismus, an die Gehlen systematischer als vorher nun anknüpft, sieht er gerade darin, daß er „einen Weg des reinen Denkens zur Religion“ zeigt⁴⁶: nach diesem Prinzip sucht er sich beim späten Schelling⁴⁷, bei Leibnizens Theo-

³⁹ 89, 230.

⁴⁰ Heise 390, 9 ff. und 76 ff.

⁴¹ Lenin LW 20, 198.

⁴² 89, 231 f.

⁴³ 89, 233; vgl. Kap. III. 5.

⁴⁴ Hagemann-White 216, 87.

⁴⁵ 2, 33.

⁴⁶ 10 in 89, 27.

dizee⁴⁸, bei Schopenhauer, ja selbst bei dem ansonsten heftig bekämpften Existenzphilosophen Kierkegaard⁴⁹ Schützenhilfe; Hegel und Kant werden als idealistische Formalisten vereinnahmt, jeglicher bei ihnen enthaltene historische Gehalt, die Dialektik und die Vernunftgemäßheit des Handelns aus der Gehlenschen logisch-mystischen Spekulation verbannt.

[26] Hagemann-White gibt eine ausführliche Darstellung von Stellen formaler Übereinstimmung mit Hegel, wo Gehlen jede Vorstellung des inhaltlich Vernünftigen außer Acht läßt.⁵⁰ In der differenzlosen Identifikation von „Gegebenem“ und Notwendigem, von objektivem und subjektivem Recht ist Gehlen ein ausgesprochener Rechtshegelianer im Sinne des konservativen, antidialektischen Hegelianismus seiner Zeit.⁵¹

Auch Leibniz wird zu Unrecht von Gehlen in Beschlag genommen. Leibnizens Metaphysik-Begriff setzt die naturwissenschaftlich erschließbaren Zusammenhänge nicht außer Kraft, sondern versucht, die „Kraft“ zu erschließen, die in der naturwissenschaftlichen Analyse der Dinge nicht erfaßbar ist, aber sie dennoch bewegt – wobei zu beachten ist, daß Leibniz vom naturwissenschaftlichen Stand seiner Zeit, d. h. von der Mechanik, ausgeht.⁵² Während Leibniz die Metaphysik als zeitgemäßes Mittel dazu dient, über die zu enge mechanizistische Naturerklärung hinauszugehen, hebt Gehlen metaphysisch die „eigentliche“ Seinsdimension über die Natur hinaus; während Leibniz ohne hochentwickeltes dialektisches Instrumentarium im philosophischen Kern dennoch „offen für dialektische Zusammenhänge“ ist⁵³, überspringt Gehlen im dialektischen Gewande anti- und undialektisch jegliche materielle Vermittlung von Natur und Totalität. Bei Leibniz trägt die Metaphysik zu einem höheren Grad adäquater Erkenntnis der Wirklichkeit bei, bei Gehlen verhindert sie sie.

Der Angriff gegen den Existentialismus ist keineswegs so total, wie Gehlen suggeriert. Gehlen attackiert fast ausschließlich Jaspers, der – im Vergleich zu Heidegger – in philosophisch-kategorialer Hinsicht sicherlich weit weniger qualifiziert ist, der die klassische Tradition nicht ganz so radikal zerstört und der in politischer Hinsicht einige Reste von Liberalität sich bewahrt hat. Die wenn auch gewandelte Nähe zu Heidegger, die im vorigen Abschnitt analysiert wurde, bestätigt sich hier: Heidegger wird nirgends substantiell angegriffen.⁵⁴ *Es geht also keineswegs bei Gehlen gegen „den“ Existentialismus, sondern gegen dessen bürgerlich-liberale Restbestände.*

Auch gegenüber seinem Hauptzeugen Fichte bleibt Gehlen im Unrecht. Sicherlich kann er an den „Verstiegenheiten“ der Fichteschen Wissenschaftslehre⁵⁵ in formaler Hinsicht anknüpfen. Fichte postuliert hier, das individuelle Ich habe sich vollständig zu vergessen, wenn es als Bewußtsein und Tathandlung durch Setzen und Entgegensetzen sich selbst konstituiert und in der intellektuellen Anschauung schließlich von allen bestimmten historischen und gesellschaftlichen Objekten absehe. Fichte setzt als notwendiges Nicht-Ich die konkrete historisch-bewußtseinsmäßige Bewegung seiner Epoche unter bürgerlich-revolutionärem Blickwinkel, Gehlen setzt als vermittelndes Nicht-Ich und Absolutes die vollständig enthistorisierte Religion und Meta-

⁴⁷ 89, 207 und 109.

⁴⁸ 89, 216, 218 f. und 238.

⁴⁹ 89, 224.

⁵⁰ Hagemann-White 216, 72 ff.

⁵¹ Vgl. Beyer 277, 124 ff. und Lukács 399 Bd. 3, 7 ff.

⁵² Buhr 281, 52.

⁵³ Ebd., 53.

⁵⁴ Auch später bleibt das Verhältnis Gehlens zu Heidegger von den genannten Kriterien bestimmt; nur in der Rezension eines Buches von W. Grebe deutet Gehlen das Ungenügen der Heideggerschen Existenzphilosophie gegenüber der Kategorie des Handelns an, verweist aber auf die „große Vielschichtigkeit der Lehren Heideggers“, der die Kritik Grebes nicht beikomme, vgl. 36; eine Polemik wie gegen Jaspers unterbleibt; vgl. Kap. I. 2.

⁵⁵ Buhr 281, 231 ff.

physik. Sieht Gehlen mit Fichte die Bestimmung des Menschen im Handeln, in der Realisierung, so nimmt dies doch bei beiden Philosophen ganz unterschiedliche Wege: Der Bereich des Handelns und der Realisierung ist für Fichte „immer das Nicht-Ich, der *konkrete* Fall, das *bestimmte* Objekt, in der Sprache des Systems: die Bereiche des ‚Naturrechts‘ und der ‚Sittenlehre‘“⁵⁶; für Gehlen dagegen ist der Bereich des eigentlichen Handelns und der Realisierung die Nach-Geschichte, die inhalts- und bewegungslose Metaphysik. Auch für Fichte ist die Erklärung und Aufhebung des Gegensatzes von Notwendigkeit und Freiheit das „Hauptproblem seiner philosophischen Bemühungen“ und er löst ihn – formal ebenso wie sein „Nachfolger“ Gehlen – „unter der Voraussetzung der Notwendigkeit“⁵⁷; doch der Unterschied ist fundamental: Notwendigkeit ist für Fichte die universale Geschichte der Freiheit, für Gehlen ist Notwendigkeit die geschichtslose Zufälligkeit, die Totalität des erlebten Augenblicks im Prozeß des Freiheitszerfalls.

Das bindungslose Individuum Fichtes schöpft seine Substanz in der Konfrontation mit feudaler Gesellschaft und religiös-metaphysischem Aberglauben – während Gehlens bindungsloses Individuum gerade durch die gegenläufige Bewegung ihre Substanz gewinnt, nämlich zurück zur reflexionslosen Bindung an Religion und Metaphysik, und dies, obwohl sie nicht einmal mehr geglaubt, sondern nur noch gebraucht werden. Das bindungslose Individuum Fichtes hatte den Anspruch, vernünftig zu sein und stellte deshalb die vordemokratischen und vorbürgerlichen Autoritäten in Frage⁵⁸, Gehlens Individuum dagegen gibt seine bürgerliche Vernunft auf und unterwirft sich den als letzte Rettung „rational“ erschlossenen mittelalterlichen Autoritäten.

Daß die in „Theorie der Willensfreiheit“ von Gehlen angewandte „Dialektik“ nur eine aufgesetzte und ohne Schaden später abgestreifte Form seines pragmatischen Denkens darstellte, erhellt auch aus einer Selbstkritik Gehlens, der 1963 schreibt: „Es war gerade dieser Perfektionismus, die Eleganz der dialektischen Methode, ... die mich veranlaßte, sie liegenzulassen, nachdem ich sie selbst (Theorie der Willensfreiheit, 1933) gehandhabt hatte“.⁵⁹ Wie zu untersuchen bleibt, ist er danach auf dem Wege pragmatisch-positivistischer Erkenntnistheorie weitergegangen, und zwar in Fortführung der bis jetzt erreichten Position. Der windungsreiche Weg von phänomenologisch-empirischer zu dialektisch-idealistischer und danach zu explizit pragmatischer Methode zeigt Gehlens unbedingten Willen, ein geeignetes be- [28]griffliches Instrumentarium für die angestrebte wissenschaftliche Theorie des Irrationalen zu schaffen; wie im Politischen, ist er in der Wahl der Mittel auch in der Erkenntnistheorie nicht kleinlich, und ausschließlich vom Hauptkriterium des „Erfolgs“ bestimmt.

3. Das metaphysisch gewisse Sein als Wesen des Menschen und seine faschismusnahe Konkretisierung

Nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch historisch geht Gehlen von der Erfahrung der Krise aus. Was hat nun in seinen Augen zur „Unwirklichkeit des Geistes“ als dem Merkmal der epochalen Krise und der grundlegenden Problematik aller Gesellschaftsmitglieder geführt? Es ist der Gesamtkomplex des rationalistischen, aufklärerischen und humanistischen „Geistes“. Wissenschaftliche Erkenntnis, vorausplanendes Handeln, technische Umgestaltung und Beherrschung der Natur gehören zu diesem Komplex ebenso wie die philosophischen Strömungen des Rationalismus und der Aufklärung; mit Nietzsche rechnet er Liberalismus und Individualismus hinzu, in denen er Begehrlichkeit, Versöhnlichkeit und Haltlosigkeit in politischen wie moralischen Dingen erblickt. Mit Berufung auf Nietzsche schreibt er dem

⁵⁶ Ebd., 235.

⁵⁷ Ebd., 239.

⁵⁸ Ebd., 187.

⁵⁹ 83, 147.

„modernen Geist“ die Verantwortung für die „kolossalen Katastrophen und den Kulturverlust der neueren Zeit“ zu sowie für die „Unmenschlichkeit, ja Bestialität“, die in „Technik, Kapitalismus, Weltkrieg“ gipfelt.⁶⁰

Wesentlich ist damit bei Gehlens Betrachtung, daß „*Ideen* in ihrer Wirkungsweise als Handlungsmotivation zur Basis und Triebkraft der gesellschaftlichen Entwicklung gemacht werden ... Gehlen erhebt mit der Bestimmung des ‚unwirklichen Geistes‘ als Epocheninhalt das Abgeleitete zum Ursprünglichen. Die Derealisierung des Geistes stellt für ihn das ursprüngliche Phänomen dar, aus ihm leiten sich die materiellen Entfremdungserscheinungen ab ... Die Gemeinsamkeit der Idee schafft nach Gehlen die gesellschaftliche Bindung; fehlt diese Idee oder ist sie erschüttert, so ist der einzelne isoliert und verloren“.⁶¹ Andererseits braucht Gehlen deshalb keine Veränderung in Gesellschaft und Geschichte anzustreben, denn der Ausweg aus der Krise ist dann ein *neuer* „Geist“, eine neue *Idee*. Die Konstruktion einer neuen Metaphysik, einer neuen Gesellschafts- und Geschichtsidee wird zum Instrument illusionärer Krisenüberwindung.

Seit den ersten Formen kapitalistisch-städtischer Produktion und dem entsprechenden Aufschwung von Technik und Wissenschaft im [29] Mittelalter entwickeln sich mit und in den sozialen Auseinandersetzungen die Wissenschaften, materialistische und dialektische Weltanschauungen bzw. Weltanschauungsmomente (z. T. noch in religiöser, theologischer und christlicher Form), die mit scholastischer Metaphysik und offiziellem Religionsdogma, den Ideologien des Feudalismus, aneinandergeraten.⁶² Ideologisch und politisch wirksam wurden sie jedoch nur, wenn sie auf der Basis einer neuen Entwicklung der Produktivkräfte von einer bestimmten sozialen Klasse getragen wurden. Metaphysik und kirchliches Dogma wurden erst dann, wenn auch noch nicht endgültig, erschüttert, wurden – in der Sprache Gehlens – „unwirklich“, als die kapitalistische Produktionsweise zur herrschenden zu werden begann. Wenn nun in der weiteren Entwicklung des Kapitalismus und der industriellen Revolution die Lohnarbeiterschaft sich als produktive und zahlenmäßig größte Klasse herausbildete, sich ihre eigenen politischen und gesellschaftlichen Organisationsformen gab und mit der neuen, ihr eigenen Weltanschauung schließlich auch in die ideologischen Auseinandersetzungen auf hohem Niveau eingriff, so ist es *dieser* Prozeß der Erschütterung der Herrschaft der Bourgeoisie über die Lohnarbeiterschaft, den Gehlen in idealistischer Verkürzung und inhaltlicher Verschiebung als nur geistige Erschütterung vorübergehlicher ideologischer Systeme und Werte erfaßt.

Zur idealistischen Verkehrung des Geschichtsprozesses kommt eine explizit anthropologische hinzu – ohne daß es sich schon um systematische Anthropologie im späteren Sinne handelt. Allerdings handelt es sich hier um eine der Quellen für die spätere philosophische Anthropologie; dies zeigt zugleich, daß „Anthropologie“ nicht etwas vollständig Eigenständiges, sondern die Systematisierung einer auch in anderen bürgerlichen Denkrichtungen vorhandenen Auffassung ist. Gehlen versucht, die neuzeitliche Entwicklung aus dem nach- und antimetaphysischen „System der Seele“ zu erklären, das einem bestimmten *Menschentyp* der Moderne eigne; er beruft sich dabei auf Schellers „Soziologie des Wissens“, Max Webers religionssoziologische Schriften und auf Spengler.⁶³

Die anthropologische Verkehrung reflektiert zwar die Tatsache, daß eine neue Produktionsweise, eben die kapitalistische, der Motor für die geschichtliche Entwicklung ist, und daß *damit* auch das Wesen der Mitglieder dieser Gesellschaft sich änderte; in ihr hatte aber nicht „der

⁶⁰ 6, 50 Anm. 30.

⁶¹ Röhr 259, 8 f.

⁶² Vgl. Bernal 275 Bd. 1, 264 ff. und Bd. 2, 351 ff.

⁶³ 6, 50; auf die Zusammenhänge von *philosophischer Anthropologie* als philosophische Richtung und *Anthropologismus* als allgemeine Auffassung des menschlichen Wesens wird in Kap. IV. 1 eingegangen.

Mensch“ allgemein, sondern der Bourgeois, die gesellschaftliche Klasse der Kapitalisten, die ideologische, wissenschaftliche, ökonomische und politisch-staatliche Führung inne; neben dieser soziologischen Tatsache ignoriert Gehlen auch die qualitativ neue soziale und [30] historische Entwicklung innerhalb des Kapitalismus, nämlich die Herausbildung der neuen gesellschaftlichen Klasse der Lohnarbeiter, die zugleich ein neues menschliches Wesen verkörpern, das keineswegs mit den Merkmalen des Bourgeois in seinem Wesen zu fassen ist.

Technik als fremde Macht und Naturzerstörung ist sicherlich das Ergebnis bürgerlich-kapitalistischer Produktions- und Gesellschaftsordnung, aber die Lohnabhängigen haben ihren Anteil daran nur durch den ökonomischen und politischen Zwang, mit dem sie im Status der Lohnarbeit gehalten werden. Schon im Kampf gegen die kapitalistische Ordnung entwickeln sie neue, proletarische Beziehungen untereinander, zum Staat und zur Natur – letztere allerdings zum großen Teil nur theoretisch, weil es ohne Besitz der Produktionsmittel und der staatlichen Macht anders nicht möglich ist. Der Marxismus überwindet theoretisch in diesem Stadium der historischen Entwicklung die Einseitigkeiten der bürgerlich-progressiven Ideologie (mechanischer Materialismus, klassenmäßige Beschränkung des Humanismus, *idealistische* Dialektik), die mit dem zerstörerischen Verhältnis kapitalistischer Produktion zu den lebendigen und sachlichen Produktivkräften in ursächlichem Zusammenhang stehen.

Weil Gehlen von geistiger Arbeit ausgeht, kann er das Wesen der Arbeit als gesellschaftlich-materielle Umgestaltung der Natur ebensowenig wie das Wesen der Lohnabhängigen erkennen. Hier erliegt er der falschen Weberschen und Schelerschen Identifikation von Mensch und Bourgeois einerseits und sich unter kapitalistischen Verhältnissen entwickelnder Technik/Wissenschaft mit „Rationalität“ oder „Zweckrationalität“ an sich andererseits. Gehlen stülpt *den Lohnabhängigen die idealistisch-anthropologisch interpretierten Ängste und krisenhaften Verhaltensweisen des Bourgeois als ihr vorgebliches Wesen über*.

In Banalisierung kapitalistischer Tätigkeit sieht Gehlen auf diese Weise alle Gesellschaftsmitglieder auf der „Jagd nach Geld“, mit der Haltung „undiskutierter Leistungs- und Erfolgsbegierde“; der „Berufsmensch“ übertrage seine „Mittel-Zweck-Relation“ zu den Dingen auch auf sein Verhältnis zu Frau, Kind, Behörden, Freunden und Fremden⁶⁴; die Achtung vor dem Tode sei dahin, weil „wir... ein Versicherungsgeschäft darangehängt“ haben; die Achtung vor dem Bewußtsein des Einzelnen schwinde, weil es Pressepropaganda zur Manipulation des Bewußtseins gebe; die Achtung vor dem Akt der Geburt schwinde, weil „man“ Bevölkerungspolitik treibe und die Zahl der Geburten plane⁶⁵: als sei die *Arbeiterklasse* oder Arbeiterbewegung verantwortlich für kapitalistische Versicherungsgeschäfte, Pres-[31]sepropaganda oder Bevölkerungspolitik, die in der Tat die Beziehungen der Lohnabhängigen untereinander und zu den Produktionsmitteln als Mittel zum Zweck begreifen und sie dadurch zum Zweck des Kapitals denaturieren.

Marx und Engels haben den tatsächlichen Prozeß der geistigen und moralischen Denaturierung der Lohnarbeiter ausführlich untersucht⁶⁶; aber auch Hegel hatte ihn nicht als Folge einer unerklärlichen Erschütterung des „Geistes“, sondern der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft und als klassenmäßig bestimmt: Hegel sieht sie „in fortschreitender Bevölkerung und Industrie begriffen. – Durch die Verallgemeinerung des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse und Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeizuführen, vermehrt sich die *Anhäufung der Reichtümer* – denn aus dieser gedoppelten Allgemeinheit wird der größte Gewinn gezogen, – auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die *Vereinzelung* und *Beschränktheit* der besonderen Arbeit und damit die Abhängigkeit und Not der an diese

⁶⁴ 6, 50 f.

⁶⁵ 6, 227.

⁶⁶ Vgl. Marx/Engels MEW 4, 464 f.; Engels MEW 2, 229 ff.; Marx MEW 23, 181 ff.; 381 ff. und 445 ff.

Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Fähigkeiten und besonders der geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt“.⁶⁷ Dagegen steht im Gehlenschen Anthropologismus etwa das *allgemeine* „Geld wollen“ für die *besondere* Lohnarbeit; dies ist die konsequente Anwendung der Gehlenschen Handlungstheorie auf die Gesellschaft.

Gehlen sieht die „Gegenwart der meisten Menschen“ ausgefüllt mit der Beschäftigung zur „Fristung des Lebens“; dies sind die „Berufstätigen“, die in „absoluter Gleichförmigkeit“ die „völlige Nivelliertheit des praktischen Lebens“ tagtäglich gewohnheitsmäßig und fraglos durchlaufen und damit in unabgeschlossener Reflexion sich in den „niederen Seinsgraden“ aufhalten und ohne metaphysische Gewißheit leben⁶⁸; demgegenüber bestimmt Gehlen „das allgemeinste Kriterium der höheren Seinsgrade“ als „Abwesenheit der Gewohnheit, also Enthusiasmus des Moments; die Bereitschaft zu immer erneuter Gestaltung der Umwelt, die spontane Produktivität des wirklich lebendigen Menschen ...“⁶⁹ Gehlen betont, daß dieser Unterschied „fast immer soziologisch bedingt“⁷⁰ sei: die transzendente Handlung, die metaphysische Gewißheit, die höheren Seinsgrade sind in ihrem vollen Umfang nur für diejenigen vollziehbar, die auch sozial nicht an die Gleichförmigkeit der praktischen Lebensfristung, konkret also an die kapitalistische Lohnabhängigkeit, gebunden sind. Der Inhalt der gesellschaftlichen und epochalen Krise ist damit von Gehlen selbst, zwar nicht systematisch und präzise, aber dennoch eindeutig sozial be-[32]stimmt: als *gesellschaftliches Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital. Es stellt also durchaus den realen Ausgangspunkt des Philosophierens dar, wird dann aber erkenntnistheoretisch und anthropologisch seiner Konkretion beraubt*.

In „Theorie der Willensfreiheit“ wird diese Verhältnisbeschreibung in der Richtung antidemokratischen, faschismustnahen Politikverständnisses konkretisiert. Nicht alle Gesellschaftsmitglieder seien zu einer „Idee von allgemeiner Wichtigkeit berufen“, sie haben sich mit der „konkreten Lebenssituation“ zu bescheiden.⁷¹ Demgegenüber kann im Verständnis Gehlens die Freiheit nur von Ausnahmemenschen jenseits der ausweglosen Alltagszwänge realisiert werden: „Sich mit einer Idee identifizieren zu können, und in ihr handelnd zu leben, ist auch das Geheimnis des schöpferischen Politikers und gestaltenden Staatsmanns. Er findet seine eigene Synthese von Freiheit und Notwendigkeit, er erreicht in seinem notwendigen Wollen die hohe Stufe, die auch der Religiöse finden muß: die *freiwillige Aufgabe der Freiheit* ... Diese freiwillige Aufgabe der Freiheit verlangt er mit Recht auch von seinen Anhängern, und nur so ist er Führer, daß beide miteinander stehen und fallen“.⁷² Das Ergebnis der „transzendentalen Handlung“ bzw. der „Reflexion der Reflexion“ kann in politischer Hinsicht nur ein irrationales, antidemokratisches Verhältnis von Führer und Geführtem sein.

Der soziale Inhalt der von Gehlen beschriebenen politischen Handlung des Führers ist das demokratisch nicht legitimierte Führen der Lohnabhängigen und Unfreien durch diejenigen, die frei und nicht lohnabhängig sind. *Nicht die Lohnabhängigkeit soll dabei überwunden werden, sondern die mangelnde Identifikation der Lohnabhängigen mit der als absolut und als freiwillige Pflicht zu vollziehenden Lebenssituation der Lohnabhängigkeit.*

Der Gehlen zu diesem Zeitpunkt ideologisch nahestehende, wenn auch in aktueller politischer Hinsicht schon präzisere Carl Schmitt definiert das Führer-Gefolgschaftsverhältnis als Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital: „Erinnert man sich des ... mißlungenen arbeitsrechtlichen

⁶⁷ Hegel 312 Bd. 2, 557.

⁶⁸ 6, 50 f.

⁶⁹ 6, 52.

⁷⁰ 6, 50.

⁷¹ 9 in 89, 225.

⁷² Ebd.

Anlaufs, mithilfe des Begriffs der Vereinbarung die privaten Vertragsvorstellungen wenigstens für das Gebiet der ‚Tarifverträge‘ zu überwinden, so erscheint dieses neue Gesetz zur Ordnung der nationalen Arbeit als ein gewaltiger Schritt, der *mit einem Schlage* eine ganze Welt individualistischen Vertrags- und Rechtsbeziehungsdenkens hinter sich läßt. ... Unternehmer, Angestellte und Arbeiter sind Führer und Gefolgschaft eines Betriebes, die gemeinsam zur Förderung der Betriebszwecke und zum gemeinsamen Nutzen von Volk und [33] Staat arbeiten“. Samt dem „dualistischen Verhältnis von Staat und bürgerlicher Gesellschaft“ überwinden die neuen Institutionen des faschistischen Staates auch die herkömmliche „dualistische Struktur ... (der) Gesellschaft“. ⁷³ Schmitt formuliert die antibürgerliche, antidemokratische, antiindividualistische aber faschistische Lösung des Problems der Vergesellschaftung der Individuen unter den Bedingungen der allgemeinen Krise des Kapitalismus; diese Lösung drückt Gehlen insbesondere in „Theorie der Willensfreiheit“ systematisch in „rein“ philosophischen und erkenntnistheoretischen Formulierungen aus. Damit wird keine Identität von faschistischer Ideologie und Gehlens Position behauptet; hier geht es um die Verwandtschaft von Grundpositionen. ⁷⁴

Gehlen hält in – nicht näher definierten – Situationen die unmittelbare physische Gewaltanwendung gegen Menschen, etwa Folter, für ebenso natürlich wie unumgänglich: „Es gibt Fälle, wo wir aus Seinsgründen den Anderen leiden lassen müssen, damit er zu seiner Wirklichkeit kommt“. ⁷⁵ So schlägt unter der Hand die als allgemeine Maxime entwickelte „Anerkennung alles Geschehenden“ um in gewaltsam-zerstörerische Handlung, die einen bestimmten Zustand, der noch *nicht* gegeben ist, erst herstellen soll. *Die Expulsion der Dialektik aus der Wirklichkeit kehrt auf diese Weise notwendigerweise als unbegriffenes, zerstörerisches und in politischer Hinsicht als antidemokratisches Wirken der verleugneten Seite des realen Gegensatzes wieder.*

In einer Simplizität, die bei einem hochgebildeten Universitätsdozenten für Philosophie denjenigen überraschen mag, der sich die Brüchigkeit des bürgerlichen autonomen Subjekts in der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft noch nicht in allen Konsequenzen vor Augen geführt hat, plädiert Gehlen für das „natürliche“, das „einfache Leben“. „Es ist gefordert, daß jemand die großen und einfachen Möglichkeiten der Welt – es sind wenige – realisiert und in sich hineingenommen habe. Dazu gehört: die Liebe, die fruchtbare Liebe – das Kind –, das Glück und das Unglück im empirischen Sinne, wie Ruhm, Reichtum, Not; die Heimat, die Fremde, die Krankheit; der Tod eines Nächsten; die Jugend, die Leistung und die Erfahrung, was Altern heißt; Kampf, Sieg, Erfolg und Enttäuschung ... wenig mehr“. ⁷⁶ Die Gesellschaftlichkeit des Menschen kommt für Gehlen „zur Realität höchsten Grades“ nicht in der Gesellschaft, sondern: „*unsere Idee heißt Gemeinschaft*“. ⁷⁷

Gehlens Position, die zu diesem Zeitpunkt zutreffend als „romantischer Antikapitalismus“ charakterisiert werden kann ⁷⁸, ist die Sehnsucht nach einer spekulativ über alle historischen und gesellschaftli-[34]chen Möglichkeiten hinweg konstruierten vorkapitalistischen, ja vorge-schichtlichen „Gemeinschaft“, die als klassenlose und natürliche auch auf einem Weg klas-senneutraler und natürlicher Politik erreichbar sein soll, wie sie in diesen Punkten kaum platter

⁷³ Schmitt 171, 64 und 66.

⁷⁴ Auf die politische Nähe der Schrift „Theorie der Willensfreiheit“ zum Faschismus verweist auch Krockow 237, 102 Anm. 28. Die enge Verwandtschaft zwischen Gehlen und Schmitt betonen auch Brede 198, 96 und Kuhn 238, 24 f. Brede ebd., 97 spricht zurecht von einer „Strukturidentität“ zwischen Gehlens und Hitlers Argumentation.

⁷⁵ 6, 127.

⁷⁶ 6, 229, die Auslassung steht im Original.

⁷⁷ 6, 196.

⁷⁸ Röhr 259, 14.

von den offiziellen Propagandisten der nationalsozialistischen Blut- und Bodenideologie als demagogische, antihistorische und antidialektische Kapitalismuskritik gezeichnet worden ist.

Ein integrales Element von Gehlens Geschichtsbetrachtung ist sein Anti-Intellektualismus; verhaßt sind ihm die „Materialisten, Darwinisten, Neuhegelianer usw.“ als Vertreter „der leeren Fortschrittsphilosophie“⁷⁹; der „theoretische Mensch“ ist ein ständiger Angriffspunkt Gehlens, Wissenschaft in ihrer neuzeitlichen Erscheinung ist ihm ein Krankheitssymptom⁸⁰; dabei geht es jedoch wie in der faschistischen Ideologie nie gegen Theorie, Wissenschaft oder Intellektualität allgemein, sondern nur gegen diejenige, die im Sinne und in der Fortführung der bürgerlichen Aufklärung an der wissenschaftlichen Erkennbarkeit von Wirklichkeit und Gesellschaft – und sei es nur in Rudimenten – festhält oder zu einer solchen Position tendiert. Die höchst idealistische und intellektualistische Philosophie Gehlens selbst war dagegen für ihn persönlich ohne Schwierigkeit als sehr real und wirklichkeitsnah aufzufassen. Mit „Neuhegelianer“ meint Gehlen immer nur die Linkshegelianer; daß er selbst mit seinem Schema von „wirklichem“ und „unwirklichem“ Geist Hegel für sich reklamiert⁸¹ und damit zum neuen Rechtshegelianismus gehört, wird von ihm hier unterschlagen.

Das menschliche Wesen ist für Gehlen das metaphysisch gewisse und absolute Sein, einmal als Erfüllung, ein andermal als Mangel und Krise; beides, als Zustände des Geistes gefaßt, entsteht aus der historisch unerklärten und unvermittelten Selbstbewegung des Geistes, und die absolute Gewißheit soll als „Natur“ ohne historisch-gesellschaftliche Entwicklung oder Veränderung aus der Krise unmittelbar wieder gewinnbar sein. Dieses Schema der historisch unvermittelt aus der Krise gewinnbaren absoluten Sicherheit als einfaches Umschlagen des Geistes wird auch das entscheidende Schema der entwickelten systematischen Anthropologie Gehlens sein. So ist im Endeffekt die *Krise identisch mit ihrer Lösung*.

4. Vom Ästhetizismus zur Konterrevolution

Gehlen, der erst ab Mai 1933 in organisierter Weise für das Kapital und erst nach 1945 unmittelbar in Organisationen des Kapitals arbeitet, hat sich vor 1933 zu seiner beginnenden Rolle als einer der führenden bürgerlichen Ideologen in relativ selbständiger, naturwüchsiger Weise entwickelt. Sein Weg, dem die Logik seiner Epoche und seiner sozialen Klasse zugrundeliegt, hätte auch anders verlaufen können. Die im folgenden genannten Stationen und Faktoren haben schließlich zu dem Ergebnis geführt, das nicht psychologisch oder soziologisch ableitbar, sondern in seiner Besonderheit nur vom jeweiligen historischen Endergebnis her zu erklären ist.

Gehlen kommt aus einem „hochbürgerlichen Elternhaus“⁸². Sein Vater war Verlagsbuchhändler in Leipzig, seine Mutter die Tochter eines Reichsgerichtsrates und Mitautors des Bürgerlichen Gesetzbuches.⁸³ Sein etwa gleichaltriger Vetter, ebenfalls aus einem zur Familie Gehlen gehörenden Verlagshaus stammend, ist der spätere Reichswehroffizier, Leiter der Abteilung „Fremde Heere Ost“ im Generalstab der Wehrmacht und nachmalige Leiter der „Organisation Gehlen“ bzw. des Bundesnachrichtendienstes.⁸⁴

⁷⁹ 6, 29.

⁸⁰ 6, 175.

⁸¹ Vgl. etwa Hegels Einleitung zu seiner Rechtsphilosophie.

⁸² Schelsky 266.

⁸³ Kainz 228, 597. Der Vater Dr. Max Gehlen war Besitzer sowohl des Max Gehlen Verlages Leipzig als auch des Ferdinand Hirth Verlages Breslau. Beide Verlage wurden nach 1945 in der BRD fortgeführt und zählen zu den größeren Schulbuchverlagen.

⁸⁴ Nachruf 254; vgl. auch Gehlen 208; der Vater des Vetters Reinhart Gehlen, W. Gehlen, war Direktor des Hirth Verlages. Zur Geschichte der an preußischen Regierungsräten und Offizieren reichen Familie vgl. Gehlen

Beide Verlage produzierten in der Weimarer Republik neben nationalkonservativer und wissenschaftlicher Literatur auch Schulungsmaterial für die Reichswehr⁸⁵, später auch Bücher für die Nationalsozialisten. Den Unterricht vor der Gymnasialzeit erhielt der junge Arnold Gehlen nicht in der öffentlichen Schule, sondern durch einen Privatlehrer zuhause.⁸⁶ Von 1914 bis 1923 besuchte er das renommierte Thomaskgymnasium in Leipzig.⁸⁷ Nach dem Abitur wird er standesgemäß zum Sammeln von „Welterfahrung“ in ein Praktikum in Buchhandel und Bankwelt geschickt.⁸⁸

Die geschichtliche Perspektivlosigkeit seiner sozialen Klasse erlebt er zuerst als persönliches, rätselvolles, nur in der von Moral emanzipierten Kunst andeutend darstellbares Scheitern der „Unendlichkeit der Absichten“⁸⁹ vor dem stumm bleibenden „Leben“⁹⁰. Gehlen begreift Hofmannsthal's künstlerische Entwicklung paradigmatisch für die Situation der Gegenwart insgesamt: als Versuch, den Ästhetizismus durch Heroismus oder Nihilismus zu überwinden – und als Scheitern dieses Versuchs. Die übrigen literarischen Arbeiten des Bandes, in dem Gehlen's Rede über Hofmannsthal erscheint, präzisieren das soziale und weltanschauliche Umfeld: das Lob Stefan Georges, eine lange Novelle Théophile Gautiers über den ewigen Widerstreit zwischen irdischer Liebe des Mannes zur schönen Frau und der geistigen Hingabe [36] ans Absolute, Gedichte und Dramenfragmente über Liebesträume und Schützengrabenvisionen aus der Feder ehemaliger Thomanergymnasiasten, die im ersten Weltkrieg gefallen sind. Der Weltkrieg und die epochale gesellschaftliche Erschütterung sind das entscheidende Ereignis, aber sie sind nur in der rätselvollen Verklärung des ästhetischen Reflexes einsamer Seelen vorhanden.

Wie insbesondere seine Schrift „Wirklicher und unwirklicher Geist“ belegt, hat Gehlen die Aporien seiner sozialen Klasse auch als tiefe persönliche Leiden erfahren, noch außerhalb eines bewußten und organisierten politischen Zusammenhanges. Solchen Einschätzungen ist nicht zuzustimmen, die eine direkte Verbindung zwischen der Gehlen'schen Philosophie und den Interessen des Monopolkapitals herstellen, als habe „das Monopolkapital“ ein bestimmtes ideologisches Schema nötig gehabt und Gehlen habe als feinfühligler Klassenideologe dann etwas Entsprechendes entwickelt.⁹¹

Neovitalismus, Lebensphilosophie, Existentialismus: Dies sind geistige bürgerliche Zeitströmungen, in sich uneinheitlich und vielfach ineinander übergehend, an die Gehlen sich in der Folge jeweils nie voll anschließt, die aber zur Präzisierung seiner weltanschaulichen und philosophischen Position beitragen; er läßt sie sukzessive hinter sich, aber befreit sich nicht vollständig von ihnen. Mit der expliziten Fichte- und Idealismus-Rezeption beginnt die politische Position deutlicher zu werden. Die erste Form der politischen Überwindung des Ästhetizismus, vor dem Faschismus, ist für Gehlen die „konservative Revolution“.

In den Jahren etwa von 1932 bis Anfang 1933 ist Gehlen weltanschaulich und politisch am ehesten der „konservativen Revolution“ im Sinne seines kurzzeitigen akademischen Lehrers H. Freyer zuzuordnen, dessen Assistent er 1933 am Soziologischen Institut der Universität

207. Der rechtsradikale Verlag v. Hase & Koehler, in dem „Der Dienst“ erschien, ist ebenfalls eine Fortführung aus dem Kreis der Gehlen-Verlage nach 1945 in der BRD.

⁸⁵ Mader 296, 11 ff.

⁸⁶ Personalbogen 362.

⁸⁷ Ebd. und Kainz 228 ebd.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ 1, 40 ff.

⁹⁰ Zur ästhetisierenden Grundstimmung solcher Art, die auf die genaue politische Form der antidemokratischen Krisenlösung noch nicht festgelegt ist vgl. George 141, 41.

⁹¹ Vgl. Röhr 259, 22 ff.

Leipzig war⁹²; H. Freyers Veröffentlichung „Revolution von rechts“ ist als Programmatik dieser Richtung anzusehen.

Hofmannsthal, einer der frühen Wortführer der „konservativen Revolution“, der in seinem berühmten „Brief des Lord Chandos“ das „Unwirklichwerden des Geistes“ als Sprach- und Begriffslosigkeit bürgerlichen Denkens angesichts der krisenhaften Moderne in beredter Sprache als persönliche Krise eines gebildeten Aristokraten dargestellt hatte, hatte in einer programmatischen Rede 1927 ausgeführt: „Denn nicht Freiheit ist es, was sie (die Zeitgenossen, WR) zu suchen aus sind, sondern Bindung ... Der Prozeß, von dem ich rede, ist nichts anderes als eine konservative Revolution von einem Umfange, wie die europäische Geschichte ihn nicht kennt. Ihr Ziel ist Form, eine [37] neue deutsche Wirklichkeit, an der die ganze Nation teilnehmen könne“.⁹³

Die Liquidation des bürgerlichen zentralen Wertes der Freiheit in antihistorischer Entgegensetzung zur inhaltslosen „Bindung“ sowie die epochale Krisenstimmung weisen auf die enge weltanschauliche Beziehung Gehlens zur „konservativen Revolution“ zuerst im Sinne Hofmannsthals, dann Freyers hin.

Röhr sieht den Einfluß Freyers auf Gehlen vor allem in Bezug auf die Freyersche rechtshegelianische Staatsauffassung: der Staat als die moderne Konkretion des objektiven Geistes.⁹⁴ Es kann wohl insgesamt von einer großen Nähe Gehlens zu Freyer wie zu keinem anderen konzeptiven bürgerlichen Ideologen ausgegangen werden, sowohl in politischer, weltanschaulicher wie methodischer Hinsicht. Freyer ist einer der wichtigsten philosophischen Wegbereiter des Faschismus mit hohem akademisch-wissenschaftlichem Niveau. Die „Wertfreiheit“ etwa der soziologischen Wissenschaft Max Webers ist ihm zu liberal und dekadent. Freyer integriert, wenn auch methodisch schon sicherer als Gehlen zu diesem Zeitpunkt, existentialistische und lebensphilosophische Elemente in ein theoretisches System, das ähnlich wie bei Gehlen die „moderne Trennung von Geist und Leben“ mit unbedingter Konsequenz überwinden will; dabei ist ihm der diktatorische Staat die entscheidende Erscheinung des „Lebens“.⁹⁵

Gehlen hat später die „konservative Revolution“ als „dem Nationalsozialismus durchaus fernstehend“⁹⁶ und als rein literarisch-publizistische Strömung, die „folgenlos blieb“, bezeichnet.⁹⁷ Doch diese nicht nur für Gehlen typische nachträgliche Exkulpierung hält den historischen Fakten nicht stand. Selbst in der gewiß „gemäßigten“ Formulierung Gehlens von 1952 heißt es deutlich: „Die Antithese ‚rechts‘ bezog sich wesentlich auf die Ablehnung des traditionellen (‚linken‘) Vorurteils, das sich keine andere Revolution vorstellen kann als die einer unterdrückten Gesellschaftsklasse. Und Revolution hieß: Erneuerung des Ganzen.“⁹⁸ Es geht also um *politische* „Revolution“, *aber, wie Gehlen wohl unfreiwillig präzise schreibt, nicht der unterdrückten Klassen, sondern folglich der unterdrückenden Klasse*. Die aktive Rolle der „konservativen Revolution“ für die ideologische und politische Vorbereitung des Faschismus ist faktenreich nachgewiesen worden.⁹⁹ Gehlen selbst, wie zu untersuchen bleibt,

⁹² 115, 144.

⁹³ Hofmannsthal 146, 23 und 27.

⁹⁴ Röhr 259, 47.

⁹⁵ Lukács 399 Bd. 3, 92. Zur engen geistigen Verwandtschaft von Freyer und Gehlen vgl. Heise 390, 398 ff. und Schelsky 266.

⁹⁶ 56.

⁹⁷ 106; Gehlen stimmt Mohlers Analyse uneingeschränkt zu.

⁹⁸ 56.

⁹⁹ Petzold 304; zu einigen problematischen Punkten der Analyse Petzolds vgl. Rügemer 308. Insbesondere der relative Widerspruch zwischen der These: Jungkonservatismus als *Schützenhilfe* für den Faschismus und der These: Jungkonservatismus als *Variante* des Faschismus ist nicht restlos geklärt; auch die vorliegende Studie ist diesem Diskussionsstand z. T. noch verhaftet. 308.

wird in der Konsequenz seiner Position zum aktiven Faschisten. Freilich gibt es einen relativen Bruch: Die Konterrevolution à la „konservative Revolution“ hat weder von den ihr unmittelbar zur Verfügung stehenden Mitteln (Ideologieproduktion, bürgerliche Parteien und Verbände) noch von ihrer unmittelbaren sozialen Basis her [38] (Bourgeoisie und Adel) die Möglichkeit, die eigenen Interessen durchzusetzen: Erst die vom Monopolkapital geführte und in der faschistischen Bewegung scheinbar mobilisierte Lohnarbeiterschaft, mit dem scheinbaren Ziel des Sozialismus¹⁰⁰, ist dazu in der Lage. Vor dieser praktischen Konsequenz ist mancher „konservative Revolutionär“ auf relative Distanz gegangen – Gehlen freilich nicht. Seine politische Position aufgrund der Frühschriften bis 1933 als „radikaldemokratisch“ zu bezeichnen, ist deshalb ein Fehltritt, das nahezu unverständlich ist, das aber auch belegt, daß gerade der „Kritischen Theorie“ die politische Analyse, wenn es nicht gerade um leicht erkennbare reaktionäre Äußerungen geht, recht schwer fällt.¹⁰¹

5. Ansätze der staatsmonopolistischen Krisenphilosophie bei Gehlen vor dem Machtantritt des Faschismus

Das Charakteristikum der Krisenhaftigkeit ist für bürgerliches Denken, das über den akademischen Formalismus der weithin neukantianischen Universitätsphilosophie damaliger Zeit hinausgehen und die neuen Erscheinungen des krisenhaften Imperialismus erfassen will, allgemein: „Das Bewußtsein einer Krise, in der man stehe, einer bedrängenden Not oder Drohung ist der eigentliche, unmittelbare Ausgangspunkt der neuen inhaltlichen philosophischen Konzeptionen der imperialistischen Epoche ... Zugleich ist dies Krisenbewußtsein das Bewußtsein von der Krise der bürgerlichen Philosophie, ein Bewußtsein dessen, daß nicht mehr in der alten Weise geruhig akademischen Philosophierens weitergemacht werden könne“¹⁰²; auch die Erkenntniskrise mit der Hauptkategorie der subjektiven Lebenswelt gehört ursächlich zur neuen idealistischen Krisendiagnose: „Die *Verbindung* des Krisenbewußtseins und der lebensphilosophischen Kritik der objektiven wissenschaftlichen Erkenntnis, die *Eingliederung* dieser Kritik in das Krisenbewußtsein wie auch der Gedanke von der primären, einer objektiven wissenschaftlichen Erkenntnis unzugänglichen Subjektivität der Lebenswelt waren (zu Beginn der allgemeinen Krise des Kapitalismus, WR) kein philosophisches Novum. Diese Ideen waren schon in Kierkegaards, Nietzsches und Diltheys Denken wesentliche Motive, im bürgerlichen philosophischen Krisenbewußtsein der 20er und 30er Jahre waren sie Gemeinplätze.“¹⁰³ Der schon beim späten Nietzsche sich andeutende Pragmatismus wird mit James, Dewey, Pareto und dem österreichisch-deutschen Neopositivismus zur wichtigen neuen Strömung bürgerlichen Philosophierens nach dem ersten Welt-[39]krieg.¹⁰⁴ Die Phänomenologie wird als philosophische Richtung bei Husserl und als methodisches Element in anderen philosophischen Richtungen etabliert. Ebenso gehören die Auffassungen von der „Selbstentfremdung des modernen Menschen“ durch Technik, Wissenschaft und Rationalität zur lebensphilosophischen, existentialistischen und rechtshegelianischen Krisendiagnose.¹⁰⁵

Gehlen liegt also, entgegen seiner nachträglichen Selbststilisierung zum exzentrischen Einzelgänger¹⁰⁶, mit den Grundzügen seiner Epochendeutung und seiner methodischen Mittel keineswegs „exzentrisch“ zu seiner philosophischen Zeitgenossenschaft; vielmehr teilt er wichtige Gemeinsamkeiten mit den wichtigsten bürgerlichen Strömungen seiner Zeit; Auseinandersetzungen mit einzelnen von ihnen gelten, wie die Kritik „des“ Existentialismus

¹⁰⁰ Petzold 304, 28 f.

¹⁰¹ Das zitierte Urteil fällt Hagemann-White 216, 90.

¹⁰² Heise 390, 158 f.

¹⁰³ Gedö 387, 96.

¹⁰⁴ Vgl. Kon 294, 198 ff.

¹⁰⁵ Gedö 387, 196.

¹⁰⁶ 89, 7.

zeigte, nicht ihrer Substanz, sondern ihren vor-imperialistischen Restbeständen. Auch da, wo Gehlen sich wegen seines Aufgreifens des „deutschen Idealismus“ eine besondere Exzentrizität zuschreibt¹⁰⁷, schließt er sich einer damals breiten Bewegung akademischen Philosophierens an.¹⁰⁸

Der hektische Wechsel der Wege der Krisenüberwindung deutet an, daß Gehlen mit allen Mitteln eine neue Lösung will; er ist bei aller Verwandtschaft weder mit den alten Lösungen seiner Gewährsleute Nietzsche und Schopenhauer noch mit allen neueren Lösungen aus Existentialismus, Lebensphilosophie¹⁰⁹ und Rechtshegelianismus zufrieden: *Sie haben die Krise nur verschieden interpretiert, aber nicht endgültig überwunden.*

In diesem Sinne bewundert Gehlen an Nietzsche zwar, dieser habe „vor allen andern“ das neue epochale Problem der Moderne und des 20. Jahrhunderts erkannt, er habe so scharf wie keiner das Überlebte kritisiert, aber er habe nur Altes zerstört und nichts Neues und Positives aufgebaut.¹¹⁰ Gehlen aber will unbedingt den Schritt zu einer neuen positiven, praktisch herrschaftsfähigen Philosophie vollziehen. In Ansätzen und Umrissen ist sie die des neuen Stadiums des Kapitalismus etwa seit dem ersten Weltkrieg, des staats- und monopolkapitalistischen Imperialismus.¹¹¹

Im folgenden werden zur Verdeutlichung der neuen Qualität bürgerlicher Ideologie v. a. Nietzsche und Schopenhauer zum Vergleich herangezogen, weil erstens Gehlen im weltanschaulichen Gehalt Nietzsche und Schopenhauer am nächsten steht, weil zweitens Nietzsche als der wichtigste ideologische Repräsentant des der allgemeinen Krise des Kapitalismus vorhergehenden historischen Stadiums, des Übergangs vom Kapitalismus der freien Konkurrenz zum imperialistischen Kapitalismus, anzusehen ist¹¹², weil drittens Nietzsche zu seiner Position durch [40] die Anpassung des Schopenhauerschen Idealismus an die neuen Bedingungen gelangte¹¹³, und weil schließlich Schopenhauer der repräsentative bürgerliche Philosoph der Etappe nach 1848 und vor 1871, also der repräsentative reaktionäre Philosoph vor Nietzsche ist.¹¹⁴

Nietzsche hatte beklagt, die Moderne zeichne sich in neuer Weise dadurch aus, daß sie die Wahrheit nicht erreichen könne¹¹⁵; dagegen geht Gehlen nach anfänglichem Klagen dazu über festzustellen: Es gibt keine Wahrheit und wir brauchen ihr deshalb auch nicht nachzuweinen. Hatte Nietzsche verkündet, Gott sei tot, und es gelte, das Christentum als Heuchelei zu bekämpfen, so kommt Gehlen zu dem Schluß: Gott sei tot oder nicht, das ist weder feststellbar noch interessant, wichtig ist allein, daß der *Begriff* Gottes „lebt“ und daß das Christentum in Form der Kirche lebendiger Bestandteil des alltäglichen Lebens wird, denn nur unter dieser Voraussetzung könne der Mensch überhaupt handeln. Bei Gehlen soll die Erkenntniskrise wirklich und unbedingt gelöst werden, und die Mittel, sagt nun Gehlen, brauchen nicht neu geschaffen zu werden, sondern sie sind schon da: im „gegebenen“ Arsenal von Metaphysik, Religion und rituellen Formen. Wollte Nietzsche die „Umwertung aller Werte“

¹⁰⁷ 89, 8.

¹⁰⁸ Vgl. ausführlicher dazu Kap. II. 6.

¹⁰⁹ Zur relativen Kritik an Bergson bei aller Anerkennung für dessen Überwindung des Nietzscheschen Aporismus hin zu einer wissenschaftlichen Metaphysik vgl. 4.

¹¹⁰ 5.

¹¹¹ Vgl. Heise 390, 139 ff.

¹¹² Ebd. und Lukács 399 Bd. 1, 12.

¹¹³ Zur Modifizierung Schopenhauers durch Nietzsche vgl. Schwarz 309, insbes. 76; die bei Heise und Schwarz etwa deckungsgleichen Beurteilungen Nietzsches liegen auch der vorliegenden Untersuchung zugrunde, ohne daß darauf in jedem Fall besonders hingewiesen wird.

¹¹⁴ Lukács ebd., 22.

¹¹⁵ Nietzsche 316 Bd. III, 844.

und die Zerstörung der klassischen bürgerlichen Philosophie, so will Gehlen die Bewahrung und Reaktivierung alter Werte und die Rekonstruktion des Idealismus; er wertet sie damit *praktisch* um, indem er sie bestehen läßt, als Form (scheinbar) ohne Inhalt. Die bisherigen Formen des Idealismus sollen nicht mehr offen zerstört, sondern nur enthistorisiert und damit für die historisch neuen Interessen des staatsmonopolistisch gewordenen Kapitalismus funktionalisiert werden.

Nietzsche hatte als Konsequenz aus der Kritik an Leitvorstellungen des Kapitalismus der freien Konkurrenz nicht nur eine Herrenmoral entwickelt, die sich „frei“ über bürgerliches Recht und bürgerliche Moral hinwegsetzt, sondern auch in offener Verachtung der abhängig arbeitenden Massen ihnen eine ebenso verächtliche wie notwendige „Herdentier-Moral“ zugesprochen¹¹⁶; Gehlen entwickelt auf der Grundlage gleicher elitärer Auffassungen eine ebenfalls antibürgerliche, aber der Form nach keineswegs antichristliche Moral; sie verachtet die abhängig arbeitenden Massen nicht offen, sondern sieht ihre Mühseligkeit und geistige Beschränktheit als normale und notwendige Voraussetzung für das Funktionieren des Ganzen an. Hatte Nietzsche noch die brutale Unterdrückung der „Sklaven“ (seien es die der Antike oder seien es die Arbeiter im Kapitalismus) und die unaufhebbare offene Feindschaft der gesellschaftlichen Klassen gepredigt, so nimmt bei Gehlen der gleiche Sachverhalt eine geschmeidigere und integrative [41] Form an: Der „Sklave“ transformiert sich bei Gehlen in den absolut führungsbedürftigen, aber auch allseits anpassungsfähigen „Staatsbürger“, der dies aber mit freiwilliger Zustimmung geschehen läßt bzw. selbst herbeiführt und auf diese Weise mit dem „Führer“ „versöhnt“ wird – ein für Nietzsche undenkbarer Zustand. Hier schlagen sich, bei Gehlen zu diesem Zeitpunkt sicherlich nicht in bewußter politischer Kalkulation, auch die Erfahrungen der Bourgeoisie mit dem Proletariat einerseits und der rechtsopportunistischen Sozialdemokratie andererseits nieder: *Wenn möglich soll der soziale Gegensatz nicht in offener Konfrontation ausgetragen, sondern in der illusionären Gemeinsamkeit verschleiert werden.*

Die Reaktion auf veränderte wissenschaftlich-technische Bedingungen unter kapitalistischen Verhältnissen kommt hinzu: Aus der neuen wissenschaftlichen Arbeitsorganisation Taylors, der sein wichtigstes Buch, *The Principles of Scientific Management*, 1912 in den USA veröffentlichte, und der repräsentativste Wissenschaftler in Bezug auf die neue Gestaltung der Arbeitsorganisation ist, lassen sich erstaunliche – wenn auch nicht in jeder Einzelheit entsprechende – Parallelen zu den allgemeinen Prinzipien der Gehlenschen Menschenauffassung herstellen. Taylor, der vom Primat der Maschine ausging, sie damit, in Gehlenscher Terminologie, sozusagen als das „metaphysisch unmittelbar und absolut Gewisse“ ansah, sah „im Arbeiter ein ausgesprochen irrationales Wesen, das vorwiegend von Instinkten getrieben wird und unter dem Einfluß elementarer Stimuli, vor allem des Geldes, zu handeln vermag, weil seine Interessen sich angeblich auf physiologischer Ebene erschöpfen“.¹¹⁷

Die Lohnarbeiter werden zur umfangreichsten und ökonomisch produktivsten Klasse, der Gesamtdurchschnitt der Kenntnisse und Fähigkeiten der Lohnabhängigen wächst, die Arbeiterbewegung festigt sich ideologisch und politisch, es finden zahlreiche Gründungen kommunistischer Parteien in den hochentwickelten kapitalistischen Ländern statt, die erste erfolgreiche sozialistische Revolution mit dem Ergebnis einer dauerhaften Staatsgründung findet statt, in Deutschland ist der monarchisch-preußisch geprägte Parlamentarismus durch den bürgerlich-modernen Parlamentarismus mit allgemeinem Wahlrecht und legaler Existenz von

¹¹⁶ Ders. Bd. II, 657 ff.

¹¹⁷ Gvisiani 287, 265. Zum Taylorschen Konzept als Einheit von Verwissenschaftlichung der Produktion und antisozialistischer politischer Strategie sowie zur Geschichte der Fließbandeinführung und Rationalisierung in Deutschland seit dem Ersten Weltkrieg vgl. Hinrichs/Peter 337.

Arbeiterparteien ersetzt worden: Gegenüber dieser Entwicklung „reichte bürgerliche Philosophie als Theorie der Verteidigung gegebener Zustände nicht mehr aus; sie mußte aktivierende und normierende Konzeptionen liefern“.¹¹⁸ Heise, der diese zutreffende Feststellung trifft, betont allerdings das *inhaltliche* Novum nicht: Die Aktivierung richtet sich nicht nur auf den Bürger, sondern [42] v. a. auf das neue sozialhistorische Subjekt, die Lohnabhängigen, denn ohne deren aktive Unterstützung kann das kapitalistische System nicht mehr überleben. Dies ist auch der entscheidende, allermeist übersehene Ansatz für die spätere Gehlensche Anthropologie: *Merkmale der Arbeit und des Arbeiters werden, und dies ist neu in der nachklassischen idealistischen bürgerlichen Philosophie, zu Wesensmerkmalen „des Menschen“; diese Feststellung ist aber nur dann vollständig, wenn gesehen wird: Das Wesen der Arbeit und des Arbeiters wird zugleich auf neue Weise idealistisch deformiert.*

Gehlens Auseinandersetzung mit der als kulturkritisch und -pessimistisch eingestuften Existenzphilosophie Jaspers' führt ihn so über den deskriptiven „halben“ Weg der resignativen Zerstörung des bürgerlichen Individuums zum ganzen und konsequenten Weg seiner aktiv betriebenen Negation. Die berechtigte Kritik Gehlens am illusionären bürgerlichen Individual- und Vernunftsbegriff des Existentialismus führt nicht zur Überwindung von dessen bürgerlichen Merkmalen, sondern zu dessen extremster Konsequenz: Die illusionäre Autonomie wird bei Gehlen zur vermittlungslosen Gleichzeitigkeit von freiwilliger Ohnmacht und gewalttätiger Allmacht fortentwickelt; die illusionäre Privatheit im Existentialismus Jaspers' wird bei Gehlen zur vollständig entäußerten Entfremdung im allgegenwärtigen Staat.

Daß Gehlen den Staat nicht mehr als die Inkarnation des Vernünftigen begreift, wie etwa Kant, Hegel und Fichte, braucht nicht ausgeführt zu werden; für Gehlen ist aber der Staat auch nicht mehr, wie in der herrschenden bürgerlichen Staatstheorie nach 1848, der selbstverständliche und unproblematische Ausdruck des faktischen Gewaltverhältnisses, sondern er ist der bewußt konzipierte *neue* Staat zur Herrschaft über die Lohnabhängigen *jenseits* des faktischen, bürgerlich-demokratisch verfaßten Gewaltverhältnisses, aber nicht als geschichtlich notwendige Weiterentwicklung des Demokratischen über das Bürgerliche hinaus, sondern als Weiterentwicklung des Bürgerlichen über das Demokratische hinaus zum nachparlamentarischen, ausdrücklich autoritären Staat.

Der Konservative, der vorgibt, das „Gegebene“ (etwa die geltenden Gesetze und Institutionen der Weimarer Republik) vollkommen so zu akzeptieren, wie es ist, wird in seiner unbegriffenen eigenen politischen Praxis notwendigerweise zum „Revolutionär“, und zwar *gegen* das „Gegebene“, nämlich die Demokratie. *Die unter den Bedingungen der allgemeinen Krise des Kapitalismus ideologisch geäußerte kritiklose Anerkennung alles Gegebenen ist in der gesellschaftlichen und historischen Praxis ihr Gegenteil, nämlich „selbst die repressive Kritik [43] der Wirklichkeit“*¹¹⁹. *Der „wertfreie“ bürgerliche „Bewahrer“ entpuppt sich in der Wirklichkeit als antibürgerlicher Konterrevolutionär.*

Wenn allgemein gilt, wie Marx und Engels analysiert haben, daß das Konzept der Veränderung des Bewußtseins ohne Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse nur Produkt dieser unbegriffenen Verhältnisse und die „Ohnmacht der Philosophen gegenüber der Welt“ darstellt¹²⁰, dann springt die irrationalistisch und antidialektisch gewordene Ohnmacht bei Gehlen nun unmittelbar um in die politische Gewalt; die Einheit von Philosophie und Politik wird auf diese Weise hergestellt nur im Zusammenhang der am meisten irrationalen und antihistorischen politischen Praxis der Epoche.

¹¹⁸ Heise 390, 139.

¹¹⁹ Sandkühler 403, 241.

¹²⁰ Marx/Engels MEW 3, 363.

Gehlen verteidigt gegen die Existenz- und Lebensphilosophie ebenso wie in Kritik an Nietzsche die Wissenschaftlichkeit der Philosophie. Er will auch die neukantianische und Dilthey'sche Trennung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften und damit auch den Historismus überwinden; die sich selbst gewisse Handlung des Ich und die streng im Empirischen verbleibende Methode sollen das *einheitliche* Prinzip des Wissens begründen.¹²¹

Doch der Anspruch, der Gehlen auszeichnet, kann von ihm nicht erfüllt werden. Ausschlaggebend für seine Erkenntnistheorie ist der offensive Agnostizismus, die zeitweilige „Dialektik“ ist sekundär. Der identitätsphilosophische Begriff von Erkennen und Realität ist die unmittelbare Vorstufe der Auflösung des Erkenntnisbegriffs in die bloße, handlungsleitende „Orientierung“, die *ohne* Erkenntnis der objektiven Realität gewonnen werden soll. Die irrationale, unerkennbare, sondern nur „darstellbare“ Handlung des Ich ist das notwendige Korrelat der für unerkennbar erklärten Wirklichkeit.

Mit der Liquidierung der Kategorie der Erkenntnis objektiver Realität liquidiert Gehlen auch Philosophie im „herkömmlichen“ bürgerlichen Sinne: „Hiermit ist ein ganz bestimmter und heute und in der Zukunft nicht mehr möglicher Begriff von Philosophie bezeichnet: das durch eine ‚Erkenntnistheorie‘ ... gestützte System“.¹²² Die irrationale, sich selbst gewisse und immaterielle Handlung kann die neue Einheit aber nicht stiften, *Theologisierung und Pragmatisierung bilden bei Gehlen eine katastrophische Einheit.*

Zwar will Gehlen von den Naturwissenschaften die anti-spekulative, empiristische Methode übernehmen, aber er will zugleich ausdrücklich, daß der damit verbundenen „materialistischen Tendenz ... immer mehr Boden entzogen wird“¹²³. *Wer die Empirie will, aber den Materialismus nicht in Kauf nehmen will, kommt notwendigerweise zum Idealismus zurück.* Wer die Empirie will, aber auch den bürgerlich-[44]aufklärerischen Rationalismus ablehnt, kommt, wie Gehlen, notwendigerweise zum Irrationalismus, und die objektiv notwendige und als Postulat erkannte neue Grundlegung der Philosophie nach ihrer idealistischen Aporie muß mißlingen.

Folgerichtig verfällt deshalb Gehlen in eine *neue* Trennung von Wissenschaften und Philosophie, und das angestrebte einheitliche Prinzip des Wissens wird wiederum nicht erreicht: „Einen solchen Wesensunterschied zwischen Wissenschaft und der Philosophie hat wohl Schopenhauer endgültig klargemacht: daß eine Wesenserkenntnis der Wissenschaft grundsätzlich unerreichbar sei“.¹²⁴ In der Beurteilung dieser neuen Aufspaltung des Wissensprinzips zwischen Wissenschaften und Philosophie ist wichtig festzuhalten, daß es sich nicht mehr um die alte neukantianische Aufspaltung handelt, sondern um die neue, die im staatsmonopolitischen Stadium zu einem Merkmal bürgerlicher Philosophie wird: Sie ist Ergebnis eines nun versuchten „Dritten Weges“ zwischen Idealismus und Materialismus. *Der krisenhaft gewordene alte Idealismus soll überwunden, dabei aber der Materialismus vermieden werden: Das Ergebnis ist ein neuer Idealismus mit materialistischem Anschein.*

Das Dilemma, auf das Gehlen stößt, ist real für die bürgerliche Philosophie, die den Zusammenhang zu den verschiedenen Disziplinen der Naturwissenschaften untereinander und zu den Gesellschafts- und Humanwissenschaften verloren hat; der Zusammenhang ist in der Realität aufgrund ihrer Struktur gegeben und ist auch in den bürgerlich progressiven Denkformen teilweise erkannt worden, wurde schließlich vom historisch-dialektischen Materialismus als ganzes System erfaßt¹²⁵; andererseits muß sich die bürgerliche Ideologie und Wis-

¹²¹ 7.

¹²² 12 in 89, 42.

¹²³ 7.

¹²⁴ 6, 161.

¹²⁵ Engels MEW 20, 5 ff.

senschaft gerade in ihrer irrationalsten und in der die idealistischen Grundlagen zu ihrer extremsten Form entwickelnden Phase verstärkt der Wirklichkeit zuwenden, weil diese unter den Bedingungen der zunehmenden Vergesellschaftung und des zunehmenden Anteils der Wissenschaft in Produktion und Reproduktion bei Strafe des Zusammenbruchs des ganzen Systems zumindest in gewisser pragmatischer Weise wissensmäßig erfaßt und geleitet werden muß.¹²⁶ Die Sackgasse der bürgerlichen Wissenschaft und Philosophie ist real, real wie ihre Probleme, aber auch so real wie eine Sackgasse: Wird sie nicht als solche erkannt, soll aber wie bei Gehlen mit allen Mitteln ein Ausweg gefunden werden, dann wird das Dilemma vertieft.

Gehlen entwickelt deshalb philosophisch, trotz des skizzierten grundsätzlichen Scheiterns seines Ansatzes, ein begriffliches Instrumentarium, das für die Zwecke kapitalistischer Selbsterhaltung und [45] Weiterentwicklung in der Tat neue Phänomene zu erfassen in der Lage ist, auch empirisch. Die Irrationalität des gesellschaftlichen Verhaltens und des Bewußtseins der lohnabhängigen Mehrheit, die Krisenerscheinungen bei der massenhaften praktischen Destruktion von Resten bürgerlicher Privatautonomie unter den neuen Bedingungen moderner Massenproduktion und bürokratisierter Herrschaftsformen werden somit, jedenfalls in ihrer für das kapitalistische Interesse wichtigen Erscheinungsform, besser erfaßbar und damit wiederum auch besser lenkbar als in bürgerlicher Philosophie früherer Art. *Insbesondere die Kategorie des Alltags und des alltäglichen Verhaltens ist in diesem Zusammenhang neu und wichtig.*¹²⁷ Gehlen ist zudem einer der wenigen bürgerlichen Philosophen seiner Zeit, der die *philosophische* Bedeutung der Psychologie Freuds für die genannten Zwecke erkennt.¹²⁸

Die strukturelle Auflösung der Philosophie war schon bei Nietzsche ihr selbstverständlicher Zustand, zumindest ihr unvermeidliches Geschick in der nachklassischen Epoche; während Nietzsche jedoch die klassische Philosophie sozusagen von außen auflöst durch seinen Kampf gegen den akademischen Muff und durch seine inhaltlich neuen Auffassungen von der Irrationalität, Triebgebundenheit und Sinnlosigkeit des Menschenlebens und des Geschichtsverlaufs, nimmt Gehlen diesen Zustand als selbstverständlich hin und plündert den methodisch-begrifflichen Bestand der idealistischen Tradition selbst, um sie mit ihren eigenen Mitteln, im Gewande der Wiederbelebung, von innen auszuhöhlen. *Die Zerstörung der überlebten bürgerlichen Gesellschaft wird nun in paradox scheinender Weise in der Form ihrer unbedingten Erhaltung betrieben.*

Gehlen hebt die progressive Geschichte der Bourgeoisie und ihrer Philosophie auf und geht damit den Weg zurück: Hatte die bürgerliche Philosophie sich von der scholastischen Theologie real emanzipiert und sei es in idealistischer und auch noch theologischer Form –, so ist für Gehlen die Philosophie, und zwar mit dem modernen empiristisch-wissenschaftlichen und ganz diesseitigen Anspruch, der Weg zurück zum Pfaffentum, zur Metaphysik in ihrer Ausprägung vor jeder bürgerlichen Kritik. Waren für die fortschrittliche bürgerliche Philosophie Idealismus und Christentum die verkehrten idealistischen Formen des realen historischen und Erkenntnisfortschrittes¹²⁹, so sind für Gehlen Idealismus und Christentum die verkehrten, aber bewußt funktionalisierten Formen des historischen und Erkenntnisrückschritts. Waren für Kant Gott, Freiheit und Unsterblichkeit Postulate der praktischen Vernunft¹³⁰: Für Gehlen sind sie die Postulate der praktischen Unvernunft, der praktisch gewordenen Irrationalität.

¹²⁶ Heise 390, 109 ff.

¹²⁷ Zum Nachweis bei Heideggers früher Philosophie in ähnlichem Sinne vgl. Bourdieu 278 und Gudopp 388.

¹²⁸ 7.

¹²⁹ Buhr 281.

¹³⁰ Vgl. Kant 313 Bd. V, 130 ff.

[46] Die verschiedenen Richtungen bürgerlicher Philosophie im 20. Jahrhundert können einer der beiden wichtigsten Strömungen und Aspekte moderner idealistischer Krisenphilosophie zugeordnet werden – oder auch einer Kombination aus beiden: Lebensphilosophie und Neopositivismus.¹³¹ Die Gehlensche Position stellt eine solche Kombination dar; schon hier ist der Ansatz deutlich erkennbar, der von Gehlen später direkt für aktuelle Herrschaftserfordernisse entwickelt wurde: die Verbindung des aus der Lebensphilosophie stammenden Krisenmythos mit der dem Neopositivismus zuzuordnenden Sozialtechnologie¹³²; diese Grundstruktur bleibt bei Gehlen konstant, wobei Pragmatismus und Sozialtechnologie wichtigen methodischen Wandlungen unterworfen werden, während der Krisenmythos im systematischen anthropologischen Modell „aufgehoben“ und zur „Theorie der Industriegesellschaft“ historisch präzisiert wird. So sehr Heise zuzustimmen ist, wenn er die Haupttendenz bürgerlicher Ideologie und Philosophie in der allgemeinen Krise des Kapitalismus als „Wendung zu Religion“ analysiert¹³³, so muß doch, wie auch die hier vorgenommene Analyse der frühen Gehlenschen Position schon nahelegt, im gleichen Zuge und mit gleicher Bedeutung davon gesprochen werden, daß die *Wendung zur Religion erstens nur die komplementäre Seite der gleichzeitigen und in diesem Rahmen vorgenommenen Empirisierung, methodischen Schärfung und Verwissenschaftlichung des Vorgehens ist, und daß zweitens die Wendung zur Religion eine (relativ) neue Form der Religion selbst hervorbringt: als formalisierte Lebenshilfe ohne Inhalt, als bewußt illusionäres aber lebensnotwendiges Hilfsmittel und als weltanschauliches Element der Sozialtechnologie.*

Im wissenschaftlichen Niveau nicht vergleichbar und auch nicht in allen wichtigen Elementen mit Gehlens Religionsauffassung übereinstimmend, jedoch etwa gegenüber Nietzsche den qualitativ neuen Schritt moderner bürgerlicher Krisenideologie sehr klar herausarbeitend, kann hier Hitler herangezogen werden: „Die breite Masse eines Volkes besteht nicht aus Philosophen; gerade aber für die Masse ist der Glaube häufig die einzige Grundlage einer sittlichen Weltanschauung überhaupt. Die verschiedenen Ersatzmittel haben sich im Erfolg als nicht so zweckmäßig erwiesen, als daß man in ihnen eine nützliche Ablösung der bisherigen religiösen Bekenntnisse zu erblicken vermöchte ... Für den Politiker aber darf die Abschätzung des Wertes einer Religion weniger durch die ihr etwa anhaftenden Mängel bestimmt werden als vielmehr durch die Güte eines ersichtlich besseren Ersatzes. Solange aber ein solcher anscheinend fehlt, kann das Vorhandene nur von Narren oder Verbrechern demoliert werden“.¹³⁴ Die-[47]se Funktionalisierung des Christentums erreicht ihre Qualität in der neuen aktiven Krisenideologie zusammen mit den auf eine neue wissenschaftliche und technische Basis gestellten Methoden (Massenmedien) zu ihrer Verbreitung; die Verwendung dieser Mittel hat Lukács etwas verharmlosend als Einbeziehung US-amerikanischer Reklamemethoden in die faschistische politische Propaganda beschrieben.¹³⁵ Diese widersprüchliche, aber von ihren Voraussetzungen her logische Verbindung von Theologisierung und Verwissenschaftlichung in der bürgerlichen Ideologie der allgemeinen Krise des Kapitalismus liegt auf einem anderen Niveau als bei Gehlen, ist jedoch – und darauf kommt es hier an – von der gleichen Auffassung des menschlichen Wissens geprägt.

Wenn, was nicht häufig geschieht, in der kritischen Literatur zu Gehlen auf die grundsätzliche Kontinuität im Denken Gehlens seit seinen philosophisch-idealistischen Frühschriften hingewiesen wird, so ist dies gegenüber den gängigen Darstellungen, die die Kontinuität ignorieren und auch auf diese Weise den Anspruch der „empirischen“ Anthropologie als ein-

¹³¹ Gedö 387, 57.

¹³² Ebd., 57 f.

¹³³ Heise 390, 9 ff.

¹³⁴ Hitler, Mein Kampf, zit. Kühnl 348, 112 f.

¹³⁵ Lukács 399 Bd. 3, 162 ff.

gelöst bestätigen wollen¹³⁶, als wichtiger Erkenntnisfortschritt zu werten. Es reicht aber nicht aus, bei dieser allgemeinen Feststellung der idealistischen Kontinuität stehenzubleiben und etwa zu betonen, „Theorie der Willensfreiheit“ enthalte schon „die Systematik seiner sogenannten philosophischen Anthropologie“¹³⁷, denn hierbei geraten Spezifik und Entstehungsbedingungen des Gehlenschen vor-anthropologischen Philosophierens ebenso aus dem Blick wie die der entwickelten Anthropologie und der nachfolgenden soziologisierenden Werke Gehlens. Rohrmoser akzentuiert noch stärker als Anacker, „daß es keine andere Möglichkeit gibt, die Genesis von Gehlens Denken in jenen Zügen zu erfassen, in denen seine Schärfe am meisten zutage tritt. Auch sind die frühen Einsichten dieses frühen Buches (gemeint ist „Wirklicher und unwirklicher Geist“, WR) in abgewandelter Form von Gehlen bis heute immer wiederholt worden“; Rohrmoser bezieht sich dabei insbesondere auf Gehlens „pragmatischen Wahrheitsbegriff“, die funktionale Interpretation der Metaphysik, den empiristischen Methodenansatz, die Überwindung der Entfremdung durch Abschaffung der Subjektivität und Gehlens vollständige Geschichtslosigkeit.¹³⁸ Auch Böhler, der den bisher systematischsten und umfassendsten Versuch von bürgerlicher Seite vorlegt, die Gehlensche Philosophie, Anthropologie und Institutionenlehre als Kontinuität der Grundmotive seit der Dissertation über Driesch zu analysieren und mit dieser „Rekonstruktion“ des Gehlenschen Denkens eine „Korrektur zur bisherigen Gehlen-Interpretation“ [48] vorzulegen¹³⁹, blendet die Bedeutung der Religion und der Metaphysik ebenso aus wie die politischen Auffassungen; mit der Rekonstruktion der Gehlenschen Philosophie anhand des Leitfadens der „Handlung“ ist noch nichts wesentliches gewonnen; nicht die Kontinuität als solche, sondern ihr Inhalt ist die entscheidende Frage. Der Zusammenhang mit der „konservativen Revolution“ und dem Faschismus – verglichen mit der nachherigen „Abwendung“ von ihm; der langdauernde Kampf gegen den Idealismus in idealistischer Verkleidung usw.: Erst die politischen Bezüge und die Wandlungen *innerhalb* der Kontinuität lassen ihren konkreten Charakter hervortreten. [49]

¹³⁶ Vgl. Schulz 267, 442 ff.; Jansen 226; Hargasser 218.

¹³⁷ Anacker 194, 27.

¹³⁸ Rohrmoser 260, 372 ff.

¹³⁹ Böhler 197, 230.

II

Die Lösung der philosophischen Krise durch die Hinwendung zum Faschismus

Gehlens Engagement für den Faschismus wird von ihm selbst später in der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit kommentarlos verschleiert, von den meisten Interpreten und auch Kritikern wird diese Form der Verarbeitung unkritisch nachvollzogen; soweit die Sprache dennoch darauf kommt, wird die Bedeutung des faschistischen Engagements im allgemeinen bagatellisiert, als außerphilosophisches Unglück oder „rein“ politische Handlungsweise betrachtet. Dagegen wird hier die These verfolgt, daß erstens die Anthropologie Gehlens sowohl genetisch als auch inhaltlich in der Hinwendung zum Faschismus entwickelt worden ist, ihn theoretisch verallgemeinert und gewisserweise auch kritisiert in sich aufhebt; daß zweitens die in diesem Sinne vorgenommene Funktionalisierung idealistischer Positionen (insbesondere Fichtes, dann auch Schellings und Schopenhauers) die Entwicklung der anthropologischen Hauptkategorien bestimmt hat; daß drittens allerdings die Position sich erst in Auseinandersetzung mit faschistischen und anderen idealistischen Positionen herausbildet.

Gehlen sieht, daß die Praxisferne der bürgerlichen Philosophie nur durch eine Revolution überwunden werden kann: durch die Revolution in der Philosophie und durch eine Revolution in der Gesellschaft; die Philosophie wird, so sieht Gehlen, nur „wirklich“, wenn sie aktiver Teil des umfassenden Umwälzungsprozesses wird, der ein neues Zeitalter, eine neue Gesellschaft hervorbringt. Er betreibt die Neubestimmung der Philosophie konkret historisch, jedenfalls dem Schein nach: durch die faschistische Politik.

Es wird sich aber zeigen, daß die Revolution Gehlens nur Konterrevolution, nur neue Bewahrung des Bestehenden ist. Seine „Revolution“ ist die Maskerade der wirklichen, objektiv notwendigen Revolution – der materialistischen in der Philosophie und der sozialistischen in der Politik. Die Krisen bleiben ungelöst, aber die herrschenden Kräfte und die herrschende Ideologie gehen mit neuen Mitteln der Krisensteuerung aus der Auseinandersetzung hervor. [50]

1. Der antidemokratische Staat als einziger metaphysisch gewisser Gegenstand der modernen Philosophie

All jenen geistigen Strömungen der Neuzeit seit Descartes' Rationalismus, denen Gehlen schon bisher die Schuld für die Erschütterung metaphysischer Gewißheit zuschrieb, schreibt er nun auch die Verantwortung dafür zu, daß in der „Moderne“ die Idee des in sich ruhenden und von allen Individuen akzeptierten Staates ins Wanken gebracht worden sei. Aufklärung, Positivismus, naturwissenschaftlich orientierte Philosophie ebenso wie die „hoffnungslose industrielle Gesellschaft bei Marx“ hätten die „Staatsidee“ genauso wie Religion und Metaphysik untergraben.¹ Ohne „absoluten“ Gegenstand sei aber jede Philosophie zur Bedeutungslosigkeit verdammt. Den verlorenen „absoluten“ Gegenstand wiederzugewinnen, sei deshalb die entscheidende Aufgabe.

Gehlen verwendet in seinen nach 1933 einsetzenden Überlegungen zu diesem Thema oft eine aufschlußreiche Begriffsanalogie: „Absoluter Gegenstand“ steht nun gleichbedeutend mit „natürlichem Gegenstand“². Gehlen zeichnet die Stationen nach, in denen die Philosophie bisher diesen absoluten oder natürlichen Gegenstand gehabt habe. Der erste sei Platons „Idee“: die Philosophie sei hier „ontologisch, sie sieht die Zusammenhänge des Seienden,

¹ 23, 9; dieser Ausarbeitung Gehlens muß wohl ein hoher persönlicher und politischer Aussagewert zugeschrieben werden, da es sich dabei um die Antrittsvorlesung an der Universität Leipzig bei der Übernahme seiner ersten regulären Professur handelt, ebd., 4.

² 23, 8 und passim.

sieht *objektive* geistige Wirklichkeiten und den notwendigen Prozeß ihrer Einprägung in das Daseiende“.³ Der zweite absolute und natürliche Gegenstand der Philosophie sei die mittelalterliche Gottesvorstellung, aber „nicht in der späten subjektiven Form einer im Innern des Einzelnen aufzufindenden Gewißheit, sondern als eine objektive, diese Welt immer neu belebende und organisierende Macht“.⁴ Nach den tiefgehenden Erschütterungen des „Geistes“ könne in der Gegenwart nur der Staat der neue, moderne, dritte Gegenstand der Philosophie sein: „Die Philosophie hat jeweils darin bestanden, das Dasein am Ort seiner höchsten Verdichtung anzuschauen, es sich selbst faßlich zu machen und damit gründen zu helfen, Zeugnis abzulegen und zeugend zu sein. Es ist hinzunehmen, daß dieser Ort der höchsten Verdichtung des Daseins, seines Glaubens, Wollens und Vollbringens für heute kaum mehr die religiöse, sondern die politische Existenz ist, und so hätten wir denn eine neue ... dritte Gestalt des natürlichen Gegenstandes der Philosophie“⁵. Die Begründung, warum die „natürlichen“ Gegenstände der Philosophie in der Geschichte sich verändert haben, also doch nicht einfach „natürlich“ wären, bleibt Gehlen schuldig.

Naturmythos und Religion gehen in seinem Staatsbegriff eine enge [51] Verbindung ein: „Denn in Wahrheit sagt der Staat dasselbe aus, was die Religion aussagt und das Leben: daß der Mensch eine Kreatur ist, unfreiwillig ins Dasein geworfen ... der Staat ist die vorentscheidende Gewalt für den engen Spielraum der Entschlüsse aller, die in ihn hineingeboren werden, Volkstum und Rasse die vorgegebenen Konstanten ...“⁶. Aus der absoluten Unbezweifelbarkeit des so verstandenen Staates erwartet Gehlen nun die Aussagegewißheit der neuen Philosophie. Er versteht sie ausdrücklich als Vollendung des Anspruchs, mit dem der „deutsche Idealismus“ den modernen Verfallserscheinungen des Geistes, allerdings nur mit halber Konsequenz, entgegengetreten sei; allerdings sei der Idealismus, v. a. bei Hegel, im Theoretischen und Intellektualistischen verharret⁷; er sei zwar zu einer transzendentalen Theorie des *theoretischen*, aber noch nicht des *praktischen Bewußtseins* gelangt.

Nur Fichte und Schelling sind für Gehlen einen Schritt in Richtung der Theorie des praktischen Bewußtseins und der Tätigkeit weitergekommen.⁸ Auch Hegel hat, soweit er den Staat verherrlicht, für Gehlen den Übergang vollzogen. Wie er im „Völkischen Beobachter“ ausführt, ist ihm, in eigenartiger Verdrehung des Entwicklungsprozesses Hegels, der „revolutionäre junge Hegel ... ein Beispiel echt politischen Philosophierens“, und zwar deswegen, weil er die noch von Kant und Fichte vertretene „Selbständigkeit der moralischen Person ... als eine niedere Form der Sittlichkeit der staatlichen untergeordnet“ habe und „das politische Genie ... die Vereinigung des Ideellen und des Wirklichen in der Gewalt“ habe vollziehen lassen; nicht begriffen habe Hegel hingegen „die Wirklichkeit des völkischen Lebens“⁹; er vertraue zu sehr auf die *Selbstdurchsetzung* des Geistes. Gehlen faßt diesen Vorwurf, den er zwar vor allem Hegel gegenüber macht, in den er aber gelegentlich auch Platon, Leibniz, Kant und Fichte einbegreift¹⁰, unter dem Begriff des „Logokratismus“ bzw. des „logokratischen Idealismus“ zusammen.¹¹ Als Initiator erscheint ihm Descartes; seit ihm gebe es eine vernunftorientierte und eine handlungsorientierte Richtung neuzeitlich-idealistischen Philosophierens; Descartes zähle ganz, Hegel zum größeren Teil zum vernunftorientierten „Logokratismus“, der nie zum wirklichen Leben finde.

³ 23, 9.

⁴ 23, 10.

⁵ 23, 25.

⁶ 23, 17.

⁷ 20 in 89, 264 und 269.

⁸ 33, 512 f.

⁹ 22.

¹⁰ 21, 77.

¹¹ 20 in 89, 252 ff. und 22.

Die von Gehlen zur Lösung der Krise der Philosophie entwickelte Vorstellung der „Handlung“ führt nun unmittelbar zur Propaganda der politischen und sozialen „Revolution“ – aber nicht gegen den Kapitalismus, sondern gegen die Demokratie. Für Gehlen – hier schließt er sich der präfaschistischen Demokratie-Kritik Paretos an – ist die „westeuropäische Demokratie“ die „politische Herrschaft der [52] Geld- und Wirtschaftsinteressen mittels des Parlamentarismus“, wobei aber die Schuld dem bürgerlichen Parlamentarismus und nicht den „Geldinteressen“ zugeschrieben wird; die Demokratie ist danach eine „höchst gefährliche Entwicklung“¹². Dies führt ihn zur Forderung der „Revolution“ für die Wiederherstellung des biologisch Unzweifelhaften; Pareto entwirft in faschismusnaher Demagogie, und Gehlen folgt ihm darin, „die Vision einer Revolution, in der die *gesunden* und kräftigen *unteren* Volksschichten aufstehen, die Spekulanten (damit sind die Parlamentarier, humanitäre Intellektuelle u. ä. gemeint, WR) verjagen und töten und so ein nützliches Werk verrichten, *wie man schädliche Tiere vertilgt*: ‚das Land entgeht dem Ruin und wird dem Leben wiedergegeben‘. Ja, im Grunde bezeugten die dann vorkommenden *Massaker und Plünderungen*, *weit entfernt, verwerflich zu sein*, daß *die sie Begehenden ihre Macht auch verdienen, zum Nutzen der Gemeinschaft*“.¹³ Mit „Massakern“ und der Vernichtung von Demokraten und Intellektuellen, „wie man Tiere vertilgt“, ist Gehlens neue philosophische Gewißheit praktisch geworden. Er ist sich auch nachträglich des notwendigen Zusammenhangs seiner Philosophie mit faschistischer Politik bis in deren verbrecherische Praxis offensichtlich bewußt gewesen, denn er hat diese Passagen in der Neuherausgabe des Paretos-Aufsatzes in der Bundesrepublik kommentarlos gestrichen.¹⁴

Die größten Leistungen Fichtes, wo dieser, wie Hegel, wirklich ein „Revolutionär“ gewesen sei¹⁵, erblickt Gehlen in den von Fichte geschaffenen „politischen Mythen“. Nur der „junge Schelling“ und Nietzsche hätten „von allen deutschen Philosophen“ eine in etwa vergleichbare „mythenbildende Kraft“ gehabt.¹⁶ Mythen versteht er als „geschichtsbildende Taten, Geist, mächtiger als Tatsachen“; sie sind, schon als Ideen, für Gehlen die praktische Krisenüberwindung, der Inbegriff der aktiven bürgerlichen Ideologie neuen Typs.¹⁷ Er kommt damit notwendigerweise der politisch aggressivsten Form dieses Denkens, der mythologisierenden Demagogie des Nationalsozialismus¹⁸, sehr nahe.

Im Zusammenhang der Staats- und Philosophieverfassung Gehlens interessiert hier insbesondere der „Mythos vom Zwingherrn“, zu dem Fichte gekommen sei, als er sowohl die Republik wie den Absolutismus als auch schließlich die konstitutionelle Monarchie als undurchführbar angesehen habe: „Weil er das alles (die genannten Staatsformen, WR) nicht vertrat, sondern ein Revolutionär war, sah er, daß die jetzt mögliche gänzliche Umwandlung der Verfassung des Volkes nur unter Führung eines Einzigen erfolgen könne. Das ist der Mythos vom Zwingherrn. Zwingherr soll der sein, der seine Zeit und sein Volk am [53] besten versteht, und es kann jeder sein, der es vermag“.¹⁹ Der Zwingherr ist an kein vorgegebenes Recht und an keine empirische Wirklichkeit gebunden, sondern er setzt seine eigene Gesetzmäßigkeit, und er ist „selber die Rechtsquelle“; mit der Fichteschen Folgerung „Also her mit einem Zwingherrn zur Deutschheit“²⁰ liegt die aktuelle Führer-Apologie Gehlens, wie im

¹² 43, 42 f.

¹³ Ebd., Unt. Vf.

¹⁴ Vgl. die Zusammenstellung solcher Streichungen in Kap. III. 1.

¹⁵ 27, 215.

¹⁶ 27, 211 und 213.

¹⁷ Vgl. Kap. I. 5.

¹⁸ Vgl. Rosenberg 161; der Mythos im hier gemeinten Sinne ist die Methode, durch suggestive Begriffe (z. B. „Nationalsozialismus“), die an Ängsten und Hoffnungen der Bevölkerung anknüpfen, die Wirklichkeit als etwas schon radikal Gewandeltes erscheinen zu lassen.

¹⁹ 27, 215.

²⁰ 27, 215 f.

Aufsatz über Hegel im „Völkischen Beobachter“, unmittelbar auf der Hand. Der irrational handelnde, antidemokratische Staat kann unter den gegebenen Bedingungen nur noch der konkrete faschistische Staat sein.

Der Staat, höchste Form des objektiven Geistes in Gehlens System, ist dieser Philosophie folgerichtig nicht erkennbar: „Jenseits aller Formeln des Verstehens, denn er (Fichte, WR) ist ursprünglich. Überwältigend kündend und wieder fast ohne Worte, sprachlos, in Gesichtern redend, wie die Not und wie der Triumph“.²¹ An anderer Stelle heißt es: Die politische Wirklichkeit sei etwas „Unsagbares, höchst Wirkliches“²². *Die Krise der Philosophie ist damit nur scheinbar behoben, denn sie erkennt die Wirklichkeit nicht, mithilfe derer sie wirklich werden will. Die unaufgelöste Krise der Philosophie ist nur das Spiegelbild der unaufgelösten Krise der Gesellschaft.*

Der mythologisierende Idealismus und die antidemokratische bürgerliche Herrschaftsform des Faschismus treiben die idealistischen, reaktionären Elemente der bürgerlichen Position ins Extrem, ohne sie im Grundsatz aufzuheben. Die klassische Ambivalenz, die dem Individuum gegenüber dem Staat immer noch das Schlupfloch der privaten Innerlichkeit als Ort der Freiheit offenließ: Diese Ambivalenz wird von Gehlen rigoros aufgelöst, aber in der Verabsolutierung des reaktionären Elements; die Privatheit wird ersatzlos gestrichen. Mit dem Citoymen wird auch der Bourgeois theoretisch aufgelöst, das Individuum gehört mit Haut und Haaren und ehemaliger Innerlichkeit dem Staat.

In der gleichzeitig theogonischen und naturhaften Herleitung des Staates ist die Kernaussage der späteren Institutionentheorie schon enthalten: Der unveränderliche und im Wesen unerkennbare Staat ist die Institution par excellence. Gegenüber dem „modernen Subjektivismus“ der Individuen betont Gehlen in Verteidigung des Faschismus schon 1934, „daß nur in *institutionell* gewordener Form die Gesinnungen durchhalten können“.²³ *Dies ist die konkrete, konterrevolutionäre, faschistische Geburtsstunde der „Institutionentheorie“* Gehlens mit allen ihren späteren Widersprüchen: Es geht gar nicht um die Institution an sich, sondern um die *konterrevolutionäre* Institution, mithilfe derer die *demokratischen* Institutionen zerstört werden sollen. *Geh-[54]len will gar nicht die „traditionellen“ oder „gegebenen“ Institutionen bewahren, sondern neue, staatsmonopolistische Institutionen des Kapitalismus der allgemeinen Krise erst schaffen.* Er will auch nicht, wie auch später nicht, „die Individuen“ gegen immanente Zerstörungstendenzen retten, sondern das neue, staatsmonopolistisch unterworfenen Subjekt theoretisch erst formen.

In allen wesentlichen Punkten seiner Fichte-Interpretation verfälscht Gehlen Fichte. Richtig ist, daß Fichte von seiner ursprünglichen, jakobinisch-revolutionären Staatstheorie, die weitgehend vom Gesellschaftsvertrag Rousseaus ausgeht, schließlich abrückt; es wäre jedoch angemessen zu fragen, aufgrund welcher historischen und politischen Entscheidungen in Deutschland und aufgrund welcher notwendigerweise anarchistischen Konsequenzen Fichte seinen Standpunkt änderte.²⁴ Die Fichtesche – wie Hegelsche – Unterscheidung zwischen Notstaat und Vernunftstaat wird von Gehlen nicht verarbeitet. Vor allem ist jedoch auf das Hauptproblem hinzuweisen, das aus der Gehlenschen Definition des Staates wie aus seiner Fichte-Interpretation herausfällt: der geschichtliche Sinn eines Staates oder einzelner seiner Maßnahmen. Wie selbst H. Freyer, über den Gehlens Fichte-Rezeption angestoßen wurde²⁵, herausarbeitet, war der Mythos des „Zwingherrn zur Deutschheit“ im Wesen gegen die Poli-

²¹ 27, 218.

²² 25, 148.

²³ 23, 15, Unt. Vf.

²⁴ Buhr 281, 192.

²⁵ Röhr 259, 61.

tik Napoleons und auf die Befreiung Deutschlands aus nationaler Abhängigkeit gerichtet.²⁶ Dagegen ist Gehlens „Zwingherr zur Deutschheit“ gegen die demokratische und Arbeiterbewegung in der eigenen Gesellschaft und auf die Unterwerfung anderer Nationen unter deutsche Vorherrschaft gerichtet.²⁷

Während Gehlen den Staat als ewige Notwendigkeit aus der „Natur“ des Menschen und aus der übergeschichtlichen „Idee“ erklärt, trat Fichte für die Aufhebung des Staates mit dem endlichen Ziel der Befreiung der Individuen im historischen Prozeß ein, weil Fichte wußte, daß der Staat aus diesem hervorgegangen ist: „Es ist wichtig, die Gesellschaft überhaupt nicht mit der besonderen empirisch bedingten Art von Gesellschaft, die man den Staat nennt, zu verwechseln. Das Leben im Staate gehört nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen, was auch ein sehr großer Mann darüber sage; sondern es ist ein nur unter gewissen Bedingungen stattfindendes *Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft*. Der Staat geht, ebenso wie alle menschlichen Institute, die bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus: es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen“.²⁸

2. Der „neue Mensch“ des „deutschen Sozialismus“ als Revolution der Gesellschaft

In der nationalsozialistisch inspirierten Fichte-Interpretation²⁹ formuliert Gehlen den sozialen und politischen Gehalt seiner in den dreißiger Jahren vollzogenen „anthropologischen Wende“.

Schon in „Theorie der Willensfreiheit“ hatte er im Johannesevangelium die Verwirklichung dessen gesehen, was er damals anstrebte: das Absolute als eine Dimension im Empirischen³⁰; schon in der frühesten Polemik gegen die Existenzphilosophie, sich ausdrücklich an Fichtes Religionslehre anlehnend, hatte er dekretiert, der Philosoph, der das bloße Existieren überwinden und den Geist wieder wirklich machen wolle, könne nicht mit der paulinischen Gotteslehre, sondern nur mit der johanneischen Logoslehre „zusammenkommen“³¹. Hatte Gehlen hier noch die paulinische und die johanneische Form des Christentums als zwei ewig im Streit liegende Richtungen aufgefaßt und dabei die paulinische dem Existentialismus Kierkegaards und die johanneische dem klassischen Idealismus zugeordnet, so präzisiert er nach 1933 nationalsozialistisch: Die paulinische Form lehnt er nun ab, weil sie „jüdisch“ sei, mit Gott über Sünden, Verträge, Versöhnungen usw. feilsche, Mittlerschaft zwischen Mensch und Gott als nötig ansehe und einen zornigen, unberechenbaren Gott voraussetze³²; dagegen lehne Jesus, der Beginn des „neuen menschlichen Selbstverständnisses“³³, alle Mittlerschaft ab, gehe vom Gott der Liebe aus und sehe jeden Menschen in unmittelbarer Beziehung zu Gott.³⁴ Johannes' Parakletlehre (Jesus nur als Vorläufer) weise auf die Möglichkeit, daß jeder Mensch in seinem eigenen Leben das „metaphysische Wesen der Menschen“ wiederhole und selbst verwirkliche³⁵; an diese Auffassung haben sich, gegen die offiziellen Dogmen der Kirche, seit dem 2. Jahrhundert nach Christus, wie Gehlen ausführlich nachzeichnet, umfangreiche ketzerische Bewegungen angeschlossen, er beschreibt als Beispiele Montanus, Marcion, Mani, die Manichäer und Katharer ebenso wie Joachim von Floris und die deutsche Mystik,

²⁶ Freyer 136, 26.

²⁷ Ausführlich dazu Kap. II. 2.

²⁸ Fichte 311 Bd. 6, 606.

²⁹ Zur engen Verwandtschaft der Fichte-Rezeption Gehlens mit der der NSDAP vgl. Dietrich 124, 23 f.

³⁰ 9 in 89, 204.

³¹ 10 in 89, 26.

³² 21, 67 f.

³³ 21, 74.

³⁴ 21, 78.

³⁵ 21, 73.

hier insbesondere Meister Eckart.³⁶ In dieser Reihe ist für Gehlen nun Fichte der „letzte Häretiker“³⁷.

Die Schaffung des diese Tradition weiterführenden „ganz neuen Typus Mensch“³⁸, wodurch allein die Krise der Moderne überwunden werden könne, sei nur den Deutschen möglich. „Fichte weist dem deutschen Volk eine Sonderstellung zu, er hebt es heraus in eine metaphysische Ebene: es ist das schlechthin lebendige Volk, weil es Ideen mit Ernst begreift und in die Welt, sie verwandelnd, hineinträgt. Das [56] aber ist allein Leben, während der Glaube an ein ‚festes und stehendes Sein‘, der Positivismus, die typische Weltanschauung des Auslandes und der Glaube an den Tod ist“.³⁹ Aufgrund dieser Voraussetzungen sei allein Deutschland dazu berufen, Mittelpunkt für ein neues „mitteleuropäisches Friedensreich“ und für eine „neue Welt Epoche“ zu sein, die „unter Führung der Deutschen“ stehe⁴⁰; wenn die Realisierung des „Dritten Reiches“ gefährdet sei, dann sei, dem christlichen Ausgangspunkt gemäß, ein „heiliger Krieg“ gerechtfertigt, bei dem, wie bei Cromwell und wie Blücher es sich gewünscht habe, den Kriegern die Bibel am Sattelknopf hänge.⁴¹ Gehlen bestätigt ausdrücklich, daß es sich dabei um eine „politische Mission“ handle, die Fichte „bis heute gültig formuliert“ habe⁴².

Die hiermit in unverkennbarer Nähe zur Demagogie des Faschismus formulierte Vorherrschafts- und Aufrüstungspolitik wird von Gehlen als rein biologisch-reproduktives „Dasein“ oder als einfache Existenzerhaltung ausgegeben. So wie für Fichte-Gehlen Jesus allein durch sein *Dasein* erstmals das Göttliche im Menschen verwirklicht hat, so soll es auch das höchste Ziel des „deutschen Urvolks“ sein, sich als Nation „im Dasein“ zu erhalten: „Sein Dasein ist seine Mission“.⁴³ Im gleichen Sinne ist nach Gehlen gegenüber dem Ausland der Krieg „ein heiliger Krieg, weil er nicht um Besitz und Einfluß geht, sondern um die Existenz des Urvolkes selbst, also um Natur“.⁴⁴ Auch hier vollzieht Gehlen die Identifikation von metaphysisch gewissem Sein und biologisch-natürlicher Reproduktion: Im Stile der Parole „Volk ohne Raum“ wird die Erhaltung der *biologischen* Existenz zum – scheinbar paradoxerweise – einzigen *geschichtlichen* Auftrag. Dem Faschismus und der deutschen Monopolbourgeoisie ging es allerdings um den konkret-historischen *kapitalistischen* „Besitz und Einfluß“ in Deutschland wie in Europa.⁴⁵

Gehlen macht mit dieser Konzeption keine *offizielle* Propaganda für faschistische Politik; die meisten führenden Repräsentanten des Faschismus hielten von christlicher Einkleidung der Politik nichts.⁴⁶ Die Gemeinsamkeiten überwiegen jedoch, die Differenzen sind untergeordnet. Für A. Rosenberg, der von der gleichen Scheidung zwischen paulinischem und johanneischem Christentum ausgeht, betrachtet Jesus alle Menschen als gleich nach dem Prinzip der Gotteskindschaft, während Paulus in jüdisch-orientalischer Manier daraus eine Erlösungsmythologie der Kirche gemacht habe⁴⁷; in die Nachfolge Jesu reiht Rosenberg wie Gehlen die Häretiker und die Mystiker mit Meister Eckart an der Spitze.⁴⁸ Der Unterschied – es ist nur

³⁶ 21, 56 ff.

³⁷ 21, 61 ff.

³⁸ 21, 16.

³⁹ 21, 23.

⁴⁰ 21, 20 und 43.

⁴¹ 21, 47.

⁴² 21, 20.

⁴³ 27, 214.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Vgl. Opitz 303.

⁴⁶ Vgl. Dietrich 124, 38 und Lukács 399 Bd. 3, 178; die Distanzierung vom Christentum geschieht allerdings uneinheitlich.

⁴⁷ Rosenberg 162, 68.

⁴⁸ Ebd., 18 ff., 46, 67.

ein untergeordneter – wird dann deutlich, wenn Rosenberg von der schließlichen [57] Unvereinbarkeit von Deutschtum und Christentum ausgeht, folglich das „Dritte Reich“ nicht als Fortsetzung und Erfüllung des „Ersten Reiches“ (Altes Testament) ansieht und als ausschlaggebende Ahnenreihe Widukind, die „Kolonisation des deutschen Ostens“, die „Entstehung Brandenburg-Preußens“ usw. doch wichtiger nimmt als die Häretiker und Mystiker.⁴⁹

Gehlen spekuliert über das Christentum aus der Position des Atheisten – wie Rosenberg. Der Unterschied zur nationalsozialistischen Ideologie liegt allein in der Direktheit und Kurzfristigkeit von deren Vorgehen gegenüber dem Christentum – die Tendenz zur Destruktion des Christentums ist die gleiche. Gehlen denkt langfristiger. Andererseits zeigt sich schon hier das Dilemma, das nach 1945, gerade aufgrund der relativen Distanzierung vom Faschismus, bei Gehlen ebenso wie in der herrschenden Ideologie der Bundesrepublik, sich noch vertiefen wird, und das von Nietzsche am Beginn imperialistischer Ideologie gesehen wurde: *Einerseits die Suche nach einer neuen prokapitalistischen, anti-christlichen Religion, andererseits der Versuch, das Christentum und die Kirchen als herrschaftserfahrene Institutionen zu bewahren.*

Neben dem Mythos des christlich-deutschen Reiches entnimmt Gehlen aus Fichte den des „deutschen Sozialismus“. *Fichte ist ihm nicht nur der „letzte Häretiker“, sondern auch „der erste deutsche theoretische Sozialist“*⁵⁰. Durchaus in dieser Allgemeinheit noch auf Erscheinungen des Kapitalismus des 20. Jahrhunderts beziehbar, stellt Gehlen die Kritik Fichtes an der „Wirtschaftsanarchie“ dar, die als „endloser Krieg Aller im handelnden Publikum gegen Alle, als Krieg zwischen Käufern und Verkäufern“ schließlich zu Ungerechtigkeiten, Krisen, Preisschwankungen und Existenzgefährdung führe.⁵¹

Fichte überwand in seiner Kritik die liberale Trennung von Wirtschaft und Staat und forderte „staatliche Planwirtschaft“ und das Recht auf Arbeit, das vom Staat zu garantieren ist, verbunden mit der notwendig komplementären Pflicht zur Arbeit und der Unterhaltungspflicht des Staates; Gehlen stimmt dem zu.⁵² Die Wendung in faschistische Programmatik findet er über die Entkonkretisierung der kapitalistischen Arbeit. Hier liegt das philosophisch zentrale Verbindungsstück zwischen faschistischer Sozialismus-Demagogie und der späteren systematischen Anthropologie: Fichte, von der Grundthese der „Identität von Arbeit und Eigentum“ ausgehend⁵³, fasse als Oberbegriff den der *Handlungsmöglichkeit*, weil die menschliche Selbsterhaltung von Natur an *Tätigkeit* gebunden sei, wovon *Eigentum* erst eine *abgeleitete* Bedingung sei.⁵⁴ Gehlen bezeichnet diesen Eigentumsbegriff als [58] „deutschrechtlich“, da er „*nicht zunächst an Sachen, sondern am Verhältnis der Menschen gegeneinander orientiert ist*“.⁵⁵ Der Staat habe also nur die Menschen und deren wesenskonstitutive Handlungs- oder Arbeitsmöglichkeiten zu vergesellschaften und zu verteilen, nicht aber das Eigentum. „Es handelt sich also bei Fichte, wohl zu merken, nicht um Verteilung von Sachen, dinglichem Eigentum und Produktionsmitteln, sondern um Verteilung von Arbeitschancen; auch nicht um (kommunistische) staatliche Eigenwirtschaft, sondern um staatliche Regelung, Beaufsichtigung und Planung dieser Verteilung“; mit diesem Prinzip sieht Gehlen z. B. das vom Nationalsozialismus durchgesetzte Erbhofgesetz in Übereinstimmung.⁵⁶ Die Arbeit soll über die staatlich kontrollierten Stände verteilt werden, jeder Bürger ist Mitglied eines Standes, dessen

⁴⁹ Ebd., 86 f.

⁵⁰ 21, 9.

⁵¹ Ebd.

⁵² 21, 10.

⁵³ 21, 15.

⁵⁴ 21, 11.

⁵⁵ 21, 15.

⁵⁶ 21, 11 ff.

Zahl usw. der Staat festsetzen soll. Gehlen nennt diesen Sozialismus, der sich national, autark und möglichst ohne Außenhandel gestalten soll, „Nationalsozialismus“ – ein Konzept, das er nicht von Fichte übernehmen kann, sondern von den Nationalsozialisten bzw. den Jungkonservativen.⁵⁷

Faßte Fichte die Arbeit zwar idealistisch, so war dieser Begriff aber als Betonung der *Tätigkeit* gegen die Untätigkeit des Adels und der Pfaffen gerichtet; bei Gehlen jedoch wird mithilfe des „gleichen“ Arbeitsbegriffs das inzwischen wesentlich zum monopolistisch-kapitalistischen Eigentum weiterentwickelte bürgerliche Eigentum gerechtfertigt. Die bei Fichte fortschrittliche Kritik am Liberalismus wird bei Gehlen reaktionär, da es inzwischen real keine liberale Wirtschaftspolitik (als *herrschendes* Prinzip verstanden) und keine Trennung von Staat und Ökonomie mehr gibt – der Staat „regelt“ und „beaufsichtigt“ ja schon die Wirtschaft, was Gehlen sogar bei bürgerlichen Wissenschaftlern, die er kannte und schätzte, etwa Scheler und M. Weber, unschwer hätte nachlesen können.⁵⁸

Gehlen grenzt seinen und Fichtes Sozialismus grundsätzlich gegen den Kommunismus ab, während Fichte das weder wollte noch konnte.⁵⁹ War bei Fichte die Ständeordnung ein Instrument des Bürgertums für seine ökonomische und politische Emanzipation vom Feudalismus, und zwar auf der Grundlage der organisatorischen Formen, die die bürgerliche Gesellschaft bis dahin hervorgebracht hatte, und wollte Fichte die Stände der Großgrundbesitzer und der leibeigenen Bauern schließlich aufgehoben sehen⁶⁰, so ist die Ständeordnung bei Gehlen ein Instrument für die Niederhaltung der in der bürgerlichen Gesellschaft bis dahin hervorgebrachten Organisationsformen sowohl der Arbeiterklasse als auch des Bürgertums (Parteien und Parlament) selbst.

[59] Die objektiv erforderte, bei Gehlen aber antidemokratisch gewendete, antiliberalistische Konsequenz deckt sich, sicherlich mit Unterschieden, mit der Programmatik der NSDAP, die die Kritik am Kapitalismus am entscheidenden Punkt ebenfalls abbrach und ins Gegenteil wendete, nämlich beim monopolkapitalistischen Eigentum⁶¹, und infolgedessen für die Verteilung der Arbeitskraft im Interesse des Großkapitals⁶² bei gleichzeitiger Zerschlagung der Organisationen der Arbeiterbewegung und bei Anerkennung der „standesmäßigen Selbstorganisation“ des Kapitals eintrat.⁶³ Unmittelbare Übereinstimmung ergibt sich mit O. Dietrich: Auch er pries Fichtes „Geschlossenen Handelsstaat“ als Vorbild „deutschen Philosophierens“⁶⁴.

Aus den „neuen Menschen“ ist auch die „Volksgemeinschaft“ zusammengesetzt, die Gehlen in seinen Schriften dieser Zeit ausführlich feiert.⁶⁵ Hitler sagte es politisch präzise: „Was haben wir das nötig: Sozialisierung der Banken und Fabriken ... Wir sozialisieren die Men-

⁵⁷ Vgl. Petzold 304, 44 ff.

⁵⁸ Vgl. Kap. IV. 1.

⁵⁹ Einmal abgesehen von der plebejischen, frühkommunistischen Position Babeufs, die über die bürgerlich-revolutionäre Auffassung auch Fichtes hinausging; Fichte hat als Jakobiner durchaus Ähnlichkeiten mit Babeuf, was die diktatorisch-etatistische Attitüde und die schonungslose Kritik bürgerlicher Selbsttäuschung betrifft; insofern stand Fichte also dem zu seiner Zeit entwickelten Konzept von Kommunismus nahe, während Gehlens „Sozialismus“ den Kommunismus seiner Epoche grundsätzlich bekämpfte.

⁶⁰ Buhr/Irrlitz 280, 92.

⁶¹ Vgl. Kühnl 348, 106 f.

⁶² Durch Reichsarbeitsdienst, durch die „Sicherstellung des Kräftebedarfs für Aufgaben von besonderer staatspolitischer Bedeutung“ (so der Titel der entsprechenden Verordnung) und durch die Konzentrationslager als Zentrum millionenfacher Bereitstellung billiger Arbeitskräfte v. a. an Großunternehmen usw., siehe Kühnl ebd., 255 ff. und 369.

⁶³ Zur Organisation und Anerkennung des Reichsstandes der deutschen Industrie vgl. ebd., 252.

⁶⁴ Dietrich 124, 23.

⁶⁵ Siehe v. a. 11.

schen“.⁶⁶ *Der Nationalsozialismus ist die Bewegung des 20. Jahrhunderts, die die „anthropologische Wende“ des idealistischen Menschenbildes politisch am radikalsten realisieren wollte.*

Aus dem „deutschrechtlichen“ Eigentumsbegriff geht hervor, daß nicht die Grundstruktur der Gesellschaft, nämlich das kapitalistische Besitzverhältnis, dagegen aber „der Mensch“ verändert werden soll. *Der „neue Mensch“, der dem Arbeits-Verteilungsstaat auf antidemokratische Weise unterworfen werden soll, ist der Hauptinhalt der von Gehlen befürworteten „Revolution“*; er macht diese „anthropologische Wendung“ der faschistischen Politik zum Programmpunkt der anthropologischen Wende in der Philosophie.

Gehlen wies später selbst darauf hin, daß es ihm bei der Beschäftigung mit Fichte allein darum gegangen sei, in formaler Hinsicht seine eigenen „Denkmöglichkeiten“ zu erweitern und „unmittelbar in seiner (Fichtes, WR) Methode weiterzudenken, so als ob seit dessen Tode nicht 120 Jahre verflossen gewesen wären“.⁶⁷ Während Fichte seine Philosophie an der Französischen Revolution und am antinapoleonischen Kampf orientiert, wird für Gehlen der Idealismus Fichtes zur theoretischen Möglichkeit umstilisiert, Gesellschaft „überhaupt“ zu verändern. Während Fichtes Idealismus dadurch charakterisiert werden kann, daß er bei aller expliziten historischen Zielsetzung unbekümmert ist um die *Realisierung der Vernunft*⁶⁸, so zeichnet sich Gehlens Idealismus, trotz vieler formaler Entsprechungen, dadurch aus, daß er bei aller explizit unklar gelassenen historischen Zielsetzung sich dennoch, besser: gerade in ursächlichem Zusammenhang damit, nur implizit aber real um die *Realisierung der Unvernunft* kümmert.

[60] Es ist nachgewiesen worden, daß Fichte pervertiert wird, wenn seine Kritik an der Romantik und der soziale Inhalt seiner Forderungen ignoriert werden.⁶⁹ Fichte hielt den Frieden nur bei „Gleichheit des Besitzes“ für langfristig möglich, während das Gehlensche „Europäische Friedensreich“ auf der Ungleichheit zwischen Kapital und Arbeit beruht hätte. Gehlen selbst deutet an einer Stelle an, daß Fichtes „nationalpolitische deutsche Pläne“, die ja in etwa mit den Plänen des preußischen Reformers v. Stein übereinstimmten, von der „reaktionären Politik Metternichs“ durchkreuzt worden seien⁷⁰; daß Gehlen politisch selbst gar nicht auf Seiten Fichtes, sondern Metternichs steht, wird sich in seiner späteren Veröffentlichung des Metternichschen Napoleon-Porträts erweisen.⁷¹

3. Philosophische Anthropologie als „Revolution“ in der Philosophie

Zugleich mit der historisch-gesellschaftlichen Konkretisierung der krisenlösenden „Handlung“ im „neuen Menschen“ forciert Gehlen auch die philosophische Systematisierung in einer neuen wissenschaftlichen Philosophie: der neuen „prima philosophia“ in der Gestalt der „philosophischen Anthropologie als empirischer Wissenschaft“⁷², oder, wie es an anderer Stelle heißt: „die prima philosophia, die einleitende philosophische Wissenschaft, die wir einmal, um einen Namen zu haben, philosophische *Anthropologie* nennen wollen“⁷³. Im folgenden Abschnitt wird die Konstitutionsproblematik der neuen Philosophie behandelt, im übernächsten die erkenntnistheoretische.

Gehlen faßt Schelling als den Philosophen des „Deutschen Idealismus“ auf, der sich von der Grundkategorie der „Handlung“ aus am tiefsten und kritischsten mit dem „logokratischen“

⁶⁶ Zit. Haffner 335, 139.

⁶⁷ 89, 8.

⁶⁸ Buhr/Irrlitz 280, 134.

⁶⁹ Fetscher 285.

⁷⁰ 21, 27.

⁷¹ Vgl. Kap. II. 6.

⁷² 89, 8.

⁷³ 20 in 89, 272.

Idealismus befaßt habe. Gegenüber Descartes verweise Schelling darauf, daß das Zentrum des Ich nicht in der rationalen und ichhaften Reflexion, sondern „tiefer“, in der Handlung, liege; die Lebensführung werde gerade durch Symbole, Bilder und Ideen gewährleistet, die nicht „clare et distincte“ [klar und instinktiv] sind; nicht die Ratio sei praktisch, sondern v. a. der „Mythos“⁷⁴, wie Gehlen schon im Anschluß an Fichte postulierte. Diese für Gehlen durchaus nicht neue Position stellt in seinen Augen nun die Überwindung der ganzen christlich-cartesisch-idealistischen Traditionslinie dar und damit zugleich „einen völlig neuen Anfang der Philosophie“⁷⁵. Eine solche Zäsur, die eine neue Epoche der Philosophie einleite, hatte Gehlen bisher nur negativ, mit Descartes beginnend, an-[61]gesetzt; nun aber konstruiert er mit Schelling, dem Antipoden Descartes', die zukunftsweisende positive Zäsur und eröffnet die Entwicklung einer neuen, konstruktiven Philosophie. „Das ist die bare Zerstörung des christlich-idealistischen Begriffs der Person als eines selbständigen Zentrums, das ist die Idee einer Person von objektiv unbestimmter, im Selbstbewußtsein nicht erfaßbarer Grenze, einer offenen Person. Damit hat Schelling das Lebensgefühl einer kommenden Zeit formuliert und der Philosophie Nietzsches vorgegriffen, in einem philosophisch bis heute nicht erschöpften Ansatz“.⁷⁶

Das ist, diesmal in philosophischer Sprache, der „neue Mensch“ der Volksgemeinschaft und des „deutschen Sozialismus“: tätig, aber nicht in materieller Mensch-Natur-Dialektik; die später weiterentwickelte Vorstellung des „offenen Menschen“ ist hier an ihrem Entstehungsort präzise und vollständig gefaßt als der blind tätige, subjektlose, seines eigenständig psychisch-intellektuellen Zentrums beraubte Mensch, der offen ist für die einseitige Prägung von oben (durch unbezweifelbare Ideen, Institutionen, Führungssysteme, ethische Normen usw.). Richtig wird von Gehlen gesehen, daß der idealistische Dualismus von Körper und Bewußtsein durch das monistische Prinzip der *Tätigkeit* überwunden werden muß, aber Gehlen zieht die falsche Konsequenz, die Tätigkeit vom Bewußtsein her und außerhalb der materiellen Mensch-Natur-Dialektik zu bestimmen. Weiterhin sieht Gehlen richtig, daß die bisherige bürgerliche Autonomie des Subjekts vollends illusorisch geworden ist, aber er zieht die falsche Konsequenz und löst mit dem *bürgerlichen* Subjekt *jegliche* Subjekthaftigkeit des Menschen in jeglicher denkbaren Gesellschaft theoretisch auf. *Es kommt aber theoretisch und praktisch darauf an, die mit der Wirkung überindividueller Gesetzmäßigkeit vereinbare, neue, der Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus entsprechende Subjekthaftigkeit zu entwickeln.*

Der Verweis auf Nietzsche verdeutlicht, daß die neue Philosophie, mit Schelling begonnen, nun auch in der philosophiehistorischen Abstützung an Konturen gewinnt: Der erneuerte Idealismus tritt zunehmend aus der klassisch-bürgerlichen Verkleidung heraus. In diesem Sinne baut Gehlen seine anthropologische Wendung vor allem mit einem Ahnherrn der biologistischen Naturspekulation weiter aus: Mit Schopenhauer gewinnt die philosophische Anthropologie Gehlens an kategorialer Präzision.

Auch hier vollzieht Gehlen einen seiner erstaunlich scheinenden Sprünge; hatte er noch 1935, wie vorher schon, Schopenhauer als „ästhetischen Idealisten“ kritisiert, dessen passivistische Traumwelt [62] Ergebnis eines chaotisch lähmenden Triebzustandes sei⁷⁷, so avanciert der also Gescholtene nur drei Jahre später, und zwar genau mit seinen Thesen über das Unbewußte und die Lebens-Abhängigkeit des menschlichen Geistes, zum eigentlichen Initiator einer „neue(n) Epoche der Philosophie, die über Nietzsche bis zur Gegenwart“ füh-

⁷⁴ 29 in 89, 292.

⁷⁵ 28 in 89, 302.

⁷⁶ Ebd., 303.

⁷⁷ 20 in 89, 252 ff.

re, und zwar habe Schopenhauer die „anthropologische Wendung der Philosophie“ begründet.⁷⁸

Den Dualismus der Bewußtseinsphilosophie habe Schopenhauer überwunden durch seine „Philosophie vom Leibe aus“. In vier „Resultaten“ faßt Gehlen die anthropologische Grundlegung der Philosophie durch Schopenhauer zusammen. Erstens: Nicht Gott, Welt, Erkenntnis oder die Idee wie vordem, sondern der handelnde Mensch sei der Ausgangspunkt der Philosophie; zweitens: Das Prinzip der absoluten Harmonie von Instinktausstattung, Organbau und Umwelt beim Tier sei von Schopenhauer zuerst und völlig richtig erkannt worden; vom so definierten Tier wird der unspezialisierte, unangepaßte und instinktfreie Mensch als von einem grundsätzlich anderen Strukturprinzip geprägtes Lebewesen unterschieden⁷⁹; diese von Gehlen v. a. in „Der Mensch“ weiterausgebaute Wendung gegen die Abstammungs- und Evolutionstheorie Darwins wird zu einer der wichtigsten Ausgangsthesen der modernen philosophischen Anthropologie, die sich als wissenschaftliche versteht und sich biologisch fundieren möchte; drittens: Intellekt und Begriffe dienen nicht der Erkenntnis, sondern der Orientierung und Steuerung der Triebe, was zur Entlastung gegenüber den chaotischen Möglichkeiten der Umwelt führe⁸⁰; hier findet Gehlen das schon 1936 entwickelte Prinzip der „Entlastung“⁸¹ philosophisch bestätigt – es wird ein tragendes Prinzip der ausgereiften Gehlenschen Anthropologie wie der „Institutionentheorie“ werden; viertens: Die drei bisherigen Resultate Schopenhauers zusammengenommen ergäben „die größte Revolution der Anthropologie seit den Griechen. ...: es fällt nämlich die Unterscheidung von Leib und Seele in jedem bisherigen Sinne“; die entscheidende Frage nach dem Zweck und den Leistungen des Bewußtseins werde damit – und damit werde sie wissenschaftlich – im Wesen „eine biologische“⁸².

Hier fließt die Epochendiagnose vom „unwirklich“ gewordenen „modernen Geist“ ein. Nicht biologisch-empirische Forschung, sondern die biologistisch gewendete Epochendiagnose hat zu Gehlens Begriff des Biologischen geführt. Freilich, das metaphysische Element tritt als explizites immer mehr zurück, es taucht im Biologischen unter, ohne daß es grundsätzlich kritisiert worden wäre. Gehlen wird dies später die „technische Enthaltung von der Metaphysik“ nennen.

[63] Die mit Schopenhauer grundsätzlich in philosophisch-kategorialer Hinsicht vollendete anthropologische Wende Gehlens hat als „biologische Fragestellung“ das fortgeführt und vertieft, was vorher als metaphysische entwickelt worden war: Die „Handlung“, der Zentralbegriff Gehlens seit „Wirklicher und unwirklicher Geist“, ist nun definitiv nicht mehr als „transzendente“ Handlung, sondern als „biologische“ fixiert, ohne daß sich ihre wesentlichen Bestimmungen geändert hätten. Hatte Gehlen nachträglich geurteilt, der anthropologische Ansatz habe ihn seit 1935 „aus dem Idealismus“ herausgeführt⁸³, so stimmt daran nur, daß er sich einer neuen, biologistischen Version des Idealismus zugewandt hat. Wenn Rohrmoser urteilt: „Gehlens Anthropologie gründet in der Zerstörung jeder idealistischen Metaphysik“⁸⁴, so ist dabei übersehen, daß die neue Position der Anthropologie weiterhin idealistisch ist und die Metaphysik nicht zerstört wurde, sondern nur implizit geworden ist. Sicherlich, mit Schopenhauer geht Gehlen nun radikal „vom Leibe“ und vom „handelnden Menschen“ aus; aber Staat, Religion, Gemeinschaftsformen, Recht usw. sind dennoch nicht Ergebnis der wirklichen menschlichen Tätigkeit, sondern des Abstraktums „biologische Ausstattung“ des Menschen.

⁷⁸ 30 in 89, 318 f.

⁷⁹ Ebd., 321 ff.

⁸⁰ Ebd., 323.

⁸¹ 24 in 115, 34 ff.

⁸² 30 in 89, 324 ff.

⁸³ 89, 340.

⁸⁴ Rohrmoser 160, 54.

Das anthropologische Philosophieren Gehlens macht Front gegen den anthropologischen Revolutionär der Philosophie, Feuerbach, den Gehlen nirgends positiv berücksichtigt, obwohl dies doch naheläge: Auch Feuerbach geht von der menschlichen Tätigkeit und „vom Leibe“ aus und faßt, formal gesehen nicht unähnlich wie Schopenhauer, die menschliche Tätigkeit durchaus noch nicht als gesellschaftliche und naturverändernde Arbeit und den „Leib“ noch nicht konsequent materialistisch⁸⁵; daß Gehlen sich dennoch nicht auf Feuerbach, sondern auf Schopenhauer beruft, ist also nicht an den formal ähnlichen Bestimmungen, sondern an den wesentlicheren der Vernunft und der Dialektik festzumachen. Gehlen kennt Feuerbach gut, aber gerade deshalb lehnt er ihn ab: Feuerbach sei zwar „noch in der Tradition des Idealismus erzogen, (habe) aber den Bruch zum Materialismus hin bereits vollzogen“⁸⁶. Gehlen kritisiert Feuerbach, weil dessen Religionskritik, obwohl noch mit idealistischen Eierschalen versehen⁸⁷, zur schließlichen Überwindung der Religion führt, während Gehlens Anthropologie die Frage der Religion und der Metaphysik auf neue Weise „offenhalten“ will. Es geht also für Gehlen nicht um „anthropologische Wende“ an sich, sondern um die *nicht- und antimaterialistische* anthropologische Wende.⁸⁸

Von daher ist auch der Versuch Gehlens zu verstehen, Schelling als [64] Beginn der Traditionslinie Schopenhauer-Nietzsche zu vereinnahmen. Gehlen vereinseitigt den idealistischen Schöpfer der Naturdialektik⁸⁹ im Stile faschismusnaher Philosophiehistorie⁹⁰ zum antidialektischen Idealisten, und die zum Materialismus führende Naturdialektik fällt unter den Tisch.

Gehlen erkennt die definitiv gewordene Krise des Idealismus und sucht eine revolutionäre Lösung. Indem er aber die materialistische Lösung, die grundsätzlich schon vollzogen wurde, nicht will, muß er sich auf den idealistischen Nachtrab des Materialismus begeben. Hier geschieht in der Philosophie das gleiche wie in der Politik: Die „nationalsozialistische Revolution“, geboren aus der definitiven Krise der kapitalistischen Gesellschaft, ist nur der kapitalistische Nachtrab der sozialistischen Lösung. An einem solchen Punkte wird klar, daß und *inwiefern* die idealistische Ideologie gegenüber der materialistischen in die Defensive geraten ist.

Mit Descartes beginnt nicht nur der Rationalismus, sondern auch diejenige Entwicklung in der bürgerlich-idealistischen Philosophie, die die menschliche *Tätigkeit* in den Vordergrund stellt: „Der von Marx herausgestellte Begriff ‚Tätigkeit‘ stammt nicht erst aus der klassischen deutschen Philosophie, sondern ist sachlich älter, begleitet die bürgerliche Philosophie von Anfang an (Descartes) und hat die kapitalistische Produktionsweise zur unumgänglichen Voraussetzung.“⁹¹ Gehlens Kritikpunkt gegenüber dem bürgerlichen Rationalismus und sein eigener Ansatz ist also nicht die „Handlung“ allgemein, sondern die *immateriell-irrationale Handlung*. Hinter allen Umwegen und Verkleidungen erweist sich auch hier die Stellung zum „Anspruch der Vernunft“ als Angelpunkt des Verhältnisses zum klassischen Idealismus und schließlich auch zu Natur und objektiver Wirklichkeit. Daß die aufklärerisch-humanistische Philosophie die ratio des Individuums vereinseitigte und daß die Fortschritte der Wissen-

⁸⁵ Kosing 396.

⁸⁶ 18, 326.

⁸⁷ Finger 386. Gehlen ignoriert die „progressive Seite des philosophischen Anthropologismus“, nämlich die „monistische Auffassung vom Menschen als Ganzem, die Überwindung des psychophysischen Dualismus, das Bestreben, die Einheit des Gesellschaftlichen und des Natürlichen in der Struktur des Menschen zu enthüllen“, Ananjew 383, 20 f.

⁸⁸ Auch die von Schopenhauer als revolutionäre philosophische Leistung übernommene Auffassung des Tieres (morphologischer Zusammenhang des Baus aller Körperteile untereinander und mit der umgebenden Natur) hätte Gehlen sehr viel wissenschaftlicher von Darwin (Gesetz der Korrelation des Wachstums) oder dann von Engels (MEW 20, 446 und 451) übernehmen können.

⁸⁹ Buhr/Irrlitz 280, 141 ff. und 182 ff.

⁹⁰ Vgl. die Einordnung Schellings in dem systematischen Werk des Rosenberg-Schülers Lehmann 151, 122 f. und 194.

⁹¹ Buhr 281, 362 Anm. 222.

schaften (Psychologie, Arbeitswissenschaften, Physiologie, Ethnologie usw.) einerseits und der staatlichen Gewaltverhältnisse im Kapitalismus andererseits die Bereiche nicht-rationalen Verhaltens sichtbar gemacht bzw. faktisch verstärkt haben, demnach also Tatsachen der von Gehlen zum Ausgangspunkt gemachten Art bestehen, ist nicht strittig; das Problem besteht nur darin, daß Gehlen das Irrationale zum wesentlichen, ewigen und allgemeinen Merkmal „der“ menschlichen Handlung macht: Der Rationalismus wird einfach in den Irrationalismus umgestülpt.

Die anthropologische Wendung zur Biologie und zur biologischen Fundierung der Philosophie als Wendung zum philosophischen [65] Hauptgegenstand „der Mensch“ wird von Gehlen als *Alternative* zum Gegenstand Gesellschaft und Geschichte vollzogen, anstatt, wie es nötig und richtig wäre, in gegenseitiger Durchdringung, um auf naturwissenschaftlich-historischer Basis das Verhältnis von biologischer und gesellschaftlicher Entwicklung neu zu bestimmen. Gehlen stellt als Wesensmerkmal der neuen philosophischen Anthropologie fest, daß sie „eine echte Wissenschaft mit dem Vorzugsthema ‚der Mensch‘ (*nicht wie Antike, Christentum und Idealismus lehrten: ‚die Welt‘*) ist“⁹². Diese Bestimmung der Philosophie als philosophische Anthropologie geht über die anthropologischen Elemente sowohl der antiken wie der klassisch-bürgerlichen Philosophien hinaus; die philosophische Besinnung auf den Menschen ist so alt wie die Philosophie und in jeder philosophischen Richtung ist ein bestimmtes Menschenbild explizit oder implizit enthalten; im Gegensatz zur modernen philosophischen Anthropologie seit Scheler und wie hier bei Gehlen war die Frage nach dem Wesen des Menschen jedoch „nur ein Moment von umfassenden Weltanschauungen“⁹³.

Die *Alternative Mensch statt Gesellschaft/Geschichte* als Gegenstand der Philosophie ist die philosophische Formulierung der am radikalsten in faschistischer Politik sich manifestierenden *illusionären* bürgerlichen Vergesellschaftung der Menschen, bei der die gesellschaftlichen Verhältnisse und historischen Perspektiven *nicht* in ihrem kapitalistischen Inhalt verändert werden sollen, trotzdem aber die objektiv notwendige Revolution vorgetäuscht werden soll.

Die Beziehung der Gehlenschen anthropologischen Wende zu Entwicklungen in der nationalsozialistischen Ideologie ist eng. In den Hauptaussagen ähnlich begründet Krieck die Notwendigkeit einer biologisch orientierten Anthropologie; gegen das rationalistisch-dualistische Menschenbild Descartes' und anderer gelte es, die „biologische Weltanschauung“ durchzusetzen, die bei Herder, Goethe, der romantischen Naturphilosophie und im Neovitalismus Ansätze habe.⁹⁴ „Im Bild des Menschen von sich selbst vollendet sich die universale Biologie. Das Bild wird umschrieben durch eine rassisch-völkisch-politische Anthropologie, die die gemeinsam bestimmende Grundlage und Wesensmitte sämtlicher Wissenschaften darstellt: Es entsteht damit die einheitliche, ganzheitliche Wissenschaft ... Diese Anthropologie tritt an die Stelle der verbrauchten Philosophie“⁹⁵.

Die inhaltlich-weltanschauliche Begründung ist bei Gehlen und Krieck ähnlich; um die genauere begriffliche Fassung, die methodische Grundlegung und die philosophiehistorische Einordnung seiner Anthropologie ist Krieck weniger besorgt; die unmittelbar politische Um-[66]setzung des Programms des faschistischen Staates in ein „neues Menschenbild“ steht für ihn im Vordergrund; dieser „biologischen Weltanschauung“ ist die Biologie nur aktueller Mythos, nicht, wie bei Gehlen, eine Frage der naturwissenschaftlich-empirisch zu untersuchenden Konstitution des Menschen, so idealistisch die Frage bei Gehlen schließlich auch

⁹² 40 (a), 348, Unt. Vf.

⁹³ Klaus/Buhr 395, 832.

⁹⁴ Krieck 149 Bd. 1, V f., 5, 31.

⁹⁵ Ebd., 43.

angegangen wird; aber zwischen den Formen des empiristischen und des antiempiristischen Idealismus und Biologismus bestehen wichtige Unterschiede.⁹⁶

4. Erkenntnistheorie, dritter und endgültiger Versuch: Anthropologischer Pragmatismus nach Pareto. Der Widerspruch zwischen naturwissenschaftlich-empirischem Anspruch und antimaterialistischer Weltanschauung

Der Verzicht auf die Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit und die „Lösung des Erkenntniszweifels“ allein in der historisch leer gelassenen „Handlung“ hatten Gehlen schon in seinen frühen Werken zu einer pragmatismushen Position geführt, auch wenn sie versuchsweise zuerst in neovitalistischer, dann phänomenologischer und schließlich „transzendental-dialektischer“ Form entwickelt wurde. Gehlen selbst sieht in seinen Arbeiten seit 1931 den roten Faden im pragmatischen Ansatz: „Denn der seit Jahrzehnten (von Gehlen, WR) immer festgehaltene Grundsatz einer ‚empirischen Philosophie‘ ist in Deutschland stets abgelehnt worden, dies gilt heute wie gestern und gilt vermehrt für den ‚pragmatischen‘, praxisbezogenen Einschlag, den der Verfasser seit seinem ersten Buche (Wirklicher und unwirklicher Geist, 1931) seinen Gedanken mitgab.“⁹⁷ Daß die Dinge allerdings nicht ganz so einfach liegen, zeigt schon der genannte hektische Wechsel der Methoden ebenso wie die Tatsache, daß Gehlen noch 1935 mit aller Heftigkeit gegen den Positivismus polemisiert.⁹⁸

Entgegen faschismusoffizieller Wissenschaftsauffassung rezipiert Gehlen ab ca. 1936 vorsichtig einige Elemente des US-Pragmatismus (Dewey, James, Peirce, McDougall). Den entscheidenden Schritt vollzieht er jedoch erst mit der Rezeption Paretos, der Gesellschaft und Geschichte durch eine relativ konstante menschliche Natur und deren interessengebundene, nicht-logische Antriebe erklärt. Paretos Ansatz, dessen geringe Bekanntheit in Deutschland und auch im sonstigen Westeuropa Gehlen beklagt, dessen anwachsende Resonanz in den [67] USA er hervorhebt⁹⁹ und den in Deutschland und danach in der Bundesrepublik bekannt gemacht zu haben wohl weitgehend Gehlens Anstoß 1941 zuzuschreiben ist¹⁰⁰, wird von ihm als „eine sehr vollständige historisch-vergleichende Handlungslehre“ verstanden, die für Philosophie und insbesondere Anthropologie „außerordentliche Bedeutung“ habe¹⁰¹.

Pareto, das hebt Gehlen immer wieder hervor, will nicht „verstehen“, etwa im Diltheyschen Sinne, sondern will „Probleme lösen“. Die zu bildenden Hypothesen sind weder wahr noch falsch, sondern leistungsfähig oder nicht. „Sie können nur durch ihre Leistungsfähigkeit gegenüber den Tatsachen im Ausbau unserer Wissenschaft verifiziert, d. h. wahrgemacht werden.“¹⁰² Die Wissenschaft müsse deshalb „ausschließlich beobachtbare, objektive Tatsachen“ behandeln, es geht um „exakte“ und „empirische“ Wissenschaft¹⁰³; philosophische Anthropologie habe demnach im „Tatsachenbereich“ bzw. „im Anschaulichen, Objektiven oder Nach-

⁹⁶ Zu den Unterschieden Gehlen – Krieck siehe Kap. II. 6.

⁹⁷ 83, 9.

⁹⁸ 21, 23. Der Unterschied von Pragmatismus und Neopositivismus wird hier nicht unterschlagen, spielt aber nur eine untergeordnete Rolle. Ich halte mich an folgende Definition: Der Pragmatismus ist „eine vornehmlich in den angelsächsischen Ländern verbreitete subjektiv-idealistische und agnostizistische Weltanschauung, die im Anschluß an Peirce vor allem von James entwickelt und von F. C. S. Schiller und Dewey ausgestaltet wurde. ... Der P. kann als angelsächsische Erscheinungsform der Lebensphilosophie angesehen werden. Er weist viele Übereinstimmungen mit der Weltanschauung Nietzsches auf. In vielen Fragen geht er mit dem Positivismus konform, von dem er stark beeinflußt ist“, Klaus/Buhr 395, 963.

⁹⁹ 43, 2 f.; die Beschäftigung mit Pareto scheint über die US-amerikanische Quelle *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York 1933 und einen dort abgedruckten Literaturbericht von Talcott Parsons vermittelt zu sein.

¹⁰⁰ Grundner 210, 413.

¹⁰¹ 43, 17.

¹⁰² 46 in 83, 20.

¹⁰³ 49 in 83, 104.

vollziehbaren“ zu verbleiben.¹⁰⁴ Die Wissenschaft könne keine universellen Schlüsse ziehen oder Gesetzmäßigkeiten erkennen; Fragen nach Ursprüngen, nach dem Wesen, nach dem Verhältnis von Geist und Körper seien „unwissenschaftlich“¹⁰⁵. An anderer Stelle heißt es programmatisch: „Der Begriff der Ursache hat vollständig zu verschwinden. Er hat einen definablen Sinn nur da, wo einzelne Zusammenhänge isoliert werden können, also innerhalb echt experimenteller Wissenschaften“; alle Systeme der Ursachenerklärung etwa wie bei Marx seien „Metaphysik“¹⁰⁶.

Doch der idealistische Charakter der neuen Erkenntnistheorie liegt offen zutage. Deutlich wird dies schon an dem, was Pareto, und mit ihm Gehlen, als „Tatsache“ definiert: Es sind ausschließlich „Gefühle“, „Motive“, „Impulse“, „Interessen“ u. ä.¹⁰⁷, ja Pareto schließt grundsätzlich nur von *Theorien* auf die Handlungen und deren Bedeutung.¹⁰⁸

Auch von anderer Seite her wird dieser Idealismus deutlich; Gehlen selbst nennt Paretos Verfahren „antihistorisch“: Es erklärt Unbekanntes durch Bekanntes, Vergangenes durch Gegenwärtiges.¹⁰⁹ Es werden also, entgegen dem empiristischen Anspruch, keine „gegebenen“ Tatsachen empirisch überprüft, sondern anhand eines aktuellen „Willens“ erst formuliert, interpretiert, ausgewählt, neu kombiniert.

Schließlich ist die Pareto-Gehlen'sche „Empirie“ von ihrer grundsätzlichen Konstruktion her, trotz des gegenteiligen Anspruchs, gänzlich „einwandsimmun“¹¹⁰ und empirisch nicht „verifizierbar“. Gerade durch die unmittelbare Anbindung des Denkens und der Wissenschaft an Handlung, Wille und Interesse gibt es keine mögliche [68] „Nachvollziehbarkeit“ einer behaupteten Tatsache oder Theorie durch andere Individuen; da das Wesen der Handlung für Gehlen außerhalb geschichtlicher Gesetzmäßigkeit liegt, schafft sich jede Handlung ihre eigene Transzendenz und ihre unwiederholbare Einmaligkeit.

Gehlen sieht in Pareto eine Verbesserung gegenüber Nietzsche: Erstens vermeide Pareto „aussichtslose Problemstellungen“ (etwa nach dem Ursprung einer bestimmten Moral), und zweitens enthalte Pareto sich jeglicher disqualifizierenden Urteile und frage immer nur nach der *Funktion* von Illusionen, Religion, Moral usw.¹¹¹ Nietzsches Entlarvungsstrategie aus der Epoche des Übergangs des Kapitalismus in sein imperialistisches Stadium wird hier von Gehlen deutlich in Richtung auf die positive Mobilisierungsideologie im staatsmonopolistischen Kapitalismus „überwunden“, hier nun in methodisch besser fundierter Weise als noch um 1930.¹¹²

Gehlen hat sicherlich recht, wenn er in der Kennzeichnung seiner Position die Begriffe positivistisch und pragmatisch nur mit leichten Einschränkungen für sich gelten lassen will.¹¹³ Erst mit Pareto kann er seine Position erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch präzisieren. Er hat aus Gründen politischer Opportunität nach 1945 die Bedeutung des US-Pragmatismus für seine Entwicklung überbetont.¹¹⁴ Die Mehrzahl der Sekundärliteratur folgt in ihrer Betonung der Rolle des US-Pragmatismus unkritisch den nachträglichen Stilisierungen Gehlens.

¹⁰⁴ 40 (a), 6.

¹⁰⁵ 43, 6 ff.

¹⁰⁶ 46 in 83, 25.

¹⁰⁷ Ebd., 17.

¹⁰⁸ Ebd., 26.

¹⁰⁹ Ebd., 36.

¹¹⁰ Anacker 194, 35.

¹¹¹ 43, 38 f.

¹¹² Vgl. Kap. I. 5.

¹¹³ 115, 43.

¹¹⁴ 115, 142.

Gehlen will das Unmögliche möglich machen: Er will wissenschaftliche Philosophie betreiben, aber sie soll nicht materialistisch sein. An Schopenhauers Philosophie rühmt er, daß sie nicht dem „Materialismus“ verfall¹¹⁵. Nach dem Ende der idealistischen Systeme Mitte des 19. Jahrhunderts sieht Gehlen „zwei große und höchst unglückliche Resultate: fasziniert durch die Erfolge der Naturwissenschaften, rief man eben diese naturwissenschaftliche Methode – sehr gegen den Willen besonnener Praktiker wie Joh. Müller und Liebig – als die allein wissenschaftliche und gültige aus, ja man propagierte sogar in allen möglichen Abarten eine ‚naturwissenschaftliche Weltanschauung‘, deren verschiedene Strömungen zuletzt alle in der ungeheuren Popularität des Darwinismus gipfelten. Das heißt aber zweitens, man beging den entscheidenden und vom *Marxismus* sofort großartig ausgebeuteten Fehler, die exakten Wissenschaften für die einzig legitime Basis einer Weltanschauung zu erklären. Als dann der *Marxismus* den gänzlich unmetaphysischen und unpolitischen *Wissenschaftsglauben dieses bürgerlichen Zeitalters* zur Formierung seines politischen Willens benutzte und auch noch die *materialistische Zeitstimmung* auffing, war [69] der ‚Kreislauf des Lebens‘ allerdings vollendet: hier wie überall *hatte Bürgertum mit Erfolg und Beharrlichkeit an seinem eigenen Untergang gearbeitet* und dem Gegner die Waffen geschmiedet“; und aus rein politischer Sicht folgert Gehlen aus diesem Zustand: „Der Kampf gegen diesen ‚Geist des 19. Jahrhunderts‘, das wieder einer der vielen Schritte war, in denen das *deutsche Volk* immerfort *seinem Wesen* untreu wurde, *führt uns heute nun ohnehin an die Seite seines alten Gegners, des Idealismus*“.¹¹⁶ Gehlen sieht hier mit untrüglichem Instinkt, daß der Materialismus „die einzige folgerichtige Philosophie (ist), die allen Lehren der Naturwissenschaft treu bleibt“.¹¹⁷ *Aus Gründen, die nicht in der Wissenschaft liegen, sondern in irrationalen politischen Interessen, soll die Konsequenz des Materialismus vermieden werden.*

Die neu konstituierte Philosophie in Gestalt der philosophischen Anthropologie führt für Gehlen deshalb zu einer erneuten Trennung zwischen Empirie und antiwissenschaftlicher Weltanschauung. In Konsequenz dessen stellt er ein Programm der „Gegenaufklärung aus dem Geist der Wissenschaft“ auf: Wissenschaft könne nie motivbildend und handlungsanleitend für die Massen sein, sie sei deshalb einer starken „Führung“, einem völkischen Willen, einer unbezweifelbaren staatlichen Autorität usw. zu unterwerfen.¹¹⁸ Gehlen ist sich nicht zu schade, sich die Notwendigkeit des Bündnisses seiner Wissenschaftsauffassung mit dem „alten Gegner“ des Materialismus, dem Idealismus, aus Hitlers „Mein Kampf“ zu bestätigen, wo Hitler schreibt: „Reinster Idealismus deckt sich unbewußt mit tiefster Erkenntnis“.¹¹⁹ *Die Widerlegung des Materialismus ist für Gehlen folgerichtig nicht mehr theoretisch, sondern nur praktisch möglich.* „Alle die gelehrten Widerlegungen des Marxismus veränderten nichts an den Interessen und Gefühlen, die er ausdrückte. Nur durch andere Bedürfnisse und Antriebe können solche verdrängt werden (Nietzsche!). Dieser Prozeß ist manchmal auf verschiedene Schichten eines Volkes verteilt (Revolution).“¹²⁰ Ohne daß er sich in der Entwicklung seiner Theorie jemals tatsächlich mit dem Marxismus auseinandersetzen würde – wenn er vom Marxismus spricht, dann in falscher Identifikation mit den vor-marxistischen Positionen Darwins, Feuerbachs und v. a. mit dem mechanistischen Materialismus –, wird unzweifelhaft nur im *Praxisbezug* klar, daß der Marxismus der philosophische Hauptgegner ist; die Auseinandersetzung mit Descartes und dem klassischen Idealismus ist die Maske dieses Kampfes, der gegen den Popanz leichter zu führen ist. Die Liquidierung der klassischen Kategorien Kausalität, Wesen, Ursprung, Vernunft usw. ist auch und im Kern die Liquidierung ihrer ma-

¹¹⁵ 30 in 89, 319.

¹¹⁶ 19, 326, Unt. Vf.

¹¹⁷ LW 19, 4.

¹¹⁸ 40 (a), 347 f.

¹¹⁹ 18, 328.

¹²⁰ 43, 41.

terialistisch-dialektischen Weiterentwicklung. Gehlen schlägt sich [70] auf scheinbaren Nebenkriegsschauplätzen, aus zwei Gründen: Erstens, weil die Kritik am Bewußtseinsrationalismus und am mechanischen Materialismus immer auch ein Körnchen Wahrheit enthält, somit plausibel erscheint; zweitens, weil es in einem ganz bestimmten Sinne tatsächlich um einen Kampf *innerhalb* der bürgerlichen Ideologie und Philosophie geht: nämlich um die bürgerlich-idealistische *Führungslinie im Kampf gegen den Marxismus*.

Die „Abbildtheorie der Erkenntnis“ war von Gehlen 1933 ausdrücklich abgelehnt worden, weil in der *geistigen* Produktion, so hatte er aus Fichte geschlossen, Vorstellung und Wirklichkeit eins seien.¹²¹ Nach der Rezeption Paretos ist das System scheinbar, mit antimetaphysischem Anspruch, umgebaut. Aus dem Postulat der erneuerten Metaphysik¹²² macht Gehlen mit Pareto das Postulat des Endes der Metaphysik. Doch die philosophischen Kernaussagen sind in beiden scheinbar gegensätzlichen Stationen dieselben geblieben. Der von Pareto-Gehlen konstruierte Erkenntnisprozeß beläßt Theorie, Wissenschaft und Philosophie einerseits und Wirklichkeit andererseits so eng in gegenseitiger Determination unter dem Primat der geistigen Produktion, daß die Negation der Abbildtheorie auch weiterhin das Wesen der Erkenntnistheorie ausmacht. Mit der neuen anthropologischen Konstitution der Philosophie vollzieht Gehlen, nach einer von ihm selbst geprägten und auf Schopenhauer gemünzten Formulierung, den „*Übergang vom idealistischen zum materialistischen Denken, ohne die geringste Korrektur der theoretischen Begründung*“¹²³ Wer könnte es besser formulieren als Gehlen selbst, daß die neue anthropologische Grundlegung der Philosophie eine erneuerte Form des Idealismus ist!

Wie Gehlen den Kampf für die bestehende Gesellschaft, den staatsmonopolistischen Kapitalismus, aufgrund der veränderten historischen Bedingungen in der Form des Antikapitalismus, des „deutschrechtlichen Sozialismus“ führt, so führt er den Kampf für die herrschende Ideologie, den Idealismus und die Metaphysik, in der Form des Antiidealismus und der Antimetaphysik, des Empirismus und des Biologismus. Daß mit diesem Vorgehen – im Unterschied zu existenzphilosophischen und geisteswissenschaftlichen Richtungen bürgerlicher Philosophie – dennoch neue Felder empirischer Forschung und politisch-ideologischer Herrschaft erschlossen wurden, macht einen Unterschied aus, der bedeutsam ist und dem weiter nachzugehen sein wird. Die Konstitution der neuen „prima philosophia“, der philosophischen Anthropologie, ist brüchig. Sie wird ihren widersprüchlichen Charakter zwischen neuer Philosophie und Destruktion der Philoso-[71]phie zwischen naturwissenschaftlich fundierter Wissenschaftstheorie und antimaterialistischem Mythos bis ans Ende des Gehlenschen Denkens behalten.

5. Gehlens Hauptwerk „Der Mensch“: Der Mythos der empirisch-biologischen Anthropologie

Im folgenden wird auf die wichtigsten Aussagen der „empirischen Anthropologie“, die ihre Fragen zugleich als wissenschaftliche und „exakt biologische“ behandeln will¹²⁴, eingegangen. Bei der Untersuchung wird von der These ausgegangen, daß die Geschichte die „Leitwissenschaft vom Menschen (ist), weil die schrittweise Umkehrung des Naturwüchsigen in Historisches das Geheimnis der Menschwerdung ist“¹²⁵; diese These ist aber nur vollständig, wenn damit in Zusammenhang gesehen wird, daß – was Engels von Darwin belegt sah – es schon „historische Entwicklung in der Natur gibt“¹²⁶: Die vor und neben dem Menschen über Jahrmillionen ablaufende Höherentwicklung der Fauna und Flora ist dafür empirischer Beleg;

¹²¹ 13, 134.

¹²² Ebd.

¹²³ 11, 204, Unt. Vf.

¹²⁴ Zum empirisch-biologischen Anspruch siehe das Kap. „Einführung“ in 40 (a), 1 ff.

¹²⁵ Sève 407, 59.

¹²⁶ Engels MEW 29, 524, Unt. Vf.

zweitens ist die These nur vollständig, wenn das Verhältnis von biologischer und historischer Entwicklung im menschlichen Wesen richtig bestimmt wird: Dies ist die über Darwin hinausweisende Frage, die in Überwindung des nur biologischen Monismus durch den historisch-dialektischen Monismus beantwortet werden muß: „Die monistische Auffassung von der Einheit von Geschichte und Natur in der Entwicklung des Menschen ist eine der größten Errungenschaften der Wissenschaft“; verbunden damit ist die erweiterte Rolle der Psychologie als Gelenkwissenschaft zwischen Biologie und Geschichte.¹²⁷

Gehlens Hauptwerk „Der Mensch“, 1940 zuerst erschienen, soll die Probe aufs Exempel sein: Welche Auffassung von der historischen Entwicklung *in* der Natur und von der Verbindung von Biologie und Geschichte (im Sinne der Umkehrung des Naturwüchsigen in Historisches) hat Gehlen? Ist seine Biologie empirisch und wissenschaftlich? Ist seine Auffassung vom Menschen monistisch?

Der Mensch als „Mängelwesen“, sein grundsätzlicher Unterschied zum Tier

Gehlen will für seine Definition des Menschen alle, wie er meint, unentschiedenen und theoretisch unentscheidbaren Streitigkeiten beiseite lassen und einen dritten Weg gehen. „Wir haben einen Stand-[72]punkt, der jenseits jener dualistischen Schemata liegt“.¹²⁸ Er kritisiert sowohl den traditionellen idealistischen Dualismus von Körper und Geist als auch die materialistische Analyse der Körper-Geist-Beziehung; er will die christliche Deutung des Menschen als „Sohn Gottes“ nicht mitmachen, aber er will den Menschen auch nicht als „arrivierten Affen“ verstehen.¹²⁹ Gehlen will das menschliche Wesen in seiner Totalität und Spezifik allein und vollständig im grundsätzlichen Unterschied zum Tier definieren.

Wie er schon im Anschluß an Schopenhauer entwickelt hatte und wie er nun mit den Arbeiten v. Uexkülls und Buytendijks zu belegen versucht, sei das Tier das seiner Umwelt vollständig angepaßte Lebewesen, das in der Vielfalt der Möglichkeiten immer nur entsprechend seiner Organ- und Instinktausstattung selektiv wahrnimmt und reagiert, damit aber vollständig sicher, natürlich und störungsfrei lebt. Dagegen liege im Menschen „ein ganz neues Organisationsprinzip vor.“¹³⁰ Die Natur des Menschen bestehe darin, ohne Einpassung in die Umwelt und ohne sichere Leitung durch Instinkte, organisch mittellos, ohne natürliche Waffen, mit nicht mehr leistungsfähigen Sinnen, der Bedrohung der ungeordneten Lebensmöglichkeiten ausgesetzt zu sein, mit dem Risiko des Scheiterns. Mit diesen Merkmalen sei der Mensch ein „Mängelwesen“, das, im Unterschied zum Tier, um überhaupt existieren und überleben zu können, zum Handeln und damit zum Aufbau neuer Lernleistungssysteme, Gewohnheiten, Institutionen usw., insgesamt also zur Errichtung einer neuen, nicht mehr natürlichen, sondern kulturellen Sicherheit gezwungen sei.¹³¹ Die so gefaßte Wesensbestimmung

¹²⁷ Ananjew 383, 23 und 16.

¹²⁸ 40 (a), 11.

¹²⁹ Ebd., 1.

¹³⁰ Ebd., 9.

¹³¹ Die übersichtlichste Darstellung der Merkmale des „Mängelwesens“ findet sich wohl in 45 in 115, 46 ff. Im Einführungsteil von „Der Mensch“ zieht Gehlen ziemlich ausführlich die Parallele seiner Auffassung mit der Herders, der den Menschen als „verwaistetes Kind der Natur“ sieht; auf die Bezugnahme zu Herder wird hier nicht näher eingegangen, da sie erstens als systematischer Ansatz für Gehlen keine Rolle spielt, in den anthropologischen Schriften vor „Der Mensch“ nie erwähnt und in späteren Schriften auch nicht mehr aufgegriffen wurde, da sie zweitens – im Unterschied etwa zur Schelling- und Schopenhauer-Rezeption – keinen kategorialen Ertrag hat und drittens schließlich keine adäquate Interpretation Herders darstellt. Vermutlich ist der nur in „Der Mensch“ hergestellte Bezug zu Herder mit der Konjunktur dieses Denkers sowohl in der faschistischen wie in der konservativen Philosophie der 30er und Anfang der 40er Jahre erklärbar, vgl. dazu die einschlägigen Werke von Rosenberg, Krieck, Litt und Gadamer. Linden 243, 122 urteilt: „Das Humanitätsideal und die religiöse Menschauffassung Herders sind unvereinbar mit der Deutung Gehlens, der für Religion und Weltanschauung *nur vitale* Ursprünge anerkennt“; allerdings wäre vor „unvereinbar“ ein „relativ“ zu setzen, da es sich bei Herder

des Menschen sei grundsätzlich verschieden gegenüber der des Tieres, und diesem Unterschied komme „ontologische Dignität“ zu.¹³²

Wie verläuft aber nun die *Entwicklung* vom Tier zum Menschen? Hier gerät Gehlen in unaufhebbare Widersprüche. Er hält sich gar nicht jenseits der anfangs angeführten Alternative der Auffassung des Menschen als „Sohn Gottes“ einerseits und als „arrivierter Affe“ andererseits; er gibt zwar die Abstammung des Menschen von affenähnlichen Vorfahren zu, leugnet aber die *Kontinuität* der Entwicklungslinie; diese These ist aber nur im Hinblick auf den gegenwärtigen empirischen Wissensstand („missing link“) richtig; Gehlen dagegen deutet diesen Sachverhalt so, daß damit die faktische *naturgeschichtliche* Kontinuität außer Kraft gesetzt sei.¹³³ Die *biologische* Notwendigkeit der Religion sieht er dagegen als gegeben an.¹³⁴ Gehlen gelingt also nicht die Verschränkung von biologischer und historischer, von tierischer und menschlicher Entwicklung.

[73] In dem Versuch, die beiden menschlichen konträren „Selbstdeutungen“ als „Sohn Gottes“ und als „arrivierter Affe“ inhaltlich nicht zu diskutieren, faßt Gehlen sie in ihrer funktionellen *Gemeinsamkeit* als „Selbstdeutung“ und leitet sie daraus als menschliches Wesensmerkmal ab, das keinem Tier zukomme. Diese *Interpretationsnotwendigkeit* seines Wesens macht nach Gehlen das Wesen des Menschen und die Grundlage seines Handelns aus, unabhängig davon, ob die Deutung richtig oder falsch sei: „Der Mensch muß sein Wesen deuten und von *daher* sich selbst und anderen gegenüber tätig und stellungnehmend sich verhalten“. ¹³⁵ Nun soll gar nicht bestritten werden, daß man die verschiedenen Religionen, Weltanschauungen usw. auch unter dem Gesichtspunkt der „Selbstdeutung“ zusammenfassen könnte; der entscheidende Punkt liegt jedoch darin: Die pragmatisch-funktionalistische Betrachtungsweise spart die Frage nach der *Wahrheit* der jeweiligen Selbstdeutung aus und gerät damit unweigerlich in irgendeine Form des Idealismus. Die Handlung des Mängelwesens, die Selbstdeutung, bleibt eine geistige Handlung, die zwar aus der biologischen Umwelt irgendwie hervorkommen soll, aber das Primat des Bewußtseins bleibt gewahrt. Damit ist dann doch schließlich nur der *materialistische* Ansatz grundsätzlich verworfen.

Die antievolutionistische Grundposition Gehlens zwingt ihn zu weiteren spekulativen Konstruktionen. Eine solche liegt in der Auffassung vor, die spezifisch menschliche Organisation beruhe auf einer Entwicklungsverlangsamung, die bei einem Primaten durch endokrine Störung eingetreten sei. Diese als Retardationsthese bekannte Auffassung, die Gehlen insbesondere von dem holländischen Anatomen Bolk übernimmt, definiert den Menschen als eine im embryologischen Stadium morphologisch festgeschriebene Fetalform mit verschiedenen Merkmalen einer ganz „untierischen“ Unspezialisiertheit, die als „wesentlich negativ“ bis zur natürlichen Lebensunfähigkeit definiert werden.¹³⁶ Die angenommene „endokrine Störung“ bei einem Primaten weist keinerlei empirische Erfahrungsstütze auf, was Bolk von Anfang an auch von bürgerlichen Wissenschaftlern vorgehalten wurde.¹³⁷ Daß Mutationen in der Entwicklung der Arten und auch des Menschen eine wichtige Rolle spielen, ist gar nicht zu bestreiten. Eine Veränderung setzt sich zwar *mithilfe* von Mutationen durch, aber sie bestimmen

wie Gehlen um eine idealistische Auffassung handelt. Brede 198, 22 ff., der ausführlich die Perversion Herders durch Gehlen kritisiert, schreibt der Herder-Rezeption für dessen Anthropologie wohl eine zu große Rolle zu; dies hängt damit zusammen, daß Brede die inneridealistische Auseinandersetzung zwischen Herder und Kant als immer noch konstitutiv für die gegenwärtige philosophische Frage nach dem menschlichen Wesen ansieht.

¹³² 40 (d), 68.

¹³³ Siehe 40 (a) Kap. 12 „Die Abstammungsfrage“, 126 ff.

¹³⁴ Ebd., 447 ff.

¹³⁵ Ebd., 1, Unt. Vf.

¹³⁶ Ebd., 80 ff.

¹³⁷ Hollitscher 391, 25. Auf die von Hollitscher dort vorgenommene ausführliche Widerlegung der Retardationsthese, auch in ihrer Gehlenschen Fassung, sei ausdrücklich hingewiesen, siehe ebd., 24 ff.

nicht Richtung und Dynamik der Veränderung aus sich selbst; *Richtung und Dynamik resultieren vielmehr aus dem Widerspruchsverhältnis des ganzen Lebewesens zur Umwelt.*¹³⁸

Daß Bolk vorhandene graduelle Unterschiede fälschlicherweise zu grundsätzlichen und ontologischen stilisiert, wurde z. B. von A. M. [74] Schultz 1936 in dem Sinne formuliert, daß „der Mensch keineswegs, wie Bolk in seiner Fetalisationstheorie zum Ausdruck brachte, besonders durch die Verzögerungen gekennzeichnet sei. Einerseits stehen den festzustellenden Verzögerungen ebenso zahlreiche Beschleunigungen gegenüber, andererseits handelt es sich bei beiden nur um graduelle Abstufungen eines allen Anthropoiden gemeinsamen Verhaltens“.¹³⁹ Wie willkürlich die Vergleichskriterien sind, erhellt etwa aus der Überlegung, daß mit gleichem Recht z. B. der Affe ebenfalls als retardiert gegenüber einem weniger entwickelten Säuger anzusehen wäre, da die Reifezeit der Affenjungen in bestimmten Fällen zehnmal so lang als die eines anderen Säugers ist usf. Für alle „Mängel“, die gegenüber bestimmten einzelnen Tierarten zweifellos bestehen, existieren meistens noch mehr andere bestimmte Tierarten, denen gegenüber der Mensch mit den gleichen Eigenschaften *überlegen* ist.¹⁴⁰

Die antievolutionistische Leugnung des naturgeschichtlich lückenlosen Übergangs vom Tier zum Menschen führt nicht nur zu einer idealistischen Auffassung des Menschen, sondern auch zu einer idealistischen und biologisch unwissenschaftlichen Auffassung des Tieres; es wird bei dieser antievolutionistischen Entgegensetzung nicht nur ignoriert, daß schon beim Tier nicht die „*Einpassung*“ in die Umwelt und die Instinktbildung als solche, sondern das *Verhältnis* von tierischem Individuum und Umwelt das Agens der Entwicklung ist, sondern auch die Tiere höherer Art bereits eine Psyche haben, vergleichbar mit einer ontogenetisch frühen Form menschlicher Psyche, während niedrigere Tiere eine solche Psyche nicht haben.¹⁴¹

Schließlich kann Gehlen die naheliegende Frage nicht erklären – und er macht auch gar keinen Versuch dazu –, wie denn das plötzliche entstandene, ungeschützte und nur langsam ausreifende Lebewesen in der „Mängel“-Situation hätte überleben können; denn daß die Entwicklung der spezifisch menschlichen Fähigkeiten, Techniken und Institutionen Jahrtausende, wenn nicht Jahrtausende gedauert hat, ist ein einfacher Tatbestand, der nicht zu leugnen ist.¹⁴²

Schon unmittelbar nach Erscheinen des Gehlenschen Buches sind wissenschaftlich gesicherte Bedenken vorgebracht worden, die die Grundlagen der Konstruktion des „Mängelwesens“ als unhaltbar nachwiesen; Gehlen hat nie darauf reagiert. Koehler zeigt, daß es ganz unzulässig ist, von „dem Tier“ zu sprechen, denn auch die Tierwelt habe ihre Entwicklung, bei der die eine Tierart sich sogar innerhalb der gleichen Umwelt, in die sie nach Gehlen völlig starr eingebaut sein soll, ganz anders entwickelt als eine andere Tierart, ja daß sogar aus der gleichen Tierart in gleicher Umwelt ganz unterschiedliche Arten [75] sich ausdifferenzieren.¹⁴³ Koehler widerlegt auch die Gehlensche Auffassung, wonach die Hominisierung biologisch in einem Wurf entstanden sein könne: „So könnte man im Körperlichen wohl mit einer gewissen Berechtigung sagen, der Mensch habe die Deuteronomie seiner Urdarmbildung von den Zeiten der ersten Echinodermen an, die Chorda dorsalis seit Amphioxus, die Vielzahl seiner Extremitäten seit den Selachiern, ihre Fünfstrahligkeit seit den Amphibien, die Warmblütigkeit seit den Vögeln usw. Welche Verblendung aber gehört dazu, das ganze Syndrom ungezählter

¹³⁸ Ausführlich dazu Holzkamp-Osterkamp 393, 140 ff.

¹³⁹ Zit. Hollitscher ebd.

¹⁴⁰ Engels etwa weist schon darauf hin, daß der Adler weiter sieht als Menschen, diese aber an den Dingen der Natur sehr viel mehr wahrnehmen als der Adler, MEW 20, 448.

¹⁴¹ Siehe Holzkamp-Osterkamp ebd. und Iljenkow 394.

¹⁴² Vgl. Heberer 288 und 289.

¹⁴³ Koehler 232, 409 f.

Gemeinsamkeiten des Baues und der Funktionen, die den Begriff des Säugers umfaßt, zweimal konvergent entstehen zu lassen.“¹⁴⁴

Auch N. Hartmann hat in seiner im Grundsatz der Gehlenschen Auffassung zustimmenden Rezension von „Der Mensch“ den schwachen Punkt v. a. in der Konstruktion des „Mängelwesens“ erkannt: „Wie konnte überhaupt ein solches Wesen entstehen? Da wir ausführlich hören, daß die ganze Reihe spezifisch menschlicher Leistungen bis zu den höheren hinauf dazu gehört, diese Mängel auszugleichen, und diese Leistungen sich doch nur in Zeiträumen von geologischen Ausmaßen herangebildet haben können, so sollte man meinen, ein solches Lebewesen hätte sofort wieder zugrundegehen müssen, und zur Menschwerdung hätte es gar nicht kommen können ... In der Tat, wenn es gerade aus biologischen Gründen einleuchtet, daß das geschilderte Mängelwesen gar niemals existiert haben kann, weil es ja nicht existenzfähig ist, so läßt sich auch nicht biologisch mit der ‚Notwendigkeit zu seiner Erhaltung‘ argumentieren“.¹⁴⁵

Wenn der Mensch, wie Gehlen behauptet, nur mit Kultur lebe bzw. überleben kann, dann müßte Kultur schon mit dem ersten Auftreten des Menschen vollständig ausgebildet gewesen sein – mit Recht kann man deshalb davon sprechen, daß es sich hier bei Gehlen um die biologistische Wiederholung des biblischen Schöpfungsgedankens handelt.¹⁴⁶

Das „Mängelwesen“ springt bei Gehlen entwicklungsgeschichtlich unvermittelt aus der angenommenen biologisch-tierischen Sicherheit und Umwelt heraus und springt durch sein angenommenes sofort mögliches Handeln genauso unvermittelt aus seinem „Mangel“-Zustand heraus in den Zustand vollständiger Umweltbeherrschung. Die Bewußtheit („Selbstdeutung“) soll es sein, die den Menschen aus der absoluten tierischen Sicherheit herausreißt und in den „Mangel“ oder die „problematische Situation“ stellt, und die Bewußtheit führt den Menschen dann zur absoluten Sicherheit auf höherer Stufe zurück. Dies ist das Gehlensche Krisen- und Handlungsschema aus [76] „Wirklicher und unwirklicher Geist“, wonach die zuerst „problematische“ Gegenwart (Mangel an metaphysischer Gewißheit) allein durch geistige Umkehr ins Gegenteil (metaphysische Gewißheit) verwandelt erscheint, obwohl an der Situation des Subjekts historisch und gesellschaftlich nicht das Geringste sich geändert hat: *Die Lösung der Krise ist das einfache Spiegelbild der Krise selbst. Dieses Schema ist nun in das anthropologische Modell und in die Auffassung des „Biologischen“ übertragen.*

Gehlen hat recht, daß über Darwin hinausgegangen werden muß, da der Mensch tatsächlich eine neue Qualität gegenüber seinen tierischen Vorstufen darstellt, die mit der Darwinschen Evolutions-, Selektions- und Deszendenztheorie nicht erklärt werden kann. Der in den Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts entdeckte animalische *Ursprung* des Menschen erlaubt noch keine ausreichende Charakterisierung seines (historischen) *Wesens*. Daß über Darwin hinausgegangen werden müsse, sahen primitivere Vertreter der „deutschen“ Wissenschaft nicht ein; sie argumentierten mit Darwin gegen Gehlen.¹⁴⁷ Daran läßt sich zeigen, daß das Festhalten an Darwin keinesfalls schon materialistisch ist; daß aber auch die Kritik an Darwin noch nicht aus dem Idealismus herausführen muß, belegt Gehlen, der in dieser Frage Driesch folgt.¹⁴⁸

Die „Handlung“ als zentrale anthropologische Kategorie

Gehlen behauptet, die ursprüngliche Mängelhaftigkeit des Menschen im Vergleich zum Tier zwingt ihn zur Handlung. Inwiefern führt nun Gehlens anthropologischer Zentralbegriff der

¹⁴⁴ Ebd., 408 f.

¹⁴⁵ Hartmann 222, 172.

¹⁴⁶ Röhr 259, 79.

¹⁴⁷ Vgl. etwa Schwanitz 268.

¹⁴⁸ Siehe Driesch 125; vgl. auch die Darstellung des idealistischen Antidarwinismus bei Sombart 182, 447 f.

„Handlung“, der gegenüber dem Darwinschen Prinzip der biologischen Selektion eine Erweiterung darstellt und vieles mit der materialistischen Auffassung der Arbeit¹⁴⁹ gemeinsam zu haben scheint, doch nicht über den Biologismus hinaus?

Die unterschiedlichen Auffassungen, die für den Tätigkeitsbegriff wichtig sind, beginnen bereits im unterschiedlichen *biologischen* Entwicklungsbegriff und in der Auffassung dessen, wie die instinktmäßige Festgelegtheit des Tieres selbst zustande kommt; bei Gehlen ist sie nämlich, worauf schon kurz verwiesen wurde, nicht als *Verhältnis*, und zwar als solches des Widerspruchs, zwischen tierischer Gattung/Individualität und Natur/Umwelt erfaßt. Auch die Sèvesche Formel, das Tier trage sein Wesen „genetisch in sich“¹⁵⁰, ist nur vollständig, wenn die tierische Fixiertheit als ständiges und ständig sich auch veränderndes Ergebnis des genannten Widerspruchsverhältnisses zwischen Tier und Natur verstanden wird. Der lange naturgeschichtli-[77]che Weg vom Einzeller zum Fisch, vom Fisch zum Reptil und Saurier, vom Fisch zum rattenartig ersten Säugetier, vom ersten Säugetier zum Anthropoiden und Hominiden ist noch ohne das vorwärtstreibende Moment der Arbeit beschritten worden; aber dieser Weg der Höherentwicklung und Annäherung an die *Voraussetzung* zum qualitativ neuen Entwicklungsgesetz, nämlich dem der menschlichen Arbeit, ist schon Ergebnis von *Tätigkeit*, ohne daß damit die Dominanz biologischer Gesetzmäßigkeit und genetisch-instinktmäßiger Fixiertheit des Tieres aufgehoben wäre; diese Tätigkeit und Entwicklung ist naturgeschichtlich, biologisch und nur durch das genannte Widerspruchsverhältnis vorange-trieben, in das die Umwelt in selbständiger Entwicklung (Veränderung des Klimas, Entstehung von Meeren, Sauerstoff, Pflanzen usw.) als eine der sich verändernden Seiten des Widerspruchsverhältnisses eingegriffen hat. In das Wesen der verschiedenen tierischen Arten gehen also im Verlauf eines bestimmten biologisch-erdgeschichtlich-kosmischen Prozesses materielle Bedingungen der Natur ein.

Gehlen dagegen blendet in seiner Definition des Tieres dessen aus dem Widerspruchsverhältnis zur Umwelt resultierende Tätigkeit und damit den Motor der biologisch-naturgeschichtlichen Entwicklung aus; er faßt deshalb auch die nun spezifisch menschliche Tätigkeit, die sich nur innerhalb dieses Widerspruchsverhältnisses Tier-Umwelt entfaltet, undialektisch und immateriell. Der idealistische Ansatz der Gehlenschen Anthropologie beginnt also nicht erst im idealistischen Begriff der *menschlichen* Tätigkeit, sondern in der idealistischen Auffassung der Naturdialektik und der *tierischen* Tätigkeit.

Der qualitative Umschlag zur menschlichen Arbeit hin geschieht nicht, wie in Gehlens Handlungstheorie impliziert, erst am *Ende* des Tier-Mensch-Übergangsfeldes, sondern entwickelt sich *innerhalb* des Tier-Umwelt-Verhältnisses durch den immer systematischer und bewußter gestalteten Werkzeuggebrauch. Der Mensch handelt nicht, weil er nahezu instinktgebunden und weltoffen ist, wie Gehlen meint, sondern durch die Arbeit wird die Instinktgebundenheit und Umwelteingepaßtheit des Tieres sukzessive und konkret aufgehoben.

Die tierische Fixierung wird in der menschlichen Arbeit dialektisch negiert, nicht nur, weil sie bewußte Tätigkeit ist, sondern vor allem, weil sie materielle Produkte hervorbringende Tätigkeit ist – dadurch wird das menschliche Wesen nicht im Individuum, biologisch und in „Verhaltensweisen“, sondern in materiellen, „toten“ Produkten verankert¹⁵¹. „Mit anderen

¹⁴⁹ Vgl. dazu in philosophischer Hinsicht immer noch unentbehrlich: Engels MEW 20, 444 ff., auch wenn bei Engels der Anteil der Arbeit in gewisser Weise überbetont wird; dies zeigt sich in Details wie etwa der Annahme, die menschliche Hand, v. a. die Außenstellung des Daumens, sei Ergebnis erst der menschlichen Arbeit; die menschliche Hand in ihrer biologischen Ausstattung entstand aber bereits in der Primatenevolution beim Übergang vom Boden- zum Baumleben, siehe Projektgruppe 306, 32.

¹⁵⁰ Sève 407, 40 f.

¹⁵¹ Diese Darstellung folgt der Sèveschen Konzeption der menschlichen „Außermittigkeit“, siehe Sève 406.

Worten, der Übergang von der Animalität zur Humanität bedeutet, daß die *Innenspeicherung* der Erfahrung der [78] Art in Gestalt eines durch die langsame naturwüchsige Evolution der Art unerbittlich begrenzten genetischen Erbes an Verhaltensanlagen ergänzt und schrittweise ersetzt wird durch eine sehr schnelle *Außenspeicherung* in Gestalt eines gesellschaftlichen Erbes aus Objekten und Verhältnissen – eines psychischen Kapitals ohne die Formen und Grenzen der psychischen Individualität. Anders als in der Tierwelt hat das von der Menschheit Akkumulierte nicht *unmittelbar* Verhaltenscharakter; es besteht vielmehr aus gesellschaftlichen Realitäten, in denen das psychische Leben augenscheinlich erloschen, formal negiert ist, so daß jedes Individuum ihnen diese psychische Form *wiedergeben* muß, indem es sie sich aneignet, sie assimiliert, um selbst vom Geburtszustand der Animalität aus auf das Verhaltensniveau zu gelangen, das die Humanität erreicht hat. Diese Negation der Negation ist, wie uns die Dialektik begreiflich macht, das Abbild des gewaltigen qualitativen Fortschritts, den die Menschwerdung des Tieres bedeutet“.¹⁵²

Bei Gehlen wird die tierische Fixiertheit nur als ganz andersartiger, unverbundener Gegensatz, also dualistisch negiert. Wie schon vielfach zu Recht kommentiert wurde, ist für Gehlen das menschliche Verhalten nur das nach dem Vorbild des „sicheren“ und „umwelteingepaßten“ Tieres auf höherer Ebene *wiederholte* Verhalten.¹⁵³ Die Handlung schrumpft bei Gehlen zur *Bewegung*, die immer wieder am Nullpunkt beginnt und im Nichts endet. Der Gehlensche anthropologische Zentralbegriff der „Handlung“ hat in dieser Hinsicht den behavioristischen Zentralbegriff des „Verhaltens“ nicht überwunden. Das hergestellte Produkt ist für Gehlen sofort von der Handlung getrennt bzw. nur gegensätzlich-dualistisch mit ihr verbunden. Biologie und Geschichte sind keine Verbindung eingegangen.

Die Gehlensche undialektische und immaterielle Negation in der „Weltoffenheit“ ist Negation *und* Bestätigung/Wiederholung „des Tieres“ in einem; es fand keine konkrete Negation, sondern nur eine allgemein-abstrakte statt. Der Gehlensche Begriff der Handlung, weil nicht als dialektisch-materielle Produktion gefaßt, ist nun auch in der Anthropologie die immer katastrophische und nie lösbare Einheit von Entlastung und Belastung, von Institutionalisierung und Chaos, von Mängelüberwindung und Selbstgefährdung. Dies schließt bei Gehlen nicht aus, daß er Probleme erstmalig philosophisch formuliert und damit weit über die zeitgenössische idealistische Philosophie hinausgeht, etwa wenn es schon 1936 heißt, daß menschliche Erfahrung auf der „historischen Reaktionsbasis“ der individuellen und gattungsmäßigen Lebensgeschichte beruhe.¹⁵⁴ Der biologistisch-idealistische Hand-[79]griff Gehlens läßt die philosophisch erkannte Kategorie etwa der „historischen Reaktionsbasis“ in der wissenschaftlichen Ausfüllung dann aber scheitern.

Der Vorwurf, Gehlens Handlungsbegriff orientiere sich am „Robinson-Modell“ des nur alleine arbeitenden Individuums der bürgerlichen Nationalökonomie, gehe also nur vom Einzelnen aus¹⁵⁵, trifft nicht die Spezifik bei Gehlen. Sicherlich ist die Kritik grundsätzlich richtig; aber die Auffassung des irrationalen und zwischen Allmacht und Ohnmacht schwankenden Individuums ist vollständig mit der scheinbar gegensätzlichen Auffassung vereinbar bzw. zu ihr komplementär, das Individuum könne „nur gemeinsam und in Gemeinschaft“ zur Handlung kommen.¹⁵⁶ Die faschistische „Volksgemeinschaft“, an der Gehlen sich zu diesem Zeitpunkt orientiert, ist nur die extremste, aber keineswegs konträre Form der neuen bürgerlichen, staatsmonopolistischen Auffassung des Individuums: Seine illusionäre Vergesellschaft-

¹⁵² Sève 407 ebd.

¹⁵³ Hagemann-White 216, 103 und Haering 215; Haering kritisiert an Gehlen, dieser sehe den Menschen als ein „Ersatztier“.

¹⁵⁴ 24 in 115, 37.

¹⁵⁵ Hagemann-White 216, 114.

¹⁵⁶ 40 (a), 462.

tung als antidemokratische Unterordnung gehört von nun an als notwendiges Komplement zur Isolation.

Auch die illusionäre Vergesellschaftungsform der „Volksgemeinschaft“ setzt sich aus Individuen zusammen, die ihr Wesen nicht in den „toten“, gesellschaftlich-materiellen Produkten *außerhalb ihrer biologischen Individualität* produzieren, speichern und aneignen, sondern ihr Wesen soll in der biologisch fundierten und metaphysisch gewissen „Idee“ der „Volksgemeinschaft“, der „Rasse“, des „Urvolkes“ usw. als *biologisches Faktum innerhalb ihrer Individualität* schon immer vorhanden und gespeichert sein. Der „deutschrechtliche Sozialismus“, der nur die menschliche Tätigkeit, aber nicht deren konkret-materielle Gegenstände, die Produktionsmittel vergesellschaftet¹⁵⁷, findet hier seinen allgemeinen anthropologischen Ausdruck.

„Reizüberflutung“

Der gleiche Sachverhalt der abstrakt-dualistischen Negation ergibt sich bei Gehlen auch im Bereich der menschlichen Wahrnehmung, des Denkens, der Sprache usw. Dies sei anhand des Gehlenschen Hauptbegriffes der „Reizüberflutung“ näher untersucht. Sie wird wie folgt definiert: „Der Mensch unterliegt einer durchaus untierischen *Reizüberflutung*, der ‚unzweckmäßigen‘ Fülle einströmender Eindrücke, die er also irgendwie zu bewältigen hat. Ihnen steht nicht eine Umwelt instinktiv nahegebrachter Bedeutungsverteilung gegenüber, sondern eine Welt – richtig negativ ausgedrückt: ein *Überraschungsfeld* unvor-[80]hergesehener Struktur“; die Folge: „im Chaos der Reizüberflutung ist zunächst nichts zu erkennen“¹⁵⁸.

Gehlens These basiert nicht auf empirischen Befunden, sondern auf der antievolutionistischen Hypothese, „der Mensch“ sei *plötzlich* aus der tierischen Instinktsicherheit herausgefallen. Dagegen ist es aber einfachstes Ergebnis der Erforschung der Menschheitsgeschichte, daß sich alle spezifisch menschlichen Fähigkeiten der Wahrnehmung, Bewegung, Sprache usw. in einem hunderttausende von Jahren dauernden Prozeß Schritt für Schritt entwickelt haben, und zwar in dialektischer und konkreter Negation tierischer, biologisch bestimmter Vorformen, und sich auch heute noch weiterentwickeln.¹⁵⁹ Wie sah denn die „Reizüberflutung“ des Neandertalers aus? Der Empirie-Fanatiker Gehlen würde Schwierigkeiten haben, Belege heranzuschaffen. Er argumentiert unausgesprochen von der Gegenwart aus, nach dem Paretoschen Prinzip, wonach das Vergangene, aus Mangel an Kenntnissen darüber, mit dem Gegenwärtigen zu erklären sei; daß in Bezug auf die kapitalistische Gegenwart ein realer Anknüpfungspunkt vorhanden ist, um zur Feststellung der „Reizüberflutung“ zu kommen, wird weiter unten noch zu erörtern sein.

Weiterhin ist es einfachste Tatsache, daß zu einem gegebenen Zeitpunkt gar nicht alle Menschen die gleiche Wahrnehmungsmenge und -struktur aufweisen und die gleichen Wahrnehmungsfähigkeiten haben; vielmehr existieren hier riesige Unterschiede, etwa zwischen einem hochqualifizierten, vielseitig gebildeten Wissenschaftler und einem nicht weiter ausgebildeten Hilfsarbeiter, zwischen Angehörigen verschiedener Völker, Kulturen und Klassen. Für den Hilfsarbeiter wird der Wissenschaftsbereich seines Betriebes, wenn er mit ihm konfrontiert wird, zweifellos ein „Chaos der Reizüberflutung“ darstellen, in dem „zunächst gar nichts zu erkennen“ ist. Andersherum wird auch der Arbeitsplatz des Hilfsarbeiters, von diesem im technischen Rahmen geläufig beherrscht, für den Wissenschaftler ebenfalls, wenn auch in geringerer Hinsicht, ein nicht sofort zu ordnendes Chaos von Wahrnehmungen sein. Die Situation der „Reizüberflutung“ gibt es aber auch nicht, wenn, um im Bilde zu bleiben, der Hilfsarbeiter unter sachgemäßer Führung und durch Vermittlung aller konkreten notwendigen

¹⁵⁷ Vgl. Kap. II. 2.

¹⁵⁸ 40 (a), 25 und 42.

¹⁵⁹ Holzkamp 392.

Kenntnisse zum Wissenschaftler ausgebildet würde – oder der Wissenschaftler etwa für die vertretungsweise Übernahme des Hilfsarbeiterplatzes.

Die Konstruktion der Reizüberflutung fußt zum zweiten auf der unrichtigen Annahme, menschliche Wahrnehmung bilde sich außerhalb des konkret bestimmten Gegenstandsbezugs, springe also zu irgendei-[81]nem Zeitpunkt weit über die Wahrnehmung der bisher bekannten Gegenstände hinaus und werde damit inhaltsleer und objektlos. Gerade im Widerspruch zum Anspruch einer „biologischen“ Betrachtungsweise zerreißt Gehlen den funktionalen Zusammenhang zwischen Organismus und Umwelt; Natur und Umwelt spielen danach nur die Rolle des Auslösers oder des Reagierenden, während die Substanz der Wahrnehmung und der Entwicklung allein im handelnden, das heißt bei Gehlen nach Fichte im Bewußtsein des sich selbst konstruierenden Ich „gesetzt“ werden.¹⁶⁰ Mather kommt dagegen aufgrund reichlichen Materials zu dem Schluß, daß auch beim Menschen die „Sinnesqualitäten“ „stoffliche Elemente der realen Welt (sind), mit der wir in engster Wechselwirkung stehen“, so daß auch Reflexe und Triebe *konkrete* Verbindungen mit der Umwelt entwickeln¹⁶¹; des weiteren führt Mather aus, daß erstens nur ein *Teil* der Nervenregungen durch Umwelt zum Bewußtsein gelangt und damit zur Empfindung wird; zweitens, das der Außenwelt zugekehrte Empfangsorgan nur auf *bestimmte* Reize abgestimmt ist; drittens, jeder adäquate Reiz einen *Schwellenwert* von bestimmter Größe erreichen muß, bevor es zur Empfindung kommt; viertens, etwa die objektiv vorhandene Zahl der gasförmigen Stoffe in die tausende geht, die der riechbaren aber nur in die hunderte usw.¹⁶²

Zwar wird das menschliche Wahrnehmungs- und Ausdruckssystem insbesondere seit der gesellschaftlich und regelmäßig betriebenen Arbeit immer differenzierter, umfangreicher und abstrakter; diesen Vorgang interpretiert Gehlen aber fälschlicherweise als *Entkonkretisierung* der Wahrnehmungsinhalte. *Die zunehmende Abstraktheit, Differenzierung und Umfangserweiterung heben aber in Wirklichkeit den Bezug zum konkreten Gegenstand nicht auf, vielmehr wird der Gegenstand nur anders bestimmt, nämlich durch die menschliche Arbeit historisch-gesellschaftlich erweitert.*

Wie aus der Evolution von Wahrnehmung, Denken und Sprache aus dem Tier-Umwelt-Verhältnis heraus über die verschiedenen Stufen des Hominisierungsprozesses empirisch belegt werden kann, ist der Grad der Naturbeherrschung, der Stand der Produktivkräfte und dazu die jeweilige Stellung in den Produktionsverhältnissen in seiner historisch-gesellschaftlichen Konkretheit *Voraussetzung wie Inhalt* der jeweiligen Wahrnehmung. Wie Marx sagt, daß „der Denkprozeß selbst aus den Verhältnissen herauswächst, selbst ein Naturprozeß ist“¹⁶³, so verliert die Wahrnehmung im historisch-gesellschaftlichen Kontext zwar den Charakter des *natürlich determinierten* Prozesses, aber nicht den Charakter der konkreten Umweltbezogenheit überhaupt.

[82] Gehlens Sprachtheorie gipfelt folgerichtig nicht im Begriff, sondern im Symbol, also nicht in der Erkenntnis, sondern alternativ dazu in der gegenstandstranszendierenden „freien“ Verfügung über die Dinge.¹⁶⁴ Das Symbol als zentrale sprachliche Leistungskategorie ist bei

¹⁶⁰ Siehe Löther 245, 1007.

¹⁶¹ Mather 252, 85.

¹⁶² Ebd., 75 ff. Diese Angaben werden nicht wegen ihrer Vollständigkeit oder ihrer heute ausreichenden Wissenschaftlichkeit zitiert, sondern um zu zeigen, daß schon frühzeitig ernsthafte Kritik gerade aus biologisch-empirischer Absicht vorgebracht wurde, also mit dem von Gehlen selbst proklamierten Anspruch, daß aber Gehlen selbst auf explizite Kritik – bei Mather zudem ausdrücklich aus der Position der Bewunderung der Gehlenschen Gesamtleistung – nicht einging; daß Gehlen etwa die Arbeit Mathers sehr wohl kannte, geht aus der von Gehlen selbst hergestellten Liste von Sekundärliteratur zu „Der Mensch“ hervor, siehe Forsthoff/Hörstel 203, 422.

¹⁶³ Marx MEW 32, 553.

¹⁶⁴ Siehe 45 in 115, 51 f.

Gehlen die negativ-dualistische, spiegelbildverkehrte Fortschreibung der tierischen, *unmittelbar* gegenstandsbezogenen Wahrnehmungsweise.¹⁶⁵ Die Gegenstandsbezogenheit und die zunehmende Abstraktheit im Sinne von *Begrifflichkeit* bilden dagegen die spezifisch vom Menschen geleistete Einheit der Wahrnehmungs- und Ausdrucksweise.

„Antriebsüberschuß“ und „Führungssysteme“

Der idealistische Charakter des Gehlenschen Tätigkeitsbegriffs erweist sich weiterhin daran, daß die Handlung ihren Antrieb nicht aus der konkreten Situation, sondern aus einer abstrakten psychischen Potentialität gewinnt: aus „Antriebsüberschuß“ und Phantasie. Diese Krisenhaftigkeit der Motivationsstruktur soll im „Führungssystem“ aufgehoben werden.¹⁶⁶

Antriebsüberschuß wird von Gehlen als die spezifisch menschliche Eigenschaft definiert, über die Befriedigung der „animalischen Minimum-Bedürfnisse, wie Hunger und Geschlechtstrieb, in deren Umkreis das Tier lebt“, ständig in Richtung auf zukünftige, noch unbekannte Bedürfnisse hinauszudrängen, die noch gar keine Grundlage der Befriedigung haben.¹⁶⁷ Gehlen lehnt zwar zu Recht alle Triblehren einschließlich der Freuds ab, die aus einem einzigen Trieb (Macht, Sexualität, Geltung, Bewegung usw.) oder mehreren feststehenden Trieben die Handlungsmotivation erklären wollen¹⁶⁸; er weist zu Recht darauf hin, daß man wissenschaftlich ernsthaft gar nicht fragen kann, welche der verschiedenen Trieb-Theorien denn nun richtig sein könnte¹⁶⁹; aber sein „Antriebsüberschuß“ definiert schließlich doch auch, nur allgemeiner, einen für sich und vor aller besonderen Tätigkeit bestehenden *psychischen Trieb* als Ursprung menschlicher Tätigkeit und Entwicklungsgesetzlichkeit.

Selbstverständlich gibt es eine objektunspezifische psychische Grundfähigkeit beim menschlichen Kinde, aber diese wird nur durch konkrete Beschäftigung mit ihm erzeugt, sie entsteht aus dem körperlich-sinnlich vermittelten Kontakt mit anderen Menschen und ist die Grundlage für höhere Leistungen und Motivationen¹⁷⁰; Psyche, Bedürfnisse und Motivation entwickeln sich nur durch deren konkrete Gegenstände und Inhalte weiter. „Die Produktion liefert dem Bedürf-[83]nis nicht nur ein Material, sondern sie liefert dem Material auch ein Bedürfnis. Wenn die Konsumtion aus ihrer ersten Naturrohheit und Unmittelbarkeit heraustritt – und das Verweilen in derselben wäre selbst noch das Resultat einer in der Naturrohheit steckenden Produktion –, so ist sie selbst als Trieb vermittelt durch den Gegenstand. Das Bedürfnis, das sie nach ihm fühlt, ist durch die Wahrnehmung desselben geschaffen“.¹⁷¹ Die Tatsache, daß Bedürfnisse internalisiert und damit psychische, relativ selbständige Potenz werden, wird von Gehlen fälschlich zu der Auffassung hypostasiert, sie wären auch nur psychisch *entstanden* und dadurch schon in ihrem *Wesen* und *Inhalt* charakterisiert.

Nun kann sicherlich die Tatsache, erstens, daß in aufsteigenden Gesellschaften, wie im bisherigen Kapitalismus, auch die Bedürfnisse ständig steigen¹⁷², und zweitens, daß die Lohnabhängigen eine Vielzahl hochentwickelter Produkte zwar produzieren, aber nicht beherrschen und konsumieren können, den Anschein erwecken, es gebe, wie Gehlen sagt, einen objektun-

¹⁶⁵ Zur Sprachtheorie Gehlens kann hier nichts Näheres ausgeführt werden; seine unbezweifelbaren Fortschritte innerhalb der bürgerlichen Sprachauffassung bestehen hinsichtlich des Anspruches, einseitig intellektualistische Sprachphilosophie zu überwinden und die motorisch-physiologische Seite einzubeziehen, siehe Hagemann-White 216, 197 ff.; die Kritik hätte am Symbolcharakter und an der Gegenstandsneutralität der Sprache anzusetzen; das gleiche gilt für Gehlens nach 1945 ausgearbeitete Ästhetik.

¹⁶⁶ 40 (a), Kap. 48-55.

¹⁶⁷ Ebd., 46 f.

¹⁶⁸ 40 (b), 415.

¹⁶⁹ 40 (a), 380 und 373 ff.

¹⁷⁰ Iljenkow 394.

¹⁷¹ Marx 400, 13 f.

¹⁷² Siehe Lenins Formulierung des Gesetzes vom Anwachsen der Bedürfnisse im Kapitalismus, LW 1, 98.

abhängigen Antriebsüberschuß und abstrakte Wunschbesessenheit. Lenin zeigt dagegen, daß die Bedürfnisse im Kapitalismus *konkret* höherentwickelt werden, so daß etwa Bauern aus industriellen Gebieten Rußlands das Bedürfnis hatten, „feiner“ zu leben als Bauern, die nur Landwirtschaft betrieben usw.¹⁷³; die „Bescheidenheit“ der letzteren war keine allgemeine, sondern eine durch Klassenschranken bedingte.

In Bezug auf die umfassende Durchsetzung des Warenverhältnisses im staatsmonopolistischen Kapitalismus hat Gehlen vordergründig „recht“: Die kapitalistische Ware ist die Verkörperung des *scheinbar* gegenstandsabgelösten, inhaltsunspezifischen Bedürfnisses, einer über die gegenwärtige Produktion und Konsumtion scheinbar hinausdrängenden Begierde „an sich“. *Gehlen macht mit seiner Konstruktion des „Antriebsüberschusses“ das allgemeine entfremdete Warenverhältnis zu den Produkten und Menschen zur anthropologisch-biologischen Grundtatsache.*

Der „Antriebsüberschuß“ stellt nach Gehlen eine Gefährdung dar; er wird durch Entlastung gesteuert, deren Resultate schließlich die „obersten Führungssysteme“ sein sollen: Religion, aber vor allem Weltanschauung und Institutionen. Der neue Idealismus Gehlens ist auch hier an einen Wendepunkt des bürgerlichen Idealismus gekommen: Einerseits die noch stärkere und zugleich „biologisch“ fundierte Betonung der Aktivität des Subjekts, andererseits dessen vollständige Aufhebung in Religion, Weltanschauung oder Politik als den „obersten Führungssystemen“, in denen jede Reflexion, naturumgestalten-[84]de Aktivität und Subjekthaftigkeit aufgehoben ist. Das Primat des Bewußtseins, mit dem Idealismus geteilt, wird bei Gehlen einerseits biologistisch verneint, andererseits gerade biologistisch erneut aus der Taufe gehoben.

An der Wandlung der Religionsauffassung läßt sich der staatsmonopolistisch gewandelte Idealismus Gehlens verdeutlichen: Es ist nicht einmal formal mehr das theologisierende, geschichtsphilosophisch verarbeitete Christentum Fichtes, Schellings oder Hegels, an das Gehlen nach 1933 anschloß, sondern nun geht es ausdrücklich um die „natürliche“ und „primitive“ Religion, also eher um den Mythos, der auch in der weiteren Entwicklung der anthropologischen Konstruktion nach 1945 das Vorbild für Religion und Weltanschauung abgeben wird. Hier ist Max Weber, der den „Antriebsüberschuß“ durch *christliche* Askese und durch die Anbindung an *kapitalistische* Rationalität kompensiert sah¹⁷⁴, „konstruktiv“ fortgeführt; Weber hatte ja für den *gegenwärtigen* Kapitalismus die Entartung des christlichen Ethos diagnostiziert und somit dessen Unfähigkeit, die über das Gegebene immer hinausdrängende menschliche Motivation noch ausreichend zu kompensieren; *Gehlen gibt in der „natürlichen“ Religion einer neuen ideologischen Religionsform für den staatsmonopolistischen Kapitalismus Ausdruck.*

Die Führungssysteme sind für Gehlen wesentlich „Zuchtsysteme“, die die konkret-begriffliche Erkenntnis überflüssig machen sollen, und sie geben „abschließende Deutungen“, sie sind absolut gewiß und dürfen nicht bezweifelt werden.¹⁷⁵ Daß dies schon empirisch-historisch nicht zutrifft, wird daraus ersichtlich, daß es viele *verschiedene* „abschließende“ Deutungen und „Führungssysteme“ gibt, sowohl gleichzeitig nebeneinander als auch, sogar auf dem gleichen Territorium und im gleichen Volk, in zeitlicher Aufeinanderfolge. „Das wären ja wohl Schlaraffenmenschen, die nicht verfallen könnten? Wo sind Chartago, Tyrus und Sidon geblieben ...?“ fragt zu Recht, wenn auch etwas naiv, ein bürgerlicher Kritiker.¹⁷⁶ Gehlen muß in seinem antievolutionistischen und antihistorischen Ansatz die Absolutheit des jeweiligen „Führungssystems“ fordern, weil er nicht nur den Verfall vieler Gesellschaften vor sich sieht, vor allem der eigenen Gesellschaft, sondern weil er die Unterdrück-

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Ausführlich dazu Kap. III. 5 und IV. 1.

¹⁷⁵ 40 (a), 450.

¹⁷⁶ Koehler 232, 406.

kung der Evolution zum Programm gemacht hat. Was ehemals bei Gehlen der Kampf gegen die rationalistische, aufklärerische Reflexion und Subjektivität war, die es undialektisch in der Anerkennung „alles Gegebenen“ aufzuheben galt, das ist jetzt, politisch präziser, undialektische Aufhebung des „Antriebsüberschusses“ im „obersten Führungssystem“.

[85] Gehlen hat in „Theorie der Willensfreiheit“ die Freiheit als freiwilliges Aufgeben der Subjektivität begriffen. In „Der Mensch“ ist von Freiheit und Freiwilligkeit nicht mehr die Rede; das reflexionsaufhebende Identischwerden des Subjekts mit den „Führungssystemen“ ist nur noch biologische Notwendigkeit. Das schließt vom Individuum her die Aktivität nicht aus, sondern erfordert sie gerade. Gehlen findet hier die neue Formulierung für seine alte Formel, die illusionäre *Aktivität* des Subjekts gleichzeitig mit seiner gesellschaftlichen Negation hervorzuheben. „Die Volksgemeinschaft verlangt nicht einfach die Hingabe des einzelnen, sondern die tätige, dauernde, umsichtige und disziplinierte Hingabe“.¹⁷⁷ Die das gesellschaftliche Leben durchdringende Gegenwart des faschistischen Staates ist mit dieser Auffassung von menschlicher Subjektivität deckungsgleich. „Eine bloße Bildungserziehung oder der Herrschaftsanspruch eines idealen Normensystems allein wäre mit dieser Tatsache völlig unverträglich – wir hätten dann den Alpdruck eines ‚ewigen Seminars‘. Wenn der Deutsche durch Schule und Hitlerjugend gegangen ist, Soldat war und Lehrling oder Student oder Arbeiter wird, wenn er im Beruf steht: die Erziehung steckt in dem Anspruch jeder Aufgabe, die Gesinnung und Tat verlangt, und sie hört auch Sonntags nicht auf, denn dann wird gesammelt, wobei, wie der Führer sagte, die Menschen sich gegenseitig erziehen“.¹⁷⁸

Die Entwicklung des „Antriebsüberschusses“ tendiert beständig dahin, ihn zu negieren und in den „obersten Führungssystemen“ aufzuheben; die Negation geschieht aber auch hier, wie bei der Wahrnehmung und der Entwicklung vom Tier zum Menschen, nicht historisch-dialektisch, sondern biologistisch-dualistisch. Antriebsüberschuß und oberstes Führungssystem bilden eine katastrophische, krisenhafte und unlösliche Einheit. Der Antriebsüberschuß wird nicht wirklich aufgehoben, sondern immer nur neu, noch repressiver, unterdrückt.

„Das neue Zeitalter des im neuen Menschen zu sich selbst gekommenen biologischen Prozesses“

Da laut Gehlen die Fragestellung nach Sinn und Ziel der Geschichte sinnlos und unbeantwortbar geworden ist¹⁷⁹, wird „das Leben“ zum einzigen und obersten Wert alles Handelns: „Es scheint in irgendeiner Hinsicht am Leben unendlich viel gelegen zu sein, und auf das Tier sehen heißt zugeben, daß das lebendige Dasein selbst ein Wert ist, vielleicht *der Wert*“; desgleichen heißt es für ein Volk: „Für ein Volk ist, wie die Geschichte zeigt, *die Existenz durchzuhalten der allererste Sinn des Daseins*“.¹⁸⁰ Die Auffassung des bloßen „Daseins“ und „Überlebens“ als oberste Aufgabe hatte Gehlen schon in „Deutschtum und Christentum bei Fichte“ als *historische Mission des deutschen Volkes* gegenüber allen anderen Völkern bezeichnet. In „Der Mensch“ ist sie als oberste Wertbestimmung des *Lebens überhaupt* und in die *allgemeine Wesensbestimmung „des Menschen“* übernommen worden. Auch hier ist deutlich, daß die „biologische“ *Kategorie ihren Ursprung nicht in empirisch-biologischer Untersuchung, sondern in mythologisierender, aber konkret historisch und sozial bezogener Epochendeutung hat.*

Hatte Gehlen bis 1935 das „Sich-im-Dasein-Halten“ des deutschen Volkes als revolutionären Beginn eines neuen Zeitalters, nämlich der Verwirklichung des Christentums in der Gestalt des deutschen Volkes gesehen, so hält er zwar in „Der Mensch“ an der Konzeption des neuen

¹⁷⁷ 42, 10.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ 40 (a), 466.

¹⁸⁰ Ebd., 55 und 450.

Zeitalters fest, aber es soll nun nicht mehr die Verwirklichung der Religion, sondern der Natur sein. Das bedeutet, „daß der biologische Prozeß im Menschen beginnt, *zu sich selbst in ein Verhältnis zu treten*. Sollte der Mensch beginnen, die unendliche Verantwortung, die darin liegt, auf sich zu nehmen und handelnd die Summe der Erfahrungen auszuwerten, die er von sich selbst gemacht hat, so würde wirklich die Religion, die diesen Leerraum mit Bildern übermenschlicher Wesen ausfüllte, historisch geworden sein und ein neues Zeitalter anheben. Nietzsche hat es gesehen und in den Symbolen des Übermenschen, des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Zeitalters der Zucht und Züchtung, der ‚bewußten Erdregierung‘ angekündigt“.¹⁸¹

Die Erkenntnis, daß die Religion und jede andere Form „übernatürlicher“ Sinngebungen in der realen Lebenstätigkeit der Menschen entspringt, ist an sich materialistisch, und sie führt konsequenterweise zu der weiteren Einsicht – und Gehlen treibt sie gegenüber den geisteswissenschaftlichen und explizit metaphysischen Philosophien konsequent voran –, daß das menschliche Leben und Arbeiten in der Tat keinen besonderen, religiösen oder sonstwie übernatürlichen Sinn hat. Doch Gehlen wirft fälschlicherweise zwei unterschiedliche Dinge zusammen: Daß nämlich die Tatsache, das Leben habe keinen übernatürlichen Sinn, identisch sei mit der Auffassung, es habe auch keinen *überbiologischen* Sinn.

Das neue Zeitalter ist für Gehlen im Wesen durch die Heraufkunft und das Wirksamwerden eines „neuen Menschen“ bestimmt. Im „Menschen“ vor allem, nicht in der gesellschaftlichen Organisationsform, soll das historisch Neue zu sich selbst ins Verhältnis treten. Der Widerspruch liegt offen zutage: Das *historisch* Neue soll im schon immer bestehenden *Biologischen* manifest werden; und die *biologisch* [87] begründeten Führungssysteme sind seine *historisch-gesellschaftlichen* Erscheinungsformen.

Das „neue biologische Zeitalter“ Gehlens ist unter historischen Vorzeichen gerade die Umkehrung des historischen Prozesses der Menschwerdung: Besteht er darin, daß die durch Arbeit hervorgebrachte historisch-gesellschaftliche Gesetzmäßigkeit in dialektischer Negation die biologische überlagert (ohne sie außer Kraft zu setzen), so konzipiert Gehlen dagegen die Negation und Überlagerung der historischen Gesetzmäßigkeiten durch die biologische.

Dies verdeutlicht Gehlen auch am sozialen Inhalt: Die „außerhalb des Gesetzes“ stehenden „großen Männer“ sind die eigentlichen Repräsentanten und Exekutoren der Umkehrung. Der neue Mensch ist nach Gehlen der Mensch, der „keine Grenzen des Machbaren“ kennt: „Dem natürlichen Menschen liegt ein gewisser ‚Uroptimismus‘ und das bedeutet: er erkennt keine Grenzen zwischen beeinflussbaren und nicht beeinflussbaren Verläufen, d. h. *keine Grenzen des ‚Machbaren‘*“.¹⁸² Der Rationalismus soll damit ebenso überwunden sein wie der von Naturwissenschaften, Darwin und Marx eingeschlagene Weg, der zur Herrschaft von Gesetzmäßigkeiten führe. Die entscheidende Tätigkeit, die die „Grenzen des Machbaren“ überschreiten soll, ist laut Gehlen die politische, und zwar die mit dem Ziel der unbedingten „Macht“. Es ist der Mensch mit den „großen Zielen“, der „die Welt um sich umgeschaffen hat nach dem Bild, das er in sich trug ...“¹⁸³; so heißt es ausdrücklich von Caesar und den „großen Männern“, daß durch ihre Tätigkeit die Differenz von Mensch und Welt aufgehoben sei; der neue Mensch ist „selbst Welt, und zuletzt nur beschreibbar von der Welt her, die sein Werk ist. So kann Mommsen im Grunde gar keine ‚Charakteristik‘ Caesars geben – er kann nur seine Vollkommenheit bestaunen, d. h. die Deckung aller seiner Fähigkeiten mit dem großen Werk, das er schuf“.¹⁸⁴

¹⁸¹ Ebd., 372.

¹⁸² Ebd., 459.

¹⁸³ Ebd., 356.

¹⁸⁴ Ebd.

Die letztzitierten Formulierungen kommen der historisch-materialistischen Analyse scheinbar nahe, wenn es etwa heißt, daß der Mensch nur von der „Welt“ und von seinen Produkten her erfaßbar ist. Doch wie die vorher untersuchten Bestimmungen des Verhältnisses Mensch-Natur belegen, ist die von Gehlen gegebene Definition gerade die Umkehrung der historisch-dialektischen Analyse. Gehlen beschreibt den Menschen von der Welt und seinen Produkten her gerade durch die Eskamotierung der Dialektik und der Materialität dieses Verhältnisses: Die Deckung von menschlichen Fähigkeiten und menschlichen Produkten erweist sich bei Gehlen als menschliche Produktion der *ge[88]samten Wirklichkeit* und schließlich als Identität der gesamten Wirklichkeit mit dem menschlichen *Bewußtsein*.

Der geschichtsphilosophische Gehalt des „neuen Zeitalters“ läßt es deshalb nicht überraschend erscheinen, wenn Gehlen die „nationalsozialistische Weltanschauung“ und die nationalsozialistische Politik als den „Tatbeweis“ seiner *Anthropologie* auffaßt.¹⁸⁵

Das Problem, auf das Gehlen reagiert, ist objektiv. Die Einheit von Natur- und Gesellschaftsentwicklung vor den Klassengesellschaften beruhte auf einer sehr geringen Naturbeherrschung; nach der Revolution der Produktivkräfte im Kapitalismus, der zugleich die Kluft zwischen Natur- und Gesellschaftsentwicklung so tief wie nie in der menschlichen Geschichte aufgerissen hat, ist die neue Einheit beider Gesetzmäßigkeiten sowohl Notwendigkeit für das weitere Überleben der Menschheit als auch reale historische Möglichkeit, und damit führt die Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft in ein neues Zeitalter. Gehlen, der die *historische* Umwälzung nicht will, macht den *Biologismus* ebenso notwendiger- wie widersprüchlicherweise zu seinem *gesellschaftlichen* Programm.

Die Philosophie und die menschliche Wissens- bzw. Wissenschaftsstruktur revolutioniert sich auf dem Weg zum neuen Zeitalter: auch dies ist eine objektiv notwendige Entwicklung. Es ist deshalb zwar richtig, wenn kritisiert wird, Gehlens Biologismus sei nur aus seiner epochalen „Weltsicht“ erklärbar, aber es ist falsch, schon deswegen Gehlen als unwissenschaftlich abzulehnen¹⁸⁶: es kommt nur darauf an, ob das Weltbild auf der Basis der Produktivkraftentwicklung und der historisch jeweils einzig möglichen Entscheidung für die nächste Gesellschaftsformation beruht; wissenschaftliche Erkenntnis ist ohne Einbindung in das jeweilige epochale Weltbild nicht möglich.¹⁸⁷ Dessen Kernpunkt ist aber nicht ein „neuer Mensch“, sondern eine neue Gesellschaftsformation. Gehlens „neuer Mensch“ ist nur ein cäsaristisch aufgeblähter Bürger, Repräsentant der alten Gesellschaftsformation, die in ihre Endphase eintritt.

Marx hatte gegen Feuerbach argumentiert: „Feuerbachs Aphorismen sind mir nur in dem Punkt nicht recht, daß er zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik hinweist. Das ist aber das einzige Bündnis, wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann“.¹⁸⁸ Gehlen, der sich dem objektiven, epochalen Zwang nicht entziehen kann, der aber die Verbindung von Natur und Politik über die *faschistische* Weltsicht herbeizwingen will, stellt sich damit nicht nur gegen die gesellschaftliche Entwicklung zum Sozialismus, sondern vergewaltigt auch (*aus den gleichen Gründen*) theoretisch die Natur, [89] und seine Philosophie, seine Epochendeutung wie seine Biologie können nicht wissenschaftlich werden.

¹⁸⁵ Ebd., 465; 30 in 89, 333. Gehlen nimmt Bezug auf repräsentative Ideologen des Faschismus wie Rosenberg, 40 (a), 448 und 466, Krieck und Baeumler, 42, 5 sowie den „Führer“, ebd., 7 ff.

¹⁸⁶ Brede 198, 85 f.

¹⁸⁷ Oiserman 401, 295 ff.

¹⁸⁸ Marx MEW 27, 417.

6. Die Position Gehlens in Auseinandersetzung mit Politik, Philosophie und Anthropologie im Faschismus

Das prinzipielle Verhältnis zum Faschismus:

Politische Zustimmung und philosophische Kritik

Innerhalb weniger Monate übernimmt Gehlen 1933 die politische Programmatik des Faschismus, freilich ohne die Niederungen des primitiven Rassismus. Die verzweifelte Suche seiner Philosophie nach Wirklichkeit und Praxis entlädt sich, als eine politische Bewegung von affiner Irrationalität und sozialer Ausrichtung machtpolitisch bedeutsam wird, explosionsartig in diese „Wirklichkeit“. Auch wenn Gehlen philosophisch kein Nationalsozialist ist – und er ist nach eigenem Verständnis vor allem Philosoph –, so besteht die Krisenhaftigkeit und Gefährlichkeit dieser Position gerade darin, daß sie „die Reflexion aushängt“, wie ein beliebter, ursprünglich in gänzlich unpolitischem Zusammenhang verwendeter Ausdruck Gehlens vor 1933 lautete¹⁸⁹, das mit sie ihr höheres akademisches Niveau mit dem Nationalsozialismus vereinbaren kann – denn sie ist *historisch* ausweglos auf ihn angewiesen, ob sie alle praktischen Konsequenzen nun erkennt und bejaht oder nicht.

Den Faschismus begrüßt Gehlen politisch uneingeschränkt, jedenfalls zunächst, aber er erscheint ihm philosophisch ungenügend. Er antwortet deshalb enthusiastisch auf die Aufforderung des Pressechefs der NSDAP, nach dem praktischen politischen Sieg der nationalsozialistischen Bewegung nun auch deren Weltanschauung „als gefestigte philosophische Lehre“ auszubauen¹⁹⁰; Gehlen weist die Versuche etwa Kriecks, den „unbeschreiblich großartige(n) Reichtum des deutschen Idealismus“ über Bord zu werfen, als kurzschlüssig und unphilosophisch zurück und fordert dagegen, daß „wir über die klassischen Probleme nicht nur tätig, sondern auch philosophierend hinauskommen“; als Konsequenz dessen fördert er den „Aufbau einer nationalsozialistischen *Philosophie*“, aber nur auf dem Wege der „philosophischen Durcharbeitung der nationalsozialistischen Weltanschauung“¹⁹¹. Im engeren Kreis mokiert sich Gehlen über die Primitivität der nationalsozialistischen Weltanschauung; so behandelt er in Leipzig [90] in Vorlesungen auch den Marxismus, was die Nationalsozialisten für völlig unnötig, ja teilweise für gefährlich halten.¹⁹²

Gehlens Kriterium der Wissenschaftlichkeit und der kategorialen Instrumentalisierung des klassischen Idealismus macht die Differenz zur nationalsozialistischen Philosophieverfassung aus; als Folge dessen lehnt er gegenüber dem Nationalsozialismus die unmittelbare Unterwerfung der Philosophie unter die Politik ausdrücklich ab; er fordert dagegen die Umgestaltung der Philosophie von innen her, mit deren „eigenen Mitteln“ und entsprechend ihrer Spezifik als verallgemeinertes, relativ selbständiges System des Wissens.¹⁹³ „Der politische Gehalt eines Autors liegt oft weniger im Inhalt als in der Form seines Denkens, und dann ist Pareto ein eminent politischer Denker“¹⁹⁴; was er hier an Pareto lobend hervorhebt, trifft auch auf ihn selber zu. Dies ist durchaus eine relative öffentliche Kritik an offizieller nationalsozialistischer Wissenschaftspolitik, die vom unmittelbaren Primat der Politik über die Wissenschaft ausging.¹⁹⁵

¹⁸⁹ 6, passim.

¹⁹⁰ 18, 324. Gehlen bezieht sich ausdrücklich und namentlich auf Dietrich 124, 7, er wiederholt diesen Bezug in 19, 561.

¹⁹¹ Ebd., 561 f.

¹⁹² Mitteilung Maus 382 (c).

¹⁹³ 23, 27.

¹⁹⁴ 43, 28.

¹⁹⁵ Vgl. die Rede des Reichsministers für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, Rust, vom Juni 1936 in der Universität Heidelberg, der postulierte: „Die politische Führung gibt der Wissenschaft Aufträge und damit

„Deutscher Idealismus“ und monopolkapitalistischer „Sozialismus“

Mit einem großen Teil der akademischen Philosophen in Deutschland um 1932 und 1933 hatte Gehlen die innerhalb kurzer Zeit sich verbreiternde Forderung nach der „Wiedergewinnung der Metaphysik“ und einer aktiven „Weltanschauungsphilosophie“ geteilt.¹⁹⁶ Der „deutsche Idealismus“, von dem ab 1933 auch Gehlen spricht, also die nationalistische Wiederbelebung der durch Existenz-, Lebensphilosophie und Phänomenologie in den Hintergrund gedrängten klassischen deutschen bürgerlichen Philosophie, wurde zum Programmpunkt vieler bürgerlicher Philosophen: Freilich Wiederbelebung anhand der gerade in den genannten Richtungen akzentuierten irrationalistischen und antidialektischen Elemente, verbunden mit dem, was politisch im Nationalsozialismus und philosophisch insbesondere in der rechten Fichte- und Hegel-Renaissance entwickelt wurde: Philosophie „des Staates“ und „der Gemeinschaft“. Was so lange von diesen Philosophen als explizites Problem beiseite geschoben worden war, die Politik, wurde nun, als die politischen Verhältnisse, die man dennoch, wenn auch ungesagt, verteidigt hatte, in höchste Gefahr gerieten, in ihrer irrationalsten und reaktionärsten Form zum expliziten Fluchtpunkt dieser Philosophen: der Nationalsozialismus, der Faschismus.¹⁹⁷

In seiner explizit „metaphysischen“ Phase der Jahre 1933 bis etwa 1936 ist Gehlen zugleich im Selbstverständnis „Sozialist“. Neben und [91] nach dem innerhalb der Arbeiterbewegung wirkenden und philosophisch aus dem Neukantianismus und Fichte-Interpretationen gespeisten Revisionismus etwa von Vorländer, M. Adler und Jaurès wird außerhalb der Arbeiterbewegung und im herrschenden Idealismus eine großbürgerliche Version des „Sozialismus“ entwickelt. Sie ist in der Darstellung des philosophischen Revisionismus bisher vermutlich unterschätzt worden.¹⁹⁸ Am unmittelbarsten und philosophisch am schlüssigsten liegt die Verbindung von neuer Metaphysik und neuem „Sozialismus“ beim Neukantianer Rickert zutage, der zudem für Gehlens Rekonstruktion des „deutschen Idealismus“ und der Metaphysik von Bedeutung ist.¹⁹⁹ Rickert hatte ebenfalls v. a. über seine Fichte-Interpretation zu einer Vorstellung von „Sozialismus“ gefunden, der nicht das Privateigentum abschaffen, aber die Individuen auf der Basis ihrer „Tätigkeit“ neu und umfassend vergesellschaften soll.²⁰⁰ W. Sombarts „Deutscher Sozialismus“²⁰¹, Spenglers „Preußischer Sozialismus“, E. Jüngers „verbesserte“ Form des Spenglerschen „Sozialismus“ und der „Nationalsozialismus“ des aus dem Max-Weber-Kreis stammenden Friedrich Naumann sind weitere Beispiele dafür, daß aus dem Umkreis des modernisierten Konservatismus, der sich um die Erneuerung und um erneuerte Formen der Sicherung des Kapitalismus bemühte, auch „Sozialismus“-Konzeptionen entwickelt wurden. Gehlen selbst hat nachträglich die Bedeutung etwa des „konservative(n) Staatssozialisten Wichard von Moellendorf“ für die Entwicklung des Konzepts der „konservativen Revolution“ hervorgehoben.²⁰² Ohne die in bestimmten Versionen auch bald unmittelbar organisatorisch und finanziell vom Monopolkapital geförderte „Sozialismus“-Propaganda dieser Art

einen Sinn“, zit. Krieck 149, Bd. 2, 78; Krieck hat diese Auffassung, im Unterschied zu Gehlen, uneingeschränkt geteilt.

¹⁹⁶ Siehe 322.

¹⁹⁷ Vgl. Lukács 399 Bd. 2, 88 ff. und Bd. 3, 7 ff.; Heise 390, 183 ff.

¹⁹⁸ Dies gilt auch für: Philosophischer Revisionismus 402; der im folgenden etwa zu erwähnende H. Rickert wird dort nur mit seiner Erkenntnistheorie, nicht jedoch auch mit den von ihm entwickelten Sozialismuskonzeptionen dargestellt, ebd., 181; die anderen Autoren wie Spengler, Sombart, Gehlen werden in diesem Zusammenhang nicht erfaßt; auch die Rolle der Fichte-Rezeptionen für die beiden Versionen des Revisionismus bzw. Sozialismus wird hier unterschätzt, siehe andeutend dazu Kap. IV. 2. der vorliegenden Untersuchung; zum Einfluß etwa Sombarts auf den Revisionismus vgl. Krause 295, 173.

¹⁹⁹ Siehe 13.

²⁰⁰ Rickert 158.

²⁰¹ Sombart 181; vgl. Krause 295.

²⁰² 106.

hätte der Nationalsozialismus nicht zu seiner umfassenden demagogischen Programmatik gefunden.²⁰³ Bald nachdem der Faschismus stabilisiert war, fiel, wie bei diesem selbst, die Sozialismus-Propaganda praktisch weg; bei Gehlen ist ab 1936 von Sozialismus nicht mehr die Rede, bei Sombart und Rickert ebenfalls nicht mehr.²⁰⁴

Die „Bedrohung“ des Kapitalismus durch den Sozialismus war nach dem 1. Weltkrieg und in der Zeit der Weimarer Republik so stark, daß kurzzeitig selbst von „seriösen“ bürgerlichen Philosophen ein „Sozialismus“ (Marx/Engels: „Bourgeoisozialismus“*) als mögliche Gesellschaftsform vertreten wurde. Dies ist eines der wichtigen Elemente der neuen bürgerlichen staatsmonopolistischen Krisenphilosophie, als deren aktiver Vertreter Gehlen in die gleichen Zwänge und Widersprüche gerät.²⁰⁵ [92]

Die Philosophie Gehlens im Rahmen faschistischer Wissenschaftspolitik

Im März 1933 schließt sich Gehlen dem „Bekenntnis der Professoren zu Adolf Hitler“ an.²⁰⁶ Am 1.5.33 tritt Gehlen in die NSDAP ein²⁰⁷, in der er von 1933-1935 als „Zellenleiter“ der Ortsgruppe Böhlitz-Ehrenberg aktiv wird.²⁰⁸ Er organisiert sich darüber hinaus vom 1.8.33 an im Nationalsozialistischen Lehrerbund (NSLB).²⁰⁹ Des weiteren tritt er in den Nationalsozialistischen Deutschen Dozentenbund ein, und für zwei Semester wird er zum „Amtsleiter der Dozentschaft“ für die Universität Leipzig ernannt²¹⁰; als Dozentenbunds-Amtsleiter ist er in der Universitätshierarchie der zweite Mann nach dem Rektor (jetzt „Führer“) der Universität und hat den Parteiauftrag, sich um Berufungen und Ernennungen nach nationalsozialistischen Gesichtspunkten (beamtenrechtlich formuliert im „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ vom April 33) zu kümmern²¹¹; im Jahre 1936 ist Gehlen an der Akade-

²⁰³ Diese These wurde schlüssig nachgewiesen von Petzold 304, 44 ff., siehe ebenfalls dort die Nachweise über die schon bald nach dem Ende des ersten Weltkrieges einsetzende Förderung durch den Hauptinteressenten solcher Sozialismus-Modelle, das Monopolkapital; zu Spenglers und Jüngers Sozialismus-Vorstellungen siehe auch Lukács 399 Bd. 2, 204 f.

²⁰⁴ Rickert 159 und Sombart 181.

* MEW 4, 488-489.

²⁰⁵ Nicht wegen des politischen und philosophischen Urteils, aber wegen der bibliographischen Ausführlichkeit zum Problem Fichte-Faschismus-Sozialismus ist empfehlenswert Willms 273, insbesondere die Einleitung; die große Bedeutung einer nationalistischen Fichte-Interpretation für einige der wichtigen Philosophen in der Deutschen Philosophischen Gesellschaft wie Wundt, Bauch und Heimsoeth wird hier ersichtlich.

²⁰⁶ Neben bekannten Professoren wie Heidegger, Pinder, Sauerbruch schließen sich aus dem Bereich der Philosophie folgende Professoren an: H. Kuhn, Litt, Bauch (Vorsitzender der Deutschen Philosophischen Gesellschaft), Rothacker, Dingler, Emge, Günther, v. Dürckheim, Schingnitz, Freyer, Volkelt, Gadamer, Junker (Verleger Gehlens und der BfdPh), siehe Die deutsche Geisteswelt 140 und Bekenntnis 120, 135 (Gehlen).

²⁰⁷ Mitgliedskarteiblatt 354; diese und mehrere der folgenden Fakten zur nationalsozialistischen Betätigung Gehlens sind bereits veröffentlicht in Röhr 259.

²⁰⁸ Personalbogen 362; Personalbogen 363. Böhlitz-Ehrenberg war zu dieser Zeit ein gutbürgerliches Wohnviertel vor Leipzig.

²⁰⁹ Mitgliedskarteiblatt 355.

²¹⁰ Personalbogen 362; Personalbogen 363; zum Modus der Ernennung eines solchen Amtsleiters und zu seinen Aufgaben heißt es: „Der Leiter der Dozentschaft wird vom Reichserziehungsminister ernannt. Er soll über die Schranken der Fakultäten hinaus den Rektor unterstützen und sich besonders der Betreuung des Hochschullehrernachwuchses widmen. Außerhalb des staatlichen Bereichs nehmen im Bereich der politischen Arbeit der NSDAP wichtige Aufgaben innerhalb des Lebens der Gesamthochschule der örtliche Dozentenbundsleiter (fast immer zugleich Dozentschaftsleiter im staatlichen Bereich) und der Studentenführer ... wahr“, H. Huber, Oberregierungsrat im RMWEV, Der Aufbau des deutschen Hochschulwesens, zit. nach Wehrpsychologische Mitteilungen 1/1939, S. 49; diese Regelungen galten aufgrund eines Erlasses vom 1.5.1934, wurden aber schon vorher praktiziert.

²¹¹ Ebd., 48; zur Rolle der Amtsleiter des NS-Dozentenbundes bei Berufungen und Ernennungen siehe F. Leist, Möglichkeiten und Grenzen des Widerstandes an der Universität, in Kuhn 350, 197; zum Inhalt und zur rigorosen Anwendung des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums vom 7.4.33 auf Linke und Juden, siehe ebd., 81 ff.

mie des Dozentenbundes tätig²¹², er hält „nationalpolitische Lehrgänge“ für Funktionäre der NSDAP und des NSLB ab – die Schrift „Deutschtum und Christentum bei Fichte“ stellt die inhaltliche Zusammenfassung dieser Lehrgänge dar.²¹³ Unmittelbar im Auftrag des RMWEV ist Gehlen auch im Rahmen von Reisen und nebenamtlichen Tätigkeiten unterwegs.²¹⁴ Eine weitere, relativ umfangreiche und sich bis etwa 1940 hinziehende Tätigkeit entfaltet Gehlen als „Lektor in der Hauptstelle Schrifttumspflege beim Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Erziehung der NSDAP“²¹⁵; als eins der unmittelbaren Ergebnisse dieser Tätigkeit ist wohl die Anfertigung von Kurzcharakteristiken philosophischer Neuerscheinungen für das Amtsblatt des RMWEV anzusehen.²¹⁶

Im Rahmen der damit geschaffenen Möglichkeiten entwickelt Gehlen seine Philosophie, bei der die früh begonnene und steile akademische Karriere, die Wirkungsmöglichkeit seiner Philosophie und die nationalsozialistische Wissenschaftspolitik eine enge Verbindung eingehen. Seine akademischen Stationen und Berufungen stehen ausnahmslos *auch* im konkreten Zusammenhang nationalsozialistischer Personalpolitik.

Die erste diesbezügliche Station Gehlens ist 1933 die Universität Frankfurt. Die demagogische Polemik der Rechtskreise gegen demokratische Ideen, Judentum und Marxismus an den Hochschulen kulminierte in Frankfurt, auch im Bereich der akademischen Philosophie; neben Horkheimer und Adorno wird vor allem der protestantische Theologe Paul Tillich, religiöser Sozialist, Mitglied der SPD und seit [93] 1932 der Philosophischen Fakultät, wegen der „Verteidigung linksorientierter Studenten“ sowie wegen seiner „projüdischen und prosozialistischen Äußerungen“ scharf angeprangert²¹⁷; am 1. April besetzen SA-Truppen die Universität; entsprechend einer „Säuberungsliste“ „mißliebiger Professoren“ wird die Universität „neugeordnet“; am 10. Mai organisieren die Nationalsozialisten eine Bücherverbrennung, bei der neben Horkheimers und Adornos Schriften auch die Tillichs auf dem Scheiterhaufen landen.²¹⁸ Am 1. Mai wird in diesem Zusammenhang E. Kriek vom Preußischen Ministerium für Wissenschaft auf den „freigewordenen“ Lehrstuhl für Pädagogik und zum Direktor sowohl des Pädagogischen wie des Philosophischen Instituts berufen und schließlich auch zum neuen Rektor ernannt.²¹⁹ Im gleichen Zusammenhang erhält am 6. Mai Gehlen vom Ministerium den Auftrag, die Vertretung des abgesetzten Philosophie-Ordinarius zu übernehmen, und er nimmt den Auftrag während des Sommersemesters 1933 wahr.²²⁰ Diese Tatsachen

²¹² Personalbogen 363.

²¹³ Die Lehrgänge wurden an der „Fichte-Hochschule (Deutsche Heimatschule)“ durchgeführt, siehe 21, Vorwort.

²¹⁴ Personalakte 361.

²¹⁵ Mitgliedskarteiblatt 355; Personalbogen 362. Diese Stelle hatte 1937 32 Landes- und 500 Kreisdienststellen und ca. 800 Lektoren, Gumbel 333, 26; Näheres zur Arbeitsweise des Amtes siehe Bollmus 323.

²¹⁶ Als wahrscheinlich nicht vollständige Sammlung sei auf folgende, namentlich von Gehlen gezeichneten Rezensionen hingewiesen: 15; 26; 34; 35; 37; 38; 41. In diesen Rezensionen wendet Gehlen umstandslos nationalsozialistische Kriterien an, seine Sprache ist hier gröber als sonst. Sicherlich ist auch seine umfangreiche Rezensententätigkeit in anderen philosophischen Zeitschriften, v. a. in den BfdPh, durch seine weltanschaulich-organisatorische Einbindung in die „Hauptstelle Schrifttumspflege“ der NSDAP zumindest mitbeeinflusst worden.

²¹⁷ Pauck 359, 135 f.

²¹⁸ Ebd., 137 f.; die vorläufige Beurlaubung Tillichs spricht das Preußische Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung zum 13. April 1933 aus, siehe Akte Tillich 360; Tillich gehörte zu der Gruppe von 16 Professoren, die als erste entlassen wurden, weil sie zu den politisch wichtigsten zählten.

²¹⁹ Müller 357, 108.

²²⁰ Der Preußische Minister 367, Personalbogen 362. Im Erlaß des Ministeriums heißt es: „In Verfolg der in meinem Auftrage mit Ihnen geführten Verhandlungen ersuche ich Sie, im Sommersemester 1933 in der Philosophischen Fakultät der Universität Frankfurt a. M. die Vertretung der bisher von Professor Tillich innegehabten Professur für Philosophie und Soziologie (einschließlich Sozialpädagogik) zu übernehmen“. An der Universität Frankfurt/M. existiert nach der schriftlichen Mitteilung 382 (h) keine Personalakte Gehlen – bei solchen Gelegenheiten wurden Personalakten nicht angelegt; nach der schriftlichen Mitteilung 382 (g) wurde Gehlen in

sind in der kritischen Literatur zu Gehlen bisher übergangen worden; sie wurden allerdings inzwischen an entlegener Stelle veröffentlicht.²²¹

Die nächste derartige Station ist seine Heimatuniversität Leipzig. Am 1. April 1934²²² erhält er den Auftrag, den mittlerweile seiner Lehrverpflichtungen entbundenen Philosophie-Ordinarius, den ehemaligen Betreuer seiner Dissertation und seiner Habilitation, den liberalen jüdischen Gelehrten Hans Driesch, in gleicher Weise zu „vertreten“²²³; am 2. Oktober 1934 wird dieser Vertretungsauftrag für das Wintersemester verlängert, bevor Gehlen als ordentlicher Professor kurz darauf am 1. November 1934 den ehemaligen Lehrstuhl Drieschs übernimmt²²⁴; in seiner bei diesem Anlaß vorgetragenen Antrittsrede „Der Staat und die Philosophie“ kritisiert Gehlen auch den Vitalismus, die von Driesch vertretene philosophische Richtung.²²⁵ Zwischendurch, am 27. April 1934, erhält er den Vertretungsauftrag für eine Philosophie-Professur in Kiel, den er aber nicht wahrgenommen, sondern seinem späteren Nachfolger auf dem Leipziger Lehrstuhl, H.-G. Gadamer, überlassen hat.²²⁶ Nach Driesch als Direktor des Philosophischen Instituts ersetzt Gehlen den in gleicher Weise „entpflichteten“ Th. Litt, der bis Ende 1937 Direktor des philosophisch-pädagogischen Instituts der Universität Leipzig gewesen war: Ab 1938 wird Gehlen dessen „kommissarischer Direktor“.²²⁷

1938 schon geht Gehlen nach Königsberg. „Königsberg war die bevorzugte Ostuniversität der Hitlerschen Kulturpolitik und fast wie ein Bollwerk gegen die rote Flut. Männer ersten Ranges waren dort Professoren, teilweise durch gelinde Zwangsversetzung. Ich nenne nur [94] Namen aus der philosophischen Fakultät: Walter F. Otto, Willi Theiler, von Kaschnitz, Konrad Lorenz, Eduard Baumgarten usw. Gehlens Entscheidung, von Leipzig dorthin zu gehen, hing sicher mit den großen Aussichten zusammen, die ihm das Berliner Kultusministerium für den weiteren Ausbau der Universität eröffnet hatte. Aber auch das politische Motiv, den deutschen Osten zu stärken, lag ihm durchaus nahe“: So schildert ein Kenner der Szene, H.-G. Gadamer, aus seiner Sicht die Umstände des Gehlenschen Wechsels nach Königsberg²²⁸ und charakterisiert das Ergebnis wie folgt: „Gehlen hat seine Ausbaupläne zunächst ausführen können, indem er die Berufung von Konrad Lorenz und die Eingliederung in ein gemeinsames Institut durchsetzte“; doch der faschistische Einmarsch 1939 in Prag machte

Frankfurt ohne universitätsinterne rechtliche Regelung aktiv, vorhanden ist über Gehlen nur eine Eintragung in der „Übersicht über das eingegangene Unterrichtsgeld und seine Verwendung“ vom Sommersemester 1933.

²²¹ In der Biographie Gehlens aus Anlaß der Verleihung des Konrad-Adenauer-Preises 1971 für Wissenschaft heißt es: „Er vertrat im Sommersemester 1933 einen Lehrstuhl dieses Faches (Philosophie, WR) an der Universität Frankfurt“, Festschrift 202; Kainz 228, 598: „Bereits 1933 übernahm er vertretungsweise die durch die Emigration Paul Tillichs freigewordene Philosophie-Lehrkanzel an der Universität Frankfurt, lehrte dort aber nur ein Semester lang“; dabei ist allerdings darauf hinzuweisen, daß zum Zeitpunkt der Übernahme des Lehrstuhls durch Gehlen Tillich noch keineswegs emigriert war, wie Kainz es beschönigend darstellt, sondern unter entwürdigenden Umständen in Frankfurt lebte, Pauck 359, 138 ff.

²²² Das zwischen der Frankfurter Aktivität und diesem Datum liegende Wintersemester verbringt Gehlen als Assistent am Soziologischen Institut der Universität Leipzig bei H. Freyer.

²²³ Personalbogen 362 und 363.

²²⁴ Ebd.

²²⁵ 23, 22; ausführlich zu Gehlens Antrittslesung vgl. Kap. II. 1. Mocek 300 schildert Driesch als linksliberalen, humanistisch orientierten jüdischen Wissenschaftler, der auf dem Gebiet organismischer Regulationen zu wichtigen Erkenntnissen gekommen ist.

²²⁶ Personalbogen 363; Gadamer hat die „Vertretung des Ordinariats für Philosophie in Kiel“ dann am 30. Mai 1934 angetreten, siehe Volbehr/Weyl 378, 189. Der Name des zu vertretenden Ordinarius konnte nicht ermittelt werden.

²²⁷ Personal- und Vorlesungsverzeichnis 364, 58; die beamtenrechtlich wirksame Entpflichtung von Driesch und Litt aufgrund des faschistischen Beamtengesetzes ist ebd., 29 festgehalten; zu Litts Position in Leipzig während des Faschismus vgl. Klafki 347.

²²⁸ Mitteilung 382 (a); zur wissenschaftspolitischen Bestimmung der Universität Königsberg durch die Nationalsozialisten in diesen Jahren siehe Seite 373, 331.

wohl für einen weitsichtigen Konservativen wie Gehlen „die Katastrophe des deutschen Ostens“ wahrscheinlich: Königsberg hatte für Gehlen keine Perspektive mehr.²²⁹

Durch den „Anschluß“ Österreichs an das „Reich“ hatte sich eine neue Aufgabe ergeben, die Gehlen perspektivreicher erschien: Schon knapp zwei Jahre nach seinem Wechsel nach Königsberg wird Gehlen zum 1.1.40 an die Universität Wien berufen. Dort hatte die NSDAP die Situation der universitären Philosophie 1938 so beurteilt: „Werter Parteigenosse! Ich wäre Ihnen dankbar, wenn Sie mir einen Vorschlag machen wollten, wer zur Führung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft in Wien berufen werden soll. Bisher führte diesen Verein, der eine Zweigstelle des Berliner Vereins ist, der klerikale Professor Dr. Sauter. Ich teile Ihnen ferner mit, daß ich die Auflösung der Philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien, die Professor Reininger geführt hat und die völlig verjudet war, beantragt habe. Ich bitte Sie um eine umgehende Beantwortung meines Briefes. Heil Hitler!“²³⁰ Der genannte Professor Sauter löst aber die Wiener Philosophische Gesellschaft dann selbst auf, und zwar weil der „Reichskommissar für die Wiedervereinigung“ die Auflage gemacht hatte, den „Arierparagraphen“ und die notwendige Zustimmung des Reichsministers für Wissenschaft bzw. der NSDAP bei der Ernennung der Vereinsführung in die Satzung aufzunehmen.²³¹

Zum Nachfolger Reiningers, des anerkannten Hauptes der damaligen „Wiener Schule“, der 1939 aus dem Amt gedrängt wird²³², wurde, nachdem die Universität um den Vorschlag eines „geeigneten“ Nachfolgers ersucht worden war²³³, Gehlen. Reininger hatte ihn offensichtlich selbst mit vorgeschlagen, und zwar vor allem aufgrund von Gehlens Buch „Theorie der Willensfreiheit“.²³⁴ Gehlen übernimmt auch die Aufgabe, die Deutsche Philosophische Gesellschaft Wien nach den [95] Bestimmungen wieder aufzubauen.²³⁵ Er erhält vom RMWEV außerordentlich günstige Arbeitsbedingungen („in jedem Semester eine private, alle zwei Jahre eine öffentliche Vorlesung“, „Vorwegnahme der fünf ersten Alterszulagen“, Unterrichtsgeldgarantie)²³⁶ sowie die Aufgabe: „Mitwirkung bei der Neuordnung der philosophischen Institute im Einvernehmen mit Professor Ipsen“.²³⁷ Ab April 1940 übernimmt Gehlen auch die Leitung des Psychologischen Instituts, das seit 1939 Ipsen geleitet hatte; Ipsen scheidet aus, da er, zum Ober-Leutnant befördert, in den aktiven militärischen Dienst geht; er bittet den Rektor, Gehlen die Leitung zu übergeben.²³⁸ 1942 wird dieser zum Direktor des Philosophischen Instituts ernannt.²³⁹

²²⁹ Mitteilung 382 (b).

²³⁰ Haasbauer 334.

²³¹ Hoffmann 338; der „Arierparagraph“ spielte für diese Entscheidung Sauters die ausschlaggebende Rolle.

²³² Staatskommissar 375; zur Entpflichtung Reiningers aufgrund des NS-Gesetzes vom 9.4.1938 (entsprechend dem Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums vom 7.4.1933) siehe auch Personal- und Vorlesungsverzeichnis 365, 39.

²³³ Staatskommissar 375.

²³⁴ Nawratil 358, 26 Anm. 34. Reininger scheint den qualifizierten Gehlen für das „kleinere Übel“ gehalten zu haben. Es gibt in der Tat große Ähnlichkeiten zwischen der frühen Philosophie Gehlens und der Reiningers; im Buch des letzteren „Metaphysik der Wirklichkeit“, seinem Hauptwerk, entwickelt er eine ähnlich enge Verbindung zwischen metaphysischer Spekulation und empiristischer Wirklichkeitsbefassung wie Gehlen.

²³⁵ DPhG 332, 2.

²³⁶ RMWEV 370.

²³⁷ Ebd.; wie Gehlen sind im Zuge der nationalsozialistischen „Neuordnung“ der Wiener Universität zwei weitere Professoren aus Deutschland eingesetzt worden: Prof. Dr. Gunther Ipsen und Prof. Dr. Martin Keilhacker; Ipsen war wie Gehlen 1933/34 Assistent am Soziologischen Seminar der Universität Leipzig bei H. Freyer, von 1934 bis 1939 in Königsberg, von 1939 bis 1945 in Wien, siehe 328, 165; zur späteren Zusammenarbeit Gehlens mit Ipsen im wissenschaftlichen Beirat der WRS der BDA siehe Kap. III. 8.

²³⁸ Rektor 371.

²³⁹ RMWEV 369.

Gehlen läßt sich verschiedentlich zu freiwilligem Militärdienst und zu militärischen Übungen vom Universitätsdienst beurlauben²⁴⁰ und konkretisiert sein wachsendes Interesse für Psychologie im militärischen Zusammenhang: Er hält die psychische Einstellung der Bevölkerung zum Krieg für einen entscheidenden Faktor der Kriegsführung; er ist damit sicherlich der erste idealistische *Philosoph*, der diese erst in den dreißiger und vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts wissenschaftlich-empirisch entwickelte Dimension der Kriegsführung als Erfahrungsgrundlage einbezieht und mithilfe seiner philosophischen Kategorien zumindest in Ansätzen reflektiert.²⁴¹ Vermutlich schon in Königsberg in Kontakt mit der dortigen „Psychologischen Prüfstelle des Heeres“²⁴², rückt er als „Kriegsverwaltungsrat“ vom Oktober 1941 bis Mai 1942 von Wien, unter Beibehaltung seiner Professur, an die „psychologische Prüfstelle des Heeres“ in Prag ein.²⁴³ Bei diesen dem Oberkommando des Heeres unterstellten Dienststellen ging es, nach US-amerikanischem Vorbild, vor allem um die Beurteilung von militärischen Führungskräften, um Flugblattproduktion und um die „psychologisch-pädagogische Beratung der Truppe“; 1938 gab es 18 solcher Prüfstellen mit einem durchschnittlichen Bestand von 10–20 hauptamtlich beschäftigten Kräften, insbesondere von Psychologen; 1938 wurden z. B. allein 152.015 Einzelgutachten erstellt²⁴⁴; ab 1940 wurde die Heerespsychologie sowohl personell wie inhaltlich ausgeweitet; z. B. veröffentlichte der mit Gehlen zusammenarbeitende Psychologe Peter R. Hofstätter, später in der Bundesrepublik kein Unbekannter, einen „Bericht über eine statistische Methode zur Ermittlung der subjektiven Beurteilung des soldatischen Wertes der Völker“, der als Anlaß solcher Untersuchungen „die für die Berichte zur seelisch-sozialen Lage der Truppe vorgeschriebene Frage nach der Wehrkraft der Sowjetunion“ nennt.²⁴⁵ Der Geschäftsführer der Deutschen Philosophischen Gesellschaft, in der Gehlen 1942 Vorsitzender wird, H. Günt-[96]her, arbeitet als Professor an der Universität Prag und verfaßt die regelmäßig erscheinenden wissenschaftspolitischen Nachrichten in den „Wehrpsychologischen Mitteilungen“. Im Januar 1942 stellt der Dekan der Wiener Philosophischen Fakultät den Antrag, Gehlen „von der Personalprüfstelle Prag XVIII zur entsprechenden Dienststelle nach Wien zu versetzen, um ihm (d. i. Gehlen, WR) die Möglichkeit zu geben, in seiner dienstfreien Zeit die Leitung des Philosophischen und Psychologischen Instituts wahrzunehmen und als Prüfer der Fakultät für die Fächer Psychologie und Philosophie (in denen Personalmangel herrscht, WR) zur Verfügung zu stehen“²⁴⁶; dieser Antrag wird offensichtlich auch auf Betreiben Gehlens gestellt, der allerdings ganz für die heerespsychologische Tätigkeit freigestellt bleiben wollte.²⁴⁷ Ab

²⁴⁰ Und zwar in den Jahren 1937, 1938 und 1939, siehe Personalbogen 362.

²⁴¹ Vgl. den später entstandenen und offensichtlich solche Erfahrungen verarbeitenden Aufsatz 81. Zur Entwicklung der psychologischen Kriegsführung vgl. Kirchner 346, 12 f. und Mader 296.

²⁴² Gehlen hat die Behauptung, in Königsberg das Psychologische Institut der Universität geleitet zu haben, in seiner offiziellen Biographie immer wiederholt, siehe 115, 144; diese Version ist aber nicht glaubhaft, da laut Verzeichnis 377 für die Jahre 1938–1940, also den Zeitraum der Anwesenheit Gehlens an dieser Universität, kein Psychologisches Institut bestanden hat; dagegen ist wohl anzunehmen, daß Gehlen mit dieser Behauptung seine Tätigkeit an der heerespsychologischen Prüfstelle in Königsberg kaschieren wollte.

²⁴³ Kainz 228, 599; die Rangbezeichnung Kriegsverwaltungsrat findet sich in Dekan 325.

²⁴⁴ Zu Umfang und Aufgabenstellung der Heerespsychologie und der heerespsychologischen Prüfstellen vgl. v. a. die eigens dafür ab 1939 herausgegebene Zeitschrift „Wehrpsychologische Mitteilungen“, hrsg. von der Hauptstelle der Wehrmacht für Psychologie und Rassenkunde bzw. ab Ende 1939 vom Oberkommando des Heeres, Inspektion für Eignungsuntersuchungen; instruktiv für Umfang und Aufgabenstellung der Heerespsychologie sind auch die umfangreichen Jahresberichte, z. B. Jahresbericht 340. Zur Stellung der Heerespsychologie in der Wehrmacht und zur damit verbundenen „wehrgeistigen Führung und Erziehung“ siehe Messerschmidt 353, 216 ff., 306 ff. und 441 ff.

²⁴⁵ Hofstätter 339.

²⁴⁶ Dekan 325.

²⁴⁷ Dekan 324; der Dekan hält diesen Antrag für unrealistisch und formuliert im obigen Sinne, siehe Anm. 246; die Formulierung, Gehlen könne sich dann in seiner *dienstfreien* Zeit um das Philosophische und Psychologische Institut kümmern, legt den Schluß nahe, daß er auch in Wien nach seiner Rückkehr aus Prag hauptsächlich in der Heerespsychologie gearbeitet hat.

Juni 1942 ist Gehlen, nachdem dem Antrag entsprochen wurde, wieder in Wien, wo einer der wissenschaftlichen Schwerpunkte der Heerespsychologie entstanden war, und zwar in enger Verzahnung von Universität und Heer.²⁴⁸ Was Gehlen bis zum Ende des Krieges genau tat, konnte nicht ermittelt werden; jedenfalls gibt es Gründe, die an der von Gehlen in der Bundesrepublik in Umlauf gebrachten Version, er sei gegen Ende des Krieges im Heeresdienst in Oberschlesien schwer verwundet worden²⁴⁹, zweifeln lassen; so wurde er im Spätsommer 1945, von einem längeren Dolmetschereinsatz für die Amerikaner zurückkommend, in einem amerikanischen Kriegsgefangenenlager in Österreich gesund angetroffen.²⁵⁰

Deutsche Philosophische Gesellschaft: Die Auflösung des Konservatismus in den Faschismus

Kurz nach der Jahrestagung 1933 der Deutschen Philosophischen Gesellschaft wurde der bisherige Vorsitzende, der Psychologe F. Krueger, durch den chauvinistischen Weltanschauungsphilosophen B. Bauch abgelöst; Bauch hatte 1917 gegen die „liberale“ Kantgesellschaft die Deutsche Philosophische Gesellschaft als „Durchhalteorganisation“ angesichts der „drohenden nationalen Niederlage“ gegründet.²⁵¹ H. Freyer, N. Hartmann, H. Heimsoeth, E. Rothacker, M. Wundt, A. Baeumler, G. Ipsen, L. Klages, P. Kluckhohn, E. Krieck, Th. Litt, H. Rickert, H. Schwarz, O. Spann, V. v. Weizsäcker, E. Jaensch, Th. Haering, E. Forsthoff, E. Spranger, C. A. Emge sind wichtige Vorstandsmitglieder und Mitarbeiter in dieser Phase.²⁵² 1934 wurde die bisherige Redaktion des publizistischen Organs der Gesellschaft, der „Blätter für deutsche Philosophie“, durch H. Heimsoeth, „Vorkämpfer und Erforscher deutscher Metaphysik in der Geschichte der Philosophie“, abgelöst.²⁵³ Die von Rickert gegründete und lange Zeit [97] von Kroner herausgegebene Zeitschrift „Logos. Zeitschrift für internationale Kulturphilosophie“ wurde 1934 im Zuge der geschilderten Entwicklung in „Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie“ umbenannt und verfolgte nun ein ähnliches „deutsches“ Programm wie die „Blätter für deutsche Philosophie“.²⁵⁴ Die Philosophen, die in einer weniger direkt parteipolitischen Form mit dem Faschismus sympathisierten, wie etwa Heidegger, oder diejenigen, die bei den traditionelleren Formen des Idealismus, etwa dem Neukantianismus blieben, oder schließlich diejenigen, die die Lebensphilosophie und den Existentialismus

²⁴⁸ Prof. M. Keilhacker, seit 1938 in Wien, war sowohl Dozent an der Universität als auch Regierungsrat und „Leitender Heerespsychologe bei der Prüfstelle XVII“ (d. i. Wien, WR), siehe 379 I/1939, H. 3, 52; E. Heintel, Assistent bei Gehlen, war an der gleichen Stelle und in gleicher Arbeitsteilung tätig, siehe 379 III/1941, H. 6, 7; Peter R. Hofstätter kam von Wien nach Prag. 1942 sind die heerespsychologischen Dienststellen nach Angaben von Keilhacker aufgelöst worden, u. a. deswegen, weil viele Beurteilungen nicht primär nach politischen Gesichtspunkten, sondern mehr nach wissenschaftlichen vorgenommen worden sind, siehe Keilhacker 343, 253. Die wohl erst 1943 verfügte Auflösung der heerespsychologischen Dienststellen war aber keineswegs das Ende der heerespsychologischen Tätigkeit, sondern deren kriegsbedingte Umorganisation: Die Heerespsychologie wurde zur beweglichen Vermittlungsorganisation des „Durchhaltewillens“. Die „Wehrgeistige Führung“ wurde zum Ziel; im Heer, dessen Oberkommando bisher die Heerespsychologie unterstellt war, wurde ab Februar 1943 ein „Sonderreferat Geistige Betreuung“ eingerichtet, das die Offiziere in der „Durchführung der nationalsozialistischen Erziehung der Truppe“ zu unterweisen hatte. Im Mai 1943 wurde der „Offizier für wehrgeistige Führung“ eingeführt, der sich mit der politischen Leitung befaßte. Dies beinhaltete in der praktischen Tätigkeit v. a. Rednereinsatz vor Soldaten und Offizieren. Herangezogen wurden v. a. Reserveoffiziere, die vorher schon politisch-agitatorische Aufgaben wahrgenommen hatten, etwa als Funktionäre in der Hitler-Jugend oder im NSLB. Allerdings wurden bei der Umorganisation strengere politische Maßstäbe angelegt, und nicht alle vorher in der Heerespsychologie Tätigen wurden übernommen, siehe Messerschmidt ebd.

²⁴⁹ 103, 123; 115, 144.

²⁵⁰ Hoppe 225.

²⁵¹ Röhr 259, 40 und 208 Anm. 11.

²⁵² Vgl. die Liste der Vorstandsmitglieder und Mitarbeiter in Mitteilungen 356. Geschäftsführer bis 1945 war H. R. G. Günther, der von Anfang an eng mit Gehlen zusammenarbeitete. Gehlen wird in der Aufstellung der Mitarbeiter 1933/1934 bereits genannt.

²⁵³ BfdPh VIII/35, H. 1, 1.

²⁵⁴ Einführung 327, 1 f.

nicht unmittelbar für nationalsozialistische Parteizwecke funktionalisieren wollten oder sogar in eine gewisse Opposition eintraten, wie etwa Jaspers, waren Mitglieder in der Kantgesellschaft. Es bestanden allerdings nicht wenige Doppelmitgliedschaften.

Gehlen gilt in der Deutschen Philosophischen Gesellschaft als „Sprecher“ der jüngeren Generation, die sowohl über traditionelle Metaphysik als auch über Existenzphilosophie und Lebensphilosophie hinauswill.²⁵⁵ Im etwa gleichen Maße, in dem nach der Etablierung der politischen Macht sich das Interesse der Mächtigen an der Deutschen Philosophischen Gesellschaft verringert – ein deutliches Signal ist der Austritt des Amtsleiters Wissenschaft der Kanzlei Rosenberg, Baeumler, obwohl er ausdauernd von verschiedenen Mitgliedern umworben worden war²⁵⁶ –, engagiert sich Gehlen in dieser Gesellschaft, während für ihn NSDAP, NSLB und NSD-Dozentenschaft an Bedeutung verlieren. Zuerst im Vorstand und 1936 als Vorsitzender der Leipziger Ortsgruppe tätig²⁵⁷, wird er sukzessive in den wissenschaftlichen Beirat und dann in den Vorstand des Gesamtverbandes aufgenommen, bevor er, nach dem Tode Bauchs, 1942 Vorsitzender wird.²⁵⁸

In einem Gutachten für das Reichsministerium wird als Ziel nationalsozialistischer Wissenschaftspolitik postuliert, führende faschistische Philosophen wie Baeumler, Krieck und Heyse in eine philosophische Gesellschaft zu integrieren und als Mitarbeiter in einer philosophischen Zeitschrift zusammenzufassen; dies erweist sich aber gegenwärtig als undurchführbar; das Gutachten kommt deshalb zu dem Schluß: „Man kann also bestimmt nicht sagen, daß die Deutsche Philosophische Gesellschaft heute schon eine ‚Nationalsozialistische Gesellschaft für Philosophie‘ wäre, aber ich glaube, daß sie sich dazu entwickeln kann. Das Beste wäre, wie gesagt, eine Sammlung aller nationalsozialistisch denkenden Philosophen um eine einzige Zeitschrift, die als Zentralorgan der deutschen Philosophie gelten könnte. Solange dies Ziel noch nicht erreichbar ist, scheint mir gerade die Deutsche Philosophische Gesellschaft doch noch immer eine Förderung durch [98] die Regierung zu verdienen.“²⁵⁹ So wird auch verfahren. Bei der Jahrestagung 1936 fehlt, im Gegensatz zur Jahrestagung 1933, die Prominenz aus den Ministerien und das Telegramm von Adolf Hitler, das Horst-Wessel-Lied wird nicht mehr gesungen²⁶⁰; die finanzielle Förderung durch das RMWEV und das Auswärtige Amt bleibt jedoch zumindest bis 1942 unverändert²⁶¹, gelegentlich kommt eine Spende vom Großkapital hinzu.²⁶² Das Vereinsleben der Deutschen Philosophischen Gesellschaft stagniert auf der zentralen Ebene, obwohl in den Ortsgruppen eine rege Vortragstätigkeit organisiert wird²⁶³; nach einigen Jahren leichter Rückläufigkeit der Mitgliederzahl ist dann ab 1940 wieder eine Steigerung zu vermerken.²⁶⁴

²⁵⁵ Bericht 320, 277 f.

²⁵⁶ Baeumler 318.

²⁵⁷ Mitteilungen X/1937 in 356.

²⁵⁸ Ebd. und BfdPh XVI/1942, 194; Akten und Archive der DPhG und der BfdPh konnten bisher nicht aufgefunden werden; Anfragen beim Bundesarchiv, beim Landesarchiv Berlin, beim Staatsarchiv der DDR und bei der Stiftung Preussischer Kulturbesitz wurden negativ beantwortet.

²⁵⁹ Faust 329.

²⁶⁰ Vgl. den Bericht 322 mit BfdPh X/1936, 436.

²⁶¹ Die Förderung durch das RMWEV betrug 1.000,- RM jährlich; vgl. die jährlichen Anträge, Dankeschreiben und Abrechnungen von B. Bauch bzw. von H. R. G. Günther, BA R 21/1051 und DPhG 332, 3; 1936 kommt eine Spende des Auswärtigen Amtes zur Unterstützung der Jahrestagung hinzu; das Auswärtige Amt finanziert über den gesamten Zeitraum ebenfalls den Zeitschriftenaustausch der BfdPh mit 60 Partnerzeitschriften bzw. -gesellschaften im Ausland, siehe ebd., 4 und 5; für die Jahre ab 1943 sind keine Dokumente zu finanziellen Fragen mehr aufgefunden worden.

²⁶² Die IG Farbenindustrie spendete 1936 500,- RM, ebd., 4.

²⁶³ Vgl. die jährlichen Mitteilungen des Vorstandes in den BfdPh, auch über die Aktivitäten der Ortsgruppen, deren es 1942 13 gab.

²⁶⁴ Die Gesellschaft hatte 1936 448 Mitglieder, 1940 413, 1942 450.

Nach 1936 findet keine Jahrestagung mehr statt, selbst nicht 1942 zum Jubiläum des 25. Jahrestages der Gründung, was Gehlen als Vorsitzender mit „den Verhältnissen“ erklärt, ohne diese wie auch immer näher zu charakterisieren.²⁶⁵ Gleichzeitig macht es unteren Chargen, wenn auch auf Anweisung des Amtes Wissenschaft der NSDAP, Spaß, die Philosophen zu verschrecken; selbst die Absicht des Vorstandes der Gesellschaft, die geplante Jahrestagung 1939 als „Erste Großdeutsche Tagung“ in Graz/Österreich zu veranstalten, wird von der NSDAP nicht gelohnt; der Gauleiter von Steiermark teilt Baeumler triumphierend mit: „Ich habe ... der Deutschen Philosophischen Gesellschaft (d. i. Ortsgruppe Graz, die die Jahrestagung organisieren sollte, WR) wissen lassen, daß sich die Partei von ihrem Kongreß fernhält. Diese Stellungnahme hat die hiesige Ortsgruppe der Deutschen Philosophischen Gesellschaft derart erschüttert, daß sie beschlossen hat, sofort die Selbstauflösung vorzunehmen. Diese im Zuge befindliche Selbstauflösung macht naturgemäß die Abhaltung des Kongresses in Graz unmöglich. Der Hauptverein hat sich daher dazu entschließen müssen, die Tagung nach Jena zu verlegen. Damit sind wir also im Gau Steiermark nicht nur den Ableger dieser etwas fragwürdigen Gesellschaft, sondern auch den Kongreß dieser Gesellschaft mit einem Schlage losgeworden. Heil Hitler!“; Baeumler notiert nach Empfang des Briefes lakonisch an den Rand: „na also!“²⁶⁶ Eine Jahrestagung hat die Deutsche Philosophische Gesellschaft bis 1945 nicht mehr abgehalten.

Es ist falsch, Gehlens Position im Faschismus mit der Charakterisierung der „Konservativen Revolution“ für eine imaginäre, für sich bestehende Bürgerlichkeit zu retten und vom Faschismus abzusetzen.²⁶⁷ Das philosophische wie das praktische Verhältnis Gehlens zum Faschismus – und dies gilt im Ganzen auch für die Deutsche Philosophische Gesellschaft – lassen den Schluß zu, daß, bei aller Differenzie-[99]rung, es keine hermetische Abschottung etwa zwischen konservativer und faschistischer Position gibt, sondern eine gegenseitige Förderung und Durchdringung; oft ist es sogar so, daß „*konservative Philosophie*“ *faktisch die faschistische Philosophie selbst ist*. In der ideologischen Formulierung der damaligen Herrschaft des Monopolkapitals flossen die hier untersuchten Formen konservativer und nationalsozialistischer Philosophie problemlos ineinander.

Dieser Sachverhalt wird auch durch andere Entwicklungen aus dem Umkreis Gehlens illustriert: auf die für Nationalkonservative wie Nationalsozialisten produzierenden Verlage aus der Familie Gehlen wurde schon hingewiesen²⁶⁸; der Verlag Junker & Dünnhaupt brachte neben den Büchern Gehlens und anderer Philosophen der Deutschen Philosophischen Gesellschaft eine umfangreiche Selbstdarstellungsreihe der faschistischen Organisationen und Institutionen²⁶⁹; der Reichsforschungsrat bewilligte auf Gehlens Antrag ein Sonderstipendium für dessen Assistenten Schelsky, der im Auftrag Gehlens ein Seminar über „Die geistigen Grundlagen des Faschismus“ abhielt²⁷⁰; die Fichte-Hochschule, aus der Gehlens faschistische Agitationsschrift „Deutschtum und Christentum bei Fichte“ hervorgegangen war, verstand sich selbst als „konservativ-liberal“²⁷¹. Gleichzeitig mit Gehlen wurde der berüchtigte, offizielle

²⁶⁵ 48.

²⁶⁶ Gauleiter 331.

²⁶⁷ Greiffenhagen 286, 278 f. Greiffenhagen bezieht sich auf Gehlens Schrift 23.

²⁶⁸ Vgl. Kap. I. 4.

²⁶⁹ Die Reihe „Schriften zum Staatsaufbau“ über SS, NSDAP, BDM, NSKK, KdF, Reichsgruppe Banken, Ministerien usw.

²⁷⁰ Personal- und Vorlesungsverzeichnis 364, Sommerhalbjahr 38, 109. Schelsky hatte bei Gehlen zum Thema „Theorie der Gemeinschaft nach Fichtes Naturrecht von 1796“ promoviert; in seinem Lebenslauf schreibt er: „Mitarbeit in der Schulung des Nationalsozialistischen Deutschen Studentenbundes hat mein Studium maßgeblich beeinflusst. Für die Entwicklung meines Denkens habe ich nächst meinen Freunden vor allem Professor Arnold Gehlen zu danken“, Schelsky 169, 95.

²⁷¹ Prof. Thalheim, der an der Fichte-Hochschule mitgearbeitet hat, schreibt über sie, daß sie „in bewußter Antithese gegen die von der Stadt Leipzig eingerichtete Volkshochschule entstanden war. Diese ‚offizielle‘ Volks-

Rassenideologe H. F. K. Günther in den Vorstand der Deutschen Philosophischen Gesellschaft berufen.

Die Auseinandersetzungen mit der nationalsozialistischen Ideologie und Anthropologie

Die weltanschaulichen Gemeinsamkeiten mit dem Nationalsozialismus, aus Gehlens originärem Denken heraus entstanden und ab 1933 in politischer Hinsicht durch die explizite Berufung auf nationalsozialistische Ideologen wie Dietrich, Krieck, Hitler, Rosenberg und Baeumler konkretisiert und gefestigt, sind ebenso unzweifelhaft wie die philosophische Differenz.

Der offiziellen Kritik am „philosophischen Absolutismus“ Fichtes und Hegels²⁷² entspricht Gehlen in der Polemik gegen den „Logokratismus“ der gleichen Philosophen; die in der nationalsozialistischen Ideologie wie in der Philosophie Gehlens prinzipiell angelegte Rationalismuskritik anhand Descartes' wird, wie in der parteiamtlich und staatlich gelenkten Wissenschaftspolitik, aus Anlaß des 1937 in Paris stattfindenden Internationalen Philosophie-Kongresses zum Descartes-Jubiläum auch von Gehlen intensiviert²⁷³; seine zweite Ausarbeitung zu Descartes im gleichen Jahr hat Gehlen für den Kongreß verfaßt und dort vorgetragen.²⁷⁴ Daß die von der deutschen Delegation vorzutragenden Gedanken ein Stück nationalsozialistischer Wissenschafts- und Außenpolitik waren, erhellt schon daraus, daß die Delegation von Wissenschaftsminister Rust zusammengestellt und dabei ein so gründlicher Antirationalist wie Heidegger – wohl wegen seiner Abstinenz in *unmittelbar* parteipolitischen Hinsicht – nicht zugelassen wurde.²⁷⁵ Doch schon ein Vergleich des Gehlenschen Kongreßbeitrages mit dem der meisten andern deutschen Teilnehmer zeigt einen wichtigen Unterschied: Während z. B. Schwarz und Bergmann Descartes direkt von der „biologischen“ bzw. „Ganzheits“-Anschauung aus kritisieren²⁷⁶, fundiert Gehlen seine Kritik allein auf eine Darlegung von Schellings Kritik; er arbeitet die philosophische bürgerliche Tradition von innen heraus um.

Mit der Publikation von „Der Mensch“ 1940 werden die inzwischen herausgebildeten Unterschiede zur faschistischen Philosophie und Anthropologie manifest und führen zu heftiger Kritik von Seiten faschistischer Vertreter. Die Gemeinsamkeiten mit der völkisch-politischen Anthropologie Kriecks wurden schon dargelegt.²⁷⁷ In diesem Zusammenhang ist Kriecks heftige Polemik gegen „Der Mensch“ aufschlußreich. Krieck, der durchaus zutreffend folgert: „Gehlen macht sich sozusagen zum biologischen Fichte“²⁷⁸, wirft ihm hauptsächlich vor, er komme in keiner Weise zur Geschichte, die aber gerade das Wesen des Menschen und sein Unterschied zum Tier sei; damit hänge zusammen, daß Gehlen die geschichtlichen Gestaltungsprinzipien der Rasse übersehe.²⁷⁹ Für Krieck ist Gehlens Anthropologie zu sehr naturwissenschaftlich eingengt und die Menschenauffassung zu rational, was ihn zu dem Schluß führt: Gehlen sei noch zu sehr in der modernen bürgerlichen Tradition, ja sogar in naturrechtlichen Vorstellungen befangen.²⁸⁰

hochschule war sehr stark marxistisch orientiert; die Fichtehochschule würde man demgegenüber im heutigen Sinne als konservativ-liberal, national, aber nicht nationalistisch (und jedenfalls nicht nationalsozialistisch) bezeichnen können“, Thalheim 382 (e).

²⁷² Vgl. Baeumler 119, 125 ff.

²⁷³ Zur offiziellen Wissenschaftspolitik siehe die Eröffnungsrede von E. Jaensch zur 16. Tagung der Deutschen Gesellschaft für Psychologie, Bayreuth 1938, mit direktem Bezug zum Descartes-Kongreß, in: Poliakov/Wulf 366, 96 ff., und das von C. Schmitt angeregte Sonderheft Descartes 183.

²⁷⁴ 28.

²⁷⁵ Heidegger 145, 204.

²⁷⁶ Siehe den Kongreßbericht in 28, 112 und 68 f.

²⁷⁷ Vgl. Kap. II. 2.

²⁷⁸ Krieck 236, 184 f.

²⁷⁹ Ebd., 186 f.

²⁸⁰ Ebd., 184.

So berechtigt Krieck auf den hinter Gehlens biologisch-empirischem Anspruch stehenden Idealismus Fichtescher Provenienz hinweist, so blind bleibt er für den Kern der Gehlenschen Position; dessen metaphysischen Biologismus als naturrechtlich zu charakterisieren, ist ein krasses Fehltrail. Der Streit um die Geschichte ist ein Streit um des Kaisers Bart, denn Kriecks Rasseprinzip ist ein antidialektisches und antihistorisches Programm wie Gehlens Anthropologie. Krieck hatte das Problem durchaus erkannt: „Biologie und Psychologie, denen eine große Zukunft beschieden ist, wenn sie zur Anthropologie zusammenfinden, irren fast ohne Anschluß zwischen jenem Gegensatz (von Natur- und Geisteswissenschaften, WR) herum“²⁸¹; während jedoch in Kriecks eigener Anthropologie, wie in der faschistischen allgemein, die forciert betriebenen Wissenschaften Biologie und Psychologie aus [101] dem geisteswissenschaftlichen, typenkundlichen und darwinistischen Dunstkreis nicht recht herauskamen, kam Gehlen hier einen Schritt weiter.

Gehlen versucht, Philosophie und Naturwissenschaften zu verbinden und arbeitet über die Brücke der Erkenntnistheorie Gemeinsamkeiten heraus; auch hier ist Kriecks Mangel gegenüber Gehlen sehr deutlich: Mit der Kritik an Kant, der im Erkenntnisvorgang die vernünftige Selbständigkeit des Subjekts postuliert habe, bricht Kriecks Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Erkenntnistheorie ab, um die Möglichkeiten über-vernünftiger Erkenntnis dann unmittelbar aus dem nationalsozialistischen Menschenbild abzuleiten²⁸²; die Möglichkeit einer methodisch gesicherten Einbeziehung neuerer Naturwissenschaft hat er sich damit abgeschnitten. Gehlen kommt dagegen über die Erkenntnistheorie Schellings und Schopenhauers zum Pragmatismus und damit zu neuen Methoden und Ergebnissen bürgerlicher Psychologie, Biologie, Linguistik usw. (Bolk, McDougall).

Gehlen nimmt durchaus positiv Bezug zur nationalsozialistischen Rassentheorie; so heißt es etwa, daß menschliches Leben „unter dem Gesetz der Rasse“ stehe²⁸³; als Beispiel wird in Anlehnung an die Rassenlehre Keiters und v. Eickstedts der „Negerrasse starke, aber labile Erregbarkeit mit rasch wechselnden Spannungen“ als angeborene Eigenschaft zugeschrieben.²⁸⁴ Gehlen übernimmt solche Aussagen als weiter nicht zu bezweifelnde Tatsachen, aber er betont, daß die rassischen Fixierungen ebenso wie sonstige Erbanlagen nur die *Voraussetzung* für die darauf *aufbauende* Zuchteinwirkung durch die Führungssysteme, die erst noch eine „*inhaltliche* Antriebsorientierung“ vermitteln, sein können.²⁸⁵

Gehlen weist zu Recht darauf hin, daß seine Anthropologie „jeder Rassenlehre ... vorgeordnet“ sei.²⁸⁶ Dies ist jedoch nur eine relative, nicht grundsätzliche Kritik der faschistischen Rassentheorie, die er nicht als solche in Frage stellt, sondern wissenschaftssystematisch an untergeordneter Stelle einreicht. Es ist deshalb unzutreffend, Gehlen habe „in seinem Hauptwerk alle theoretischen Voraussetzungen des Rassismus zerschlagen“²⁸⁷; ebenfalls unzutreffend ist die gegenteilige Auffassung, Gehlens Anthropologie habe die „Grundlage“ der nationalsozialistischen Rassenwissenschaft sein sollen²⁸⁸; zutreffend ist dagegen, den *allgemeinen* Charakter der Gehlenschen Anthropologie hervorzuheben, die zwar aus faschistischer Politik und Ideologie inhaltliche Impulse schöpft, weltanschauliche Gemeinsamkeiten mit ihr teilt und sie nicht ausschließt, jedoch nicht mit ihr identisch ist.²⁸⁹

²⁸¹ Krieck 149 Bd. 3, 118.

²⁸² Ebd., 14 ff.

²⁸³ 42, 11.

²⁸⁴ Ebd., 2 f.

²⁸⁵ Ebd., 9; vgl. 40 (a), 435 ff.

²⁸⁶ Ebd., 3.

²⁸⁷ Harich 221.

²⁸⁸ Eschke 201, 4, 7 und 65.

²⁸⁹ Röhr 259, 98.

Daß Gehlen für die nationalsozialistischen Ideologen trotz aller rela-[102]tiven und in der Form z. T. lautstarken Differenzen bis zuletzt bedeutsam war und mit Aufmerksamkeit verfolgt wurde, belegt die bei aller Kritik am mangelnden Geschichtsverständnis doch respektvolle Beurteilung durch den Rosenberg-Schüler Lehmann, der sieht, daß Gehlen besser als andere bürgerliche Philosophen einige Aporien bürgerlicher Philosophie gerade durch seinen anthropologischen Ansatz überwindet.²⁹⁰ Rosenberg selbst ließ sich noch im Juni 1944 die neue Kurzfassung der Gehlenschen Anthropologie (Zur Systematik der Anthropologie, 1941) besorgen, weil sie ihm unter der neueren Anthropologie als die interessanteste erschien.²⁹¹

In diesem Sinne ist wohl auch eine kurze Einführung in die Philosophie zu beurteilen, die Gehlen im Rahmen staatlicher Wissenschaftspolitik verfaßt hat: der Beitrag Philosophie als „Studienführer“ in der „Schriftenreihe zur Einführung in das gesamte wissenschaftliche Studium“; die Reihe war eine Gemeinschaftsproduktion von Reichsstudentenführung und der Wissenschaftsorganisation der SS, dem „Ahnenerbe“. Der Beitrag war, wie Gehlen selbst bestätigt, mit dem Herausgeber Kubach abgesprochen, Gehlen war von dem verantwortlichen Herausgeber des Bereichs Kulturwissenschaften, dem Kurator und Amtsleiter des „Ahnenerbes“, Prof. W. Wüst, selbst angesprochen worden. Gehlen war mit der Übernahme dieser Aufgabe als der repräsentative nationalsozialistische Philosoph mit Wirkung auf die studentische Jugend anerkannt. Das Manuskript ist bisher nicht aufgefunden worden, der Band Philosophie ist, wie viele andere der Reihe, infolge des Druckstops gegen Mitte 1944, nicht mehr erschienen.²⁹² Zur Charakterisierung der Mitarbeit Gehlens mag die Feststellung beitragen, daß einerseits die Wissenschaftspolitik von Reichsstudentenführung und „Ahnenerbe“ ab etwa 1940 in die „geistige“ bzw. „psychologische Kriegsführung“ einbezogen war und daß andererseits diese Wissenschaftspolitik zum Teil anspruchsvoller als etwa die des Amtes Rosenberg angelegt war.²⁹³

Die Gehlensche Konstruktion des autarken Mängelwesens ist als Aufgreifen „vorgeschichtlicher Mängelwelt“ gedeutet worden, da das ab 1936 zum Kriege rüstende Deutschland eine geschichtliche Wiederholung des zu Selbstversorgung zwingenden Mangelzustandes des Urmenschen gewesen und der kommende Kriegsfall vergleichbar gewesen sei mit dem immer akuten Verteidigungszustand des Urmenschen.²⁹⁴ Von dem hohem Grad unhistorischer Spekulation einmal abgesehen, kann die These schon deshalb nicht richtig sein, weil sie sonst auch für jede andere Anthropologie faschistischer und bürgerlicher Herkunft zutreffen müßte; daß in Gehlens *allgemeine* Fassung des Menschen-[103]bildes aber einige der aggressiven Inhalte des faschistisch-kapitalistischen Menschenbildes eingegangen sind, ist unzweifelhaft, aber eben auch ein unterscheidendes Merkmal. Es ist nicht möglich, so erkennt Gehlen, die gegebene Gesellschaft als *unmittelbar* natürliche erscheinen zu lassen. Die langfristige Überlegenheit gegenüber der faschistischen Ideologie besteht darin, zu erkennen und philosophisch zu formulieren: Die kapitalistische Gesellschaft kann nur noch in der auch ideologisch bekräftigten Form einer zweiten, künstlichen, durch ideologische „Zucht“ erst zu *lernenden* Natur als „natürlich“ erscheinen.

²⁹⁰ Lehmann 151, 504 ff.

²⁹¹ Reichsamtssleiter 368.

²⁹² Zu Gehlens Arbeit an der Philosophie-Broschüre vgl. Winter Verlag 381, zur Tätigkeit des Herausgebers Prof. Wüst als Amtschef des SS-Ahnenerbes ausführlich Kater 342. Daß es sich bei der geplanten Reihe um ein durchaus militantes nationalsozialistisches Unternehmen handelte, geht etwa auch daraus hervor, daß Prof. K. Schilling, der im SS-„Ahnenerbe“ eine Lehr- und Forschungsstätte für Philosophie aufbauen sollte (siehe ebd., 458), mit der Abfassung des Bandes „Geschichte der Philosophie“ beauftragt war und daß der Band „Anatomie“ von Prof. Hirt aus Straßburg verfaßt werden sollte, der im Rahmen des „Ahnenerbes“ medizinische Experimente an KZ-Häftlingen vornahm, siehe ebd., 253 ff.

²⁹³ Zur Aufgabenstellung der Reichsstudentenführung in der psychologischen Kriegsführung und in der faschistischen Wissenschaftspolitik siehe Müller 357, 144 und 138.

²⁹⁴ Probst 256, 50 ff.

Die Gehlensche Anthropologie ist v. a. eine *allgemeine* kapitalistische Menschauffassung in der allgemeinen Krise des Kapitalismus, weshalb sie mit dem nationalsozialistischen Menschenbild in eine relative Konfrontation gerät und nach dem Faschismus, in nur leicht modifizierter Form, erst ihre eigentliche Wirkung im staatsmonopolistischen Sinne ausüben kann. Die biologistisch-antihistorische Weltanschauung erscheint beim Gehlen der Anthropologie von 1940, im Vergleich zur faschistischen Ideologie und zu den politischen Schriften Gehlens insbesondere der Jahre 1933 bis 1935, weniger als „deutsche“ Weltanschauung, sondern als die des „Lebens überhaupt“, der „deutsche Mensch“ ist in den „Menschen überhaupt“ aufgehoben.

Gehlens Stellung zur zeitgenössischen bürgerlichen Anthropologie

Von den in den dreißiger Jahren sehr zahlreich hervorgebrachten anthropologischen Ansätzen und Entwürfen²⁹⁵ unterscheidet sich Gehlens Anthropologie in signifikanter Weise. W. Sombart²⁹⁶, L. v. Wiese²⁹⁷, Th. Litt²⁹⁸, N. Hartmann²⁹⁹, H. Lipps³⁰⁰ und L. Klages³⁰¹ bleiben, bei allen Differenzen untereinander, doch alle in ähnlicher Weise hilflos gegenüber Naturwissenschaft und Empirie; methodisch am hilflosesten sind dabei bürgerliche Positionen, die sich *wissenschaftlich* mit der nationalsozialistischen Ideologie identifizieren.³⁰² Sie alle, anticartesisch wie Gehlen, können nicht – und dies nun im Unterschied zu Gehlen – im Rahmen ihrer idealistischen Philosophie die über Bord geworfene biologistisch-materialistische Auffassung des Menschen aus dem 19. Jahrhundert durch eine neue, wissenschaftlichere Biologie ersetzen; wollen sie dennoch zu einer nachcartesischen Biologie, so bleiben sie in einem primitiven Darwinismus, der auch Darwin keineswegs gerecht wird, stecken. Hier macht Gehlen den Ansatz Drieschs, der Philosophie mit Wissenschaft, und zwar Naturwissenschaft (v. a. Biologie) verbinden wollte, fruchtbar.³⁰³ Dagegen polemisiert etwa Sombart als Geisteswissenschaftler ausdrücklich gegen [104] Gehlens Versuch, „den Ursprung der Sprache rational-empirisch zu erklären“.³⁰⁴

In der direkten Auseinandersetzung Gehlen – Litt wird das Verhältnis besonders deutlich: Während Litt die „Selbstaufstufung des Geistes“ entsprechend etwa der von Gehlen ehemals selbst angewandten „Reflexion der Reflexion“ gegen Gehlens undialektischen „Biologismus“ vertritt, hält Gehlen dem entgegen, die empirische Vorgehensweise gehe von der Erfahrung aus, ohne aber *letztlich* die Metaphysik auszuschließen, nur sei eben nicht gerade *jede* menschliche Handlung und Äußerung gleich metaphysisch zu deuten.³⁰⁵ Die von Litts geisteswissenschaftlicher Position her geäußerte Kritik verdeutlicht, daß jeder Vorwurf des Biologismus gegen Gehlens Anthropologie philosophisch hilflos bleibt, wenn man selbst keinen wissenschaftlichen Begriff der Biologie und der Naturdialektik hat. Dies gilt auch für den Ontologen N. Hartmann, der in der Kritik der fragwürdigen These des „biologischen Män-

²⁹⁵ Zur Entstehung der philosophischen Anthropologie im ersten Weltkrieg als neue Antwort idealistischer Philosophie auf die Problematik der allgemeinen Krise des Kapitalismus vgl. Kap. IV; als Übersicht über Entwicklungen in den dreißiger Jahren siehe das Heft 1 der BfdPh III/1929 zum Thema „Philosophische Anthropologie“ mit Aufsätzen von Haering, Buytendijk, Lehmann, Baeumler u. a., sowie Seifert 269.

²⁹⁶ Sombart 182.

²⁹⁷ Wiese 191.

²⁹⁸ Litt 154.

²⁹⁹ Hartmann 223.

³⁰⁰ Lipps 153.

³⁰¹ Klages 148.

³⁰² Vgl. Reuter 258.

³⁰³ Vgl. Samson 264, 63 ff.

³⁰⁴ Sombart 182, 436 Anm. 38.

³⁰⁵ Zur Auseinandersetzung Gehlen – Litt siehe Litt 244; die dort geäußerte Kritik an Gehlen mit dem Vorwurf des Biologismus wird von der Litt-Schülerin Mahn wiederaufgenommen, siehe Mahn 248 und 249; Gehlen antwortet darauf im zitierten Sinne, siehe 53.

gelwesens Mensch“ punktuell sehr weit kommt, dann aber doch vor dem anthropologischen Gesamtentwurf kapituliert und ihn als große philosophische Leistung feiert.³⁰⁶

Die letztlich *philosophische* Zustimmung bei aller Kritik im einzelnen: Dies ist den gegenüber Gehlen kritischen idealistischen Positionen gemeinsam, jedenfalls wenn sie sich auf die anthropologische Fragestellung grundsätzlich einmal eingelassen haben; dies gilt für die ontologische Position Hartmanns ebenso wie für die Neoscholastik und die protestantische Theologie³⁰⁷ und für die naturwissenschaftlich ansetzende Kritik.³⁰⁸ Auch gegenüber einer Anthropologie mit pragmatischem Ansatz, die zwar den „Bund der Ethik mit der Physik und der Biologie ... (und) der Geschichte, der Soziologie“ fordert³⁰⁹, aber als Ergebnis dann doch nur eine „neue Ethik“ präsentieren kann, bleibt Gehlens Anthropologie überlegen.

Von der naturwissenschaftlichen Seite ist Gehlen am ehesten mit Carrell und v. Weizsäcker vergleichbar. Das Buch „Der Mensch, das unbekannte Wesen“ des französischen Physiologen Carrell, 1921 zuerst in den USA und 1936 in Deutschland erschienen³¹⁰, wird von Gehlen in „Der Mensch“ häufig zitiert; Carrell vertritt ein antimetaphysisch-empirisches Konzept, er will verschiedene Naturwissenschaften zur Erforschung des Menschen zusammenfassen und geht, allerdings ausführlicher und „kulturkritischer“ als Gehlen, davon aus, daß der Mensch der zivilisierten Welt entartet sei und seine „Anpassungsfunktionen“ in physischer, moralischer, religiöser und wissenschaftlicher Hinsicht verloren habe; ohne wie Gehlen, der die verlorenen Anpassungsfunktionen in den „biologisch“ begründeten [105] „Führungssystemen“ wiederfindet, eine geschlossene Antwort zu geben, vollzieht auch Carrell die naturwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Menschen als anthropologische Verkehrung der Mensch/Gesellschaft-Natur-Dialektik. Der Biologismus ist versteckter als bei Gehlen, der nach 1945 sich von diesem in gewisser Weise ablöst und in der Richtung Carrells (Mensch als offenes, nicht biologisch determiniertes Wesen) weitergeht.

V. v. Weizsäckers gleichzeitig mit „Der Mensch“ erschienener „Gestaltkreis“³¹¹, auf den Gehlen erst nachträglich und nur beiläufig, aber zustimmend Bezug nimmt³¹², setzt sich zwar die philosophisch notwendige und interessante Absicht der „Einführung des Subjekts in die Biologie“³¹³ und kommt auf dem Gebiet der Sensomotorik zu ähnlichen Ergebnissen wie Gehlen, enthält sich aber der philosophischen und geschichtstheoretischen Diskussion überhaupt. Wie Gehlen grenzt er sich von dualistischen und mechanizistischen Auffassungen ab, faßt aber den Menschen dann doch nur als individuell tätiges Naturwesen und als naturgesetzlich bestimmt auf und fällt mit seinem Begriff der „Bewegung“ hinter den Gehlenschen Begriff der Handlung zurück.³¹⁴

In philosophisch-anthropologischer Hinsicht steht Gehlen dagegen dem konservativen Geisteswissenschaftler Rothacker sehr nahe, der das anthropologische Schema von Handlung – Situation – Weltanschauung (Weltanschauung wie bei Gehlen idealistisch gefaßt als Instrument des Sich-Haltens in der Welt) und die Reduktion von „Kulturen“ und Kulturleistungen

³⁰⁶ Vgl. Kap. II. 5.

³⁰⁷ Nink 255 und Doerne 199. Beide Rezensenten stimmen darin überein, daß Gehlens Anthropologie in naturwissenschaftlicher Hinsicht gut, nur in Religionsfragen zu eng sei.

³⁰⁸ Dies trifft zu für die beiden schon herangezogenen, naturwissenschaftlich argumentierenden Kritiken von Mather 252 und Koehler 232, vgl. Kap. II. 5.

³⁰⁹ Dewey 123, 13.

³¹⁰ Carrell 122.

³¹¹ Weizsäcker 190.

³¹² 115, 19 Anm. 5.

³¹³ Weizsäcker 190, V.

³¹⁴ Weinberg 411, 41 ff.

auf bestimmte Menschentypen aus den Schwierigkeiten geisteswissenschaftlicher Geschichtsphilosophie entwickelt.³¹⁵

Was bei aller Ähnlichkeit des Menschenbildes bei Carrell und insbesondere v. Weizsäcker im Vergleich zu Gehlen fehlt, nämlich die philosophisch-systematische Fragestellung, und was andererseits bei Rothacker fehlt, nämlich die naturwissenschaftliche Seite, sie werden bei Gehlen integriert: Dies ist sein Vorsprung innerhalb der unmittelbar vergleichbaren idealistischen theoretischen Beschäftigung mit der Frage nach dem menschlichen Wesen.

Doch die Vorzüge dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß Gehlen grundsätzlich scheitert: Die hektische Unterwerfung der wissenschaftlichen Rationalität unter die politische Irrationalität, die metaphysische Politisierung der Biologie läßt den wissenschaftlichen Anspruch zuschanden werden. Das Verhältnis von biologischer und psychologischer Individualität bleibt ungeklärt; in dieser Hinsicht gilt für Gehlen das gleiche wie für Freud: „Um die Gleichstellung des Gesellschaftlichen mit dem Psychischen verfechten zu können, muß er das [106] Psychische gründlich mit dem Biologischen gleichstellen“.³¹⁶ Es sei aber kurz darauf hingewiesen, daß auch im Sozialismus diese Fragestellung in den 30er Jahren durch die kulturhistorische Betrachtungsweise der menschlichen Tätigkeit und Praxis bei Wygodsky und Leontjev erst mühsam aus mechanizistischen, psychologistischen, physiologistischen und reflexologischen Reduktionen herausgeführt und in wissenschaftlicher Weise erschlossen wird.³¹⁷

Kritik am niedergehenden Faschismus: Kapitalistische Effektivitätskritik und Religionskritik

Vom herrschenden System wird Gehlen mit einer Mischung von Bewunderung und Mißtrauen beobachtet. Ein Zeugnis für das Mißtrauen ist etwa der Bericht dreier NSDAP-Genossen vom Amt für Hauptschrifttumspflege, die ihn, der ebenfalls noch der NSDAP und als Lektor diesem Amt angehört, bei einem Vortrag vor der Berliner Ortsgruppe der Deutschen Philosophischen Gesellschaft im Januar 1943 argwöhnisch beobachteten. Gehlen referierte über „Probleme einer Philosophie der Geschichte“, also gerade zu jenem Thema, das nicht bewältigt zu haben der Hauptvorwurf Kriecks gegenüber „Der Mensch“ gewesen war. Im Bericht heißt es u. a., Gehlen wolle induktiv-empirische Geschichtsphilosophie, und zwar als Wissenschaft betreiben, er habe sich „ständig gegenüber Spengler und Nietzsche“ abgegrenzt und habe die „Bedeutung natürlicher Faktoren für das Schicksal geschichtlicher Organisationen“ betont; weiter wurde bemängelt, er habe die Machtergreifung 1933 nicht als Tat von „fähigen Männern“, sondern nur als Durchsetzung einer neuen, „unkompromittierte(n), militärisch gesonnene(n) *Ordnung* in Partei und Bewegung“ interpretiert; er habe als von Vorbildern nicht von den jetzigen Führern, sondern nur vom französischen Marschall Vauban und der abstrakten „grandeur“ gesprochen.³¹⁸

Das Beispiel Vauban scheint zu dieser Zeit die historisch verschlüsselte Alternative Gehlens zum Faschismus darzustellen.³¹⁹ Vauban gehörte mit dem Herzog von Saint-Simon, dem Erzbischof Fénelon und Boisguillebert zu den entschiedenen „Feinden des Systems“, d. h. des Feudalismus unter Louis XIV; dem Niedergang („*décadence*“) der bürgerlichen Ökonomie, Wissenschaft und Kultur, verursacht durch die von den Feudalen betriebenen Steuererhöhungen und durch die ausgedehnten Kriege, hielten sie die „grandeur“ entgegen; sie gehörten zur herrschenden Klasse und entwickelten von diesem Standpunkt aus eine Art Reformideolo-

³¹⁵ Siehe 17; diese ausführliche Rezension ist wohl eine der frühesten Fassungen des „anthropologischen Modells“ Gehlens.

³¹⁶ Sève 407, 28.

³¹⁷ Vgl. Budilowa 279.

³¹⁸ Bericht 321.

³¹⁹ Vgl. 49 in 83, 139.

gie.³²⁰ Gehlen definiert „grandeur“ zwar [107] ebenfalls eindeutig militärisch, machtpolitisch und abhängig von quantitativen Kriterien wie Bevölkerungswachstum, Ausdehnung der Territorien usw., aber gegen die sich abzeichnende faschistische „décadence“ gerichtet. Er will keine „irrationale“ Großmachtpolitik, sondern „rationale“, „sachliche“.

Ein weiterer, perspektivisch wichtiger Differenzierungspunkt und zugleich eine Selbstkritik betrifft die Auffassung der Religion. In „Der Mensch“ ist Religion fast ganz „natürlich“ und damit „historisch“ geworden – weitgehend in Übereinstimmung mit der faschistischen Auffassung. 1942 findet Gehlen zu einer für ihn endgültigen Kritik dieser Religionstheorie, und zwar zugleich als Kritik am Faschismus im Sinne der am Marschall Vauban verdeutlichten Effektivitätskriterien.

Gehlen veröffentlicht ein literarisches Porträt Napoleons aus der Feder des Fürsten Metternich: Dies ist seine weitestgehende, sehr „gebildete“, sehr verschlüsselte Kritik am Faschismus.³²¹ Napoleon wird als der antirationalistische Tatmensch gesehen, der ganz der Gehlenschen Auffassung der Handlung, des Fichteschen „Zwingherrn“ und des Nietzscheschen Übermenschen entspricht. Besser als jeder andere habe er die epochale Krise und die Möglichkeiten ihrer „Lösung“ erkannt: Skrupellos, einerseits, ist er bereit, alles „gegen die Revolution“ einzusetzen, und andererseits scheint er, aus seiner eigenen „revolutionären“ Vergangenheit heraus, dabei erfolgreicher zu sein als jeder andere Konterrevolutionär, der sich traditioneller Mittel bedient. Zur Religionsauffassung Napoleons wird gesagt: „Als Christ und Katholik billigte er nur der positiven Religion das Recht zu, die menschlichen Gesellschaften zu beherrschen, und er betrachtete das Christentum als die Basis aller wahren Zivilisation, den Katholizismus wiederum als den geeignetsten Kultus, um die Ruhe und Ordnung in der moralischen Welt aufrecht zu erhalten. Den Protestantismus hielt er für eine Quelle von Unruhe und Zerrissenheit... Es mag sein, daß die Religion für ihn weniger eine Gefühlsache gewesen ist, als ein Interesse durchdachter Politik“.³²² Doch macht der von Metternich distanziert bewunderte Napoleon in dessen Augen zwei Fehler, die ihn schließlich stürzen lassen: Übermütig geworden, will er sich die Länder Europas direkt militärisch (durch territoriale Eingliederung) unterwerfen, statt als stärkster Staat die „Weltherrschaft“ indirekt auszuüben, und er will den Papst unter staatliche französische Kontrolle stellen und nach Paris holen; damit unterschätzt Napoleon seine Gegner, führt sie vielmehr zu einer „Allianz“ zusammen, die ihm den „Todesstoß“ versetzt.³²³ Dies ist keine grundsätzliche, sondern, wie schon am Beispiel des Marschalls Vauban verdeutlicht, eine Effektivitätskritik, die den [108] gleichen Zielen verbunden bleibt, aber aus der Erfahrung nun zu anderen Mitteln rät.

Die Auffassungen der Religion, gegen die Napoleon verstößt, sind die aus Gehlens „Theorie der Willensfreiheit“ und „Deutschtum und Christentum bei Fichte“. Jenseits von Gut und Böse ist Napoleon-Hitler zu weit gegangen: Die „Weltherrschaft“ ist weder militärisch-territorial noch ideologisch auf direkte Weise zu verwirklichen. Diese Manöverkritik entspricht der der realistischeren Kräfte des deutschen Großkapitals nach 1945 bzw. ab 1942.³²⁴ Eine ähnliche „realistische“ Kritik aufgrund industrieller Effektivitäts- und geographisch-strategischer Kriterien (Besinnung auf die „natürlichen“ Voraussetzungen Deutschlands, nämlich wenige Bodenschätze, keine Kolonien und keine direkten Seezugänge zu haben usw.) äußert zu gleicher Zeit der Gehlen wesensverwandte C. Schmitt.³²⁵ Die vorgetragene

³²⁰ Markov/Soboul 298, 55.

³²¹ 47. Auch Krieck hat seine Hitler-Kritik in die historische Form einer Napoleon-Kritik gekleidet, siehe Müller 357, 154.

³²² 47, 8

³²³ 47, 14 f.

³²⁴ Vgl. Opitz 303, 38; Finker 330, 83 ff.; Badstübner/Thomas 274, 89 ff.

³²⁵ Schmitt 175.

Interpretation des Gehlenschen Napoleon-Porträts wird inhaltlich gestützt durch die etwa gleichlautende Argumentation in den Erinnerungsbüchern von Generälen der ehemaligen deutschen Wehrmacht, die in Gehlens Verlag, in dem er auch nach 1945 weiter publiziert, in den 50er Jahren in der Bundesrepublik erscheinen; Hitler wird hier, weitgehend in personalisierter Form mit dem Faschismus identifiziert, als zwar lange Zeit effektiver Politiker, aber ab 1940 als militärischer und ökonomischer Illusionär gekennzeichnet.³²⁶

Hier hat die Wertung Gehlens seiner in den dreißiger Jahren „nach Fichteschem Vorbild vorgenommene(n) Versöhnung mit einem Johanneischen Christentum als *voreilig*“³²⁷ seine philosophisch ausgedrückten, aber zugleich historisch konkreten Bezug. Alle Folgerungen daraus, wie in der Napoleon-Kritik in Ansätzen entwickelt, werden sich in den modifizierten Theorien Gehlens nach 1945 wiederfinden. [109]

³²⁶ Kesselring 344 und 345; Dönitz 326; Manstein 351 und 352.

³²⁷ 89, 339, Unt. Vf.

III

Anthropologie der „Industriegesellschaft“ als Kritik der gescheiterten faschistischen „Revolution“

1. Textliche Manipulationen und Umarbeitungen nach 1945

Umfangreich sind zunächst die Streichungen „faschismusverdächtiger“ Stellen, vor allem im Hauptwerk „Der Mensch“. Dabei geht Gehlen vom gleichen Faschismusbegriff aus wie die herrschende offizielle Faschismusinterpretation nach dem zweiten Weltkrieg: Es geht um einfachste Oberflächenkosmetik. Konsequenter werden, etwa in der Neuauflage von „Der Mensch“ 1950, alle Stellen getilgt, in denen direkt auf die nationalsozialistische Ideologie Bezug genommen worden war: Dies betrifft A. Rosenberg, den Nationalsozialismus als „Tatbeweis“ der biologischen Anthropologie, alle positiven Bezüge zu Rassentheorie und Vererbung, es betrifft auch die direkt faschistisch oder faschismusnah interpretierten geschichtsphilosophischen Bezüge zu Nietzsches „Urphantasmen“ von der „bewußten Erdregierung“, vom „Willen zur Macht“ und vom „Übermenschen“, sowie kritische Invektiven gegen Religion und Kirche.¹

In seiner umfänglichen Neuedition von Aufsätzen aus den 30er und 40er Jahren, mit gehörigem Abstand zu 1945 begonnen², stilisiert sich Gehlen nachträglich zum reinen Philosophen, der als Einzelgänger schon immer gegen „den Zeitgeist“ und „exzentrisch“ zu seiner Zeitgenossenschaft gestanden habe.³ Während er die explizit idealistischen und anthropologischen Aufsätze in die Neueditionen aufnimmt, spart er die gleichzeitig entstandenen und schwerpunktmäßig politischen und religionsphilosophischen Arbeiten bei den Neueditionen systematisch aus.⁴

Die meisten der neuherausgegebenen Arbeiten kann er ohne Veränderungen abdrucken; dies spricht für die schon herausgearbeitete philosophische Differenz Gehlens zur nationalsozialistischen Ideologie im engeren Sinne; doch so wenig die gleiche Differenz für die nicht wieder herausgegebenen politischen Schriften und für die gestrichenen Passagen in „Der Mensch“ gilt, so wenig kann Gehlen das Prinzip des unveränderten Abdrucks durchhalten – obwohl er dessen Realisierung suggeriert. Es werden z. T. umfangreiche Streichungen vorgenommen: so an „Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln“, [110] hier werden etwa zwei ganze Seiten des ursprünglichen Textes ohne jeglichen Hinweis gestrichen, in denen direkt nationalsozialistische Ideologie (Ausschließung der Artfremden, Primat der rassistischen Wertungen, Polemik gegen Liberalismus und Pazifismus, Notwendigkeit des Leids usw.) reproduziert wird⁵; bedeutsam ist in diesem Zusammenhang, daß Gehlen hiermit auch die Stelle streicht, in der er *zum ersten Mal* in seiner Philosophie von „Wesenskonstanten des Menschen“ spricht⁶, nämlich genau dann, als er nach seiner Absicht die „nationalsozialisti-

¹ Gestrichen sind darüber hinaus im Vergleich zur Ausgabe von 1940 in der ersten Nachkriegsausgabe von 1950 *längere* Passagen an folgenden Stellen: Im Kapitel 1 die Rechtfertigung des Primats einer allgemeinen Anthropologie vor jeder Rassenwissenschaft sowie die ausführliche Programmatik der „biologischen“ Fragestellung, in Kapitel 44 das Programm der „Gegenaufklärung aus dem Geist der Wissenschaft“, in Kapitel 54 die meisten Passagen zum Thema „Erblichkeit der Wesensart“ und die Bezüge zu einigen Rassencharakterologien, in Kapitel 55 („Oberste Führungssysteme“) praktisch alles; die genannten Kapitelnummern beziehen sich auf die Ausgabe von 1940; eine umfangreiche Zusammenstellung der Streichungen, Umarbeitungen und Ergänzungen in „Der Mensch“ von 1940 zur 4. Auflage von 1950 gibt Hagemann-White 216, 244 ff.

² 115 (1961); 83 (1963); 89 (1965).

³ Siehe diese im Verlauf der vorliegenden Studie schon verschiedentlich aufgegriffene und widerlegte Behauptung in 89, 7 f.

⁴ Dies betrifft u. a. folgende Arbeiten: 11; 18; 19; 21; 23; 27; 42.

⁵ 20, 283, 284, 286, 287, 290, 291, 292; vgl. mit dem Text der Neuedition in 89.

⁶ 20, 286.

sche Weltanschauung“ zum ersten Mal systematisch philosophisch „durcharbeitet“. Streichungen ähnlicher Art nimmt er auch an „Vilfredo Pareto und seine ‚neue Wissenschaft‘“ vor: In der ursprünglichen Fassung hatte er die Kritik Paretos an den „westeuropäischen Demokratien“ und den „humanitären Intellektuellen“ zustimmend wiedergegeben, von der „Notwendigkeit von Massakern“ zum „Nutzen der Gemeinschaft“ und von der modernen Demokratie als einer „höchst gefährliche(n) Entwicklung“ gesprochen⁷; in der Neuedition ist über eine Seite mit solchen Passagen gestrichen.⁸ In der Neuedition von „Zur Systematik der Anthropologie“ ist aus dem ursprünglichen Satz „Ist diese Formierung (des Antriebslebens, WR) gelungen, so ergibt sie eine fast unerschöpflich gerichtete Leistungsenergie. Gelingt sie nicht, was aus verschiedenen Gründen (Degeneration, Rassenzwiespalt, vielleicht bei latenter Tuberkulose (Jaensch)) vorkommen kann, so entsteht leicht eine Ausweitung einzelner Triebräume ...“ die ganze Klammer ersatzlos weggefallen.⁹ Aus dem Artikel „Die Struktur der Tragödie“ läßt Gehlen kommentarlos am Ende ein zusammenfassendes Gedicht weg, das dem nationalsozialistischen Germanenkult zu danken ist.¹⁰ In jedem der genannten Fälle fehlt der wissenschaftlich übliche Hinweis auf Kürzungen. Diese Streichungen sind in der systematischen und kritischen Sekundärliteratur nirgends bemerkt worden¹¹, es wurde immer nur die von Gehlen selbst besorgte neue Fassung zugrundegelegt; es scheint, daß das Vertrauen in die wissenschaftliche Ehrlichkeit Gehlens das Komplement zur philosophisch nicht durchdringenden Kritik darstellt. Es sei nur kurz darauf hingewiesen, daß Gehlen einige seiner Arbeiten in wissenschaftlich ebenso kaum zu vertretender Weise in seiner „Bibliographie letzter Hand“ einfach verschwiegen hat¹²; auch dieses von Gehlen praktizierte Tabu ist von der gesamten Sekundärliteratur unkritisch nachvollzogen worden.

Wer die gestrichenen und verschwiegenen Passagen bzw. Arbeiten als „zeitbedingte Zugeständnisse“ ansieht, muß sich diese Verharmlosung mit der Implikation seines Urteils erkaufen, daß der Faschismus [111] selbst ein „zeitbedingtes Zugeständnis“ an das deutsche Großkapital gewesen sei. Diese Feststellung, die, ihres Zynismus entkleidet, keineswegs an der Wahrheit vorbeigeht, traf in ihrer zynischen Version auch Gehlen, und zwar in dem Sinne, daß der Nationalsozialismus ab einem bestimmten Zeitpunkt, etwa 1940, der ungeeignete Weg zum guten Ziele gewesen sei, das es nun mit neuen Mitteln zu verfolgen gelte.

Das Urteil von Lepenies, das letzte Kapitel von „Der Mensch“ sei eine der „wenigen Passagen seines Werkes überhaupt,... die Gehlen umgeschrieben hat“¹³, erweist sich nicht nur im einfachen philologischen Sinne als falsch, sondern verfehlt sowohl den konkreten politischen, religions- und geschichtsphilosophischen Gehalt von Gehlens Position vor und im Faschismus als auch den Charakter der beträchtlichen Modifikation nach der Niederlage des Faschismus. An den genannten Manipulationen wird wie in einem Brennspiegel der Charakter der allgemeinen monopolkapitalistischen Ideologie einerseits und der besonderen nationalso-

⁷ 43, 42, 43, 44.

⁸ Vgl. den Wiederabdruck in 83; im Anhang ebd., 343 wird zwar ein Hinweis auf eine stattgehabte Kürzung gegeben, doch fehlt jeder Hinweis auf den Charakter der Streichungen.

⁹ Vgl. 46, 50 mit dem Wiederabdruck in 83, 59; Jaensch war ein militanter Vertreter nationalsozialistischer Wissenschaftspolitik gewesen.

¹⁰ Das Gedicht lautet: „Vieh stirbt – Sippen sterben. / Du selber stirbst wie sie. / Die Ehre des Liedes stirbt nie / Dem, der sich Ruhm errang. / (Altisländisch)“, 14, 58; vgl. die Auslassung in der Neuedition, 89, 251.

¹¹ Dies gilt für Jonas 227; Weiß 272; Hagemann-White 216; Gelis 209; Samson 264; Jansen 226; Brede 198. Damit sind nur die Arbeiten aufgeführt, die umfangreich sind, vom Anspruch her die Entwicklung des Gehlenschen Philosophierens seit den 30er Jahren untersuchen und zumindest einige der genannten Texte einbeziehen.

¹² Dies betrifft 11; 13; 16; 18; 19. Alle diese Arbeiten fehlen in der von Gehlen selbst erstellten Bibliographie in Forsthoff/Hörstel 203, 413 ff.; dort wird ausdrücklich gesagt: „Das hier vorliegende (Schriftenverzeichnis, WR) schließt mit dem 1. Januar 1973 ab, es ist vollständig bis auf die seltenen gelegentlichen Beiträge oder Antworten auf Umfragen in Zeitungen des In- und Auslandes“, ebd., 413.

¹³ Lepenies 240, 233.

zialistischen bzw. bundesrepublikanischen Ideologie deutlich: nur die expliziten und personellen politischen Bezüge werden nach 1945 entfernt (bei Gehlen sind sie nicht sehr umfangreich), während keine der anthropologischen, geschichtsphilosophischen usw. Hauptaussagen in der Substanz geändert, sondern nur den „Umständen“ angepaßt wird. Eine Staffage wird gegen die andere ausgetauscht, der Übergang geht schnell und in der Öffentlichkeit weithin unbemerkt. Wichtig ist hier zudem, daß das Jahr 1945 keine „Stunde Null“ darstellt, sondern die Umorientierung bereits etwa 1941 beginnt.

Wie es falsch ist, die Veränderungen politisch und philosophisch herunterzuspielen, so ist es ebenso falsch, von Gehlen nach 1945 zu sagen, er sei ein „ungewandelter Faschist“¹⁴; nach 1945 ist Gehlen aber nicht nur ein *gewandelter* Faschist, sondern vor allem das, was er schon vorher gewesen war: ein weitsichtiger, nicht auf eine bestimmte Herrschaftsform festgelegter, konzeptiver Ideologe des Monopolkapitals.

2. Nach dem Faschismus: Philosophische Selbstkritik im Gewande der Kritik „aller neuen Revolutionen“

In den nach dem zweiten Weltkrieg verfaßten Arbeiten bildet Fichte, vorher der wichtigste Autor, für Gehlen nur noch einen negativen Bezugspunkt. Die Kritik an Fichte, soweit sie über den in den 30er Jahren geäußerten Logokratismus-Vorwurf hinausgeht und in eine andere [112] Richtung weist, taucht zum ersten Mal im Zusammenhang von Gehlens an kapitalistischen Effektivitätskriterien orientierter Faschismuskritik auf¹⁵ und wird dann nur ein einziges Mal systematisch auf der 1932/1933 begonnenen *philosophischen* Ebene durchgeführt, und zwar in dem Aufsatz „Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung“.¹⁶ In dieser Kritik, die sowohl Selbst- wie Fichte- als auch Faschismus-Kritik ist, ist Gehlens neue philosophische Position enthalten, konzentrierter als anderswo.

Fichte ist nun zum zentralen philosophischen Widerpart geworden, da nach Gehlen die „beiden wichtigsten und folgenreichsten philosophischen Erfindungen der beiden letzten Jahrhunderte“ auf ihn zurückgehen sollen: „die dialektische Denkmethode und die ... Fichtesche Formel von der ‚verlorenen Freiheit‘“.¹⁷ Es handelt sich bei der „Fichteschen Formel“ um die These von der durch die Selbsttätigkeit des Subjekts wiedererlangten „Verfügungsgewalt über die ihm entglittenen Produkte seiner eigenen Selbständigkeit“, also um die These von der verlorenen und im dialektischen Prozeß dann wiedererlangten Freiheit.¹⁸

Die „Fichtesche Formel“ wird nach Gehlen zum zentralen Gedanken des klassischen Idealismus und aller nachfolgenden idealistischen Philosophie. Schelling habe daraus das „große Schema“ von Idee – Entfremdung im Außersichsein – Rückgewinnung der Freiheit im historischen Prozeß entwickelt; die linke Hegelschule habe die Formel auf die Politik, Feuerbach auf die Religion angewandt, ihre „eigentliche ‚Materialisierung‘“ aber sei von Marx geleistet worden.¹⁹

Gehlen subsumiert also nicht nur unterschiedslos den klassischen Idealismus unter die „Fichtesche Formel“, sondern auch den Marxismus. Dies versucht er über den „jungen Marx“, der die entfremdende Arbeitsteilung der modernen kapitalistischen Produktion als wechselseitige Abhängigkeit jedes Individuums „von dem andern“ (Individuum) aufgefaßt habe, weswegen die Aufhebung der Entfremdung nicht allein durch die Aufhebung des Privateigentums, sondern schließlich nur „der Arbeit selbst“ erreicht werden könne²⁰; ausführlich wird Marx' frü-

¹⁴ Löther 245, 1006; in analogem Sinne Eschke 201, 3, 7.

¹⁵ 49, 1 ff.

¹⁶ 58.

¹⁷ 58 in 83, 234.

¹⁸ Ebd., 232.

¹⁹ Ebd., 235.

²⁰ Ebd., 239 f.

he Vision des Kommunismus über die zwischen Jäger, Fischer, Hirt oder kritischem Kritiker wechselnden Tätigkeiten zitiert; das Ziel des Kommunismus sei die *Ersetzung der Arbeit durch „Selbstbetätigung“*, in der es nichts mehr gebe, was von den Individuen unabhängig bestehen könne.²¹

Die „Fichtesche Formel“ ist nun nach Gehlen nicht nur Philosophie geblieben, sondern auch Politik geworden: Sie ist die „zentrale Modellvorstellung aller neuen Revolutionen“²². Unter Revolution ver-[113]steht Gehlen alle gesellschaftlichen Umwälzungen seit der französischen Revolution einschließlich der „nationalsozialistischen Revolution“. Wie er an anderer Stelle ausführt, stellt er Marx und Lenin als Revolutionäre mit Hitler gleich, sie hätten sich der gleichen Methoden bedient.²³ Da diese Revolutionen aber nach Gehlen scheitern mußten, sieht er nun die „Fichtesche Formel“ als widerlegt an, als „in die Philosophie abgedrängtes Tatbedürfnis“²⁴, denn damit werde die „von außen herantretende Notwendigkeit“ negiert, die Wirklichkeit werde vergewaltigt; Fichte und seine Nachfolger könnten nicht ertragen, daß es unbewußte und gesellschaftliche Prozesse gebe, die das Ich nicht produzieren kann, sondern erst als fertige Resultate zu Gesicht bekommt.²⁵ Die notwendige Folge eines solchen jakobinischen Freiheitspathos sei, umgesetzt in Praxis und Politik, „Terror“²⁶; hinter der „Fichteschen Formel“ wandle notwendigerweise die Guillotine einher, und der gerade Weg führe von ihr zu den Gaskammern.²⁷

Gegen das „direkte Ausspielen der Subjektivität“ entsprechend der „Fichteschen Formel“ setzt Gehlen nun die „Institutionen“; sie sollen es dem Menschen ermöglichen, zu „sich und seinesgleichen ein *dauerndes* Verhältnis“ herzustellen, und zwar gerade dadurch, daß es *indirekt*, über die Institutionen hergestellt werde. Als Beispiel nennt Gehlen Ehe, Eigentum, Kirche und Staat. „Die Institutionen sind die großen bewahrenden und verzehrenden, uns weit überdauernden Ordnungen und Verhängnisse, in die die Menschen sich sehenden Auges hineinbegeben, mit einer für den, der wagt, vielleicht höheren Art von Freiheit als der, die in ‚Selbstbetätigung‘ bestünde“.²⁸

Die anthropologische Konstruktion erweitert Gehlen nach 1945 deshalb vor allem um „nicht-bewußte kulturalanthropologische Kategorien“, wie ein entsprechender wichtiger Aufsatz heißt.²⁹ Es geht dabei auch um die Instinkte, die Gehlen nach den Theorien von K. Lorenz neu in seine Anthropologie aufnimmt. Im gleichen Sinne wird die Leistung der Religion, die 1940 in ihrer weltanschaulich orientierenden Funktion weit hinter die Wissenschaft gerückt und auf die „private Seelsorge“ reduziert war³⁰, nun über die Wissenschaft gestellt.³¹ Das Programm des „Aufbaus eines wissenschaftlichen Weltbildes“ ebenso wie das der „Gegenaufklärung aus dem Geist der Wissenschaft“, also Gehlens eigene ehemalige „Wissenschaftslehre“ in nationalsozialistisch inspirierter Fichte-Nachfolge³², wird aufgegeben und Wissenschaft einerseits noch weiter „empirisch“ definiert, andererseits der Weltanschauungsfunktion der Religion unterstellt.

²¹ Ebd., 241.

²² Ebd., 344.

²³ 114, 95.

²⁴ 58 in 83, 232.

²⁵ Ebd., 233.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., 245.

²⁸ Ebd.

²⁹ 51.

³⁰ 40 (a), Kap. 45 und 47.

³¹ 50, 30.

³² 40 (a), Kap. 44.

Indem Gehlen bürgerliche und sozialistische Revolution mit der faschistischen „Revolution“, mithilfe der „Fichteschen Formel“, über ei-[114]nen Kamm schert, nimmt er eine Verschiebung vor, die typisch ist für die herrschende Ideologie nach dem Zusammenbruch des Faschismus: Im Sinne der Totalitarismustheorie werden Faschismus *und* Sozialismus/Marxismus als revolutionäre Ideologien bzw. politische Bewegungen subsumiert, wobei die historische Erscheinungsform mit einigen abstrakt-äußerlichen Phänomenen des Faschismus (hier: „Gaskammern“, „Terror“), das Wesen aber, der ideologische Kern, die politische Strategie und die Gesellschaftskonzeption mit dem Marxismus identifiziert werden.³³ Die Kritik „aller neuen Revolutionen“, bei Gehlen ausgehend von der Enttäuschung über die in seinen Augen gescheiterte *faschistische* „Revolution“, endet also in der Kritik der *bürgerlichen* und vor allem der *sozialistischen* Revolution.

Die nationalsozialistische Ideologie und Politik wird damit nicht nur ihres historischen Gehalts entleert; auch der Marxismus, der mit ihm identifiziert wird, ist gar nicht der Marxismus, sondern die enthistorisierte Interpretation der extremliberalen Philosophie Fichtes: Sie dient dazu, den Marxismus gerade um seinen spezifischen Charakter als *Überwindung* des Idealismus zu bringen; die Weiterentwicklung des dialektisch-idealistischen Tätigkeitsbegriffs durch Marx und Engels besteht ja gerade darin, die von Gehlen gegen die „Fichtesche Formel“ angeführten „äußeren Notwendigkeiten“, also die Gesetzmäßigkeiten der natürlichen und gesellschaftlichen Entwicklung, zur Grundlage der menschlichen Tätigkeit zu machen und damit den von Gehlen an Fichte kritisierten Fehler zu überwinden.

Weiterhin führt Gehlen in Verkehrung des realen historischen Prozesses die „Revolutionen“ auf die *geistige* Ursache der „Fichteschen Formel“ zurück; er behält allerdings, wenn auch gegen seine Absicht, insofern recht, als der Faschismus und seine *eigene* Philosophie und Anthropologie in dieser Zeit die Gesetzmäßigkeiten in Natur und Geschichte tatsächlich außer Acht ließen; aber Gehlen, indem er nun das Unbewußte und „die Gesellschaft“ einführt, stellt damit die „Fichtesche Formel“ keineswegs vom Kopf auf die Füße, sondern erweitert sie nur. Auch nach der Fichte-Kritik ist für Gehlen der Mensch der Hervorbringer der Wirklichkeit; die begrenzenden Institutionen sind Produkte des „ideativen“ Bewußtseins. Geändert hat sich nur der Modus dieser Hervorbringung: nicht mehr bewußt, sondern unbewußt, nicht mehr durch das biologische Einzelwesen, sondern „in Gesellschaft“. Die anthropologische Verkehrung der Dialektik Mensch/Gesellschaft und Natur ist damit keineswegs aufgehoben.

Es ist zutreffend bemerkt worden, daß Gehlen mit der Kritik der „Fichteschen Formel“ weder Fichte noch die klassische bürgerliche [115] Philosophie noch Marx wirklich trifft, sondern allein seine eigene Position aus der Zeit etwa bis 1940 während seines politisch ungebrochenen Einsatzes für den Faschismus.³⁴ Sein Fichte- und Marxismusbild ist in Wirklichkeit seine spiegelverkehrte eigene Position. Die Aufhebung der Entfremdung durch „Revolution“ und der natürliche „neue Mensch“ sind, philosophisch gesehen, identisch mit der nunmehrigen Anerkennung der unaufhebbaren Entfremdung in der „Industriegesellschaft“ und der psychologisch-soziologisch erweiterten Anthropologie. An die Stelle der „Volksgemeinschaft“ tritt nun die „Industriegesellschaft“ als gesellschaftliche Form der absoluten Sicherheit vor dem „modernen Subjektivismus“. Der Handlungsbegriff ist auch nach der Fichtekritik derselbe geblieben: Der Mensch produziere notwendigerweise die Vernichtung seiner Subjektivität selbst; nicht die materielle Wirklichkeit wird verändert, sondern die unbezweifelbaren obersten „Werte“ bzw. nun „Institutionen“ werden im Bewußtsein wiederholt.

Das Ergebnis ist insgesamt weit weniger neu als Gehlen in seiner vehementen Kritik unterstellt. Daß die Institutionen-Theorie in die Frühphase bis zu „Wirklicher und unwirklicher

³³ Zur Totalitarismuskritik vgl. Leibholz 152.

³⁴ Dullaart 200, 32 ff.

Geist“ zurückreicht, hat Jonas ausführlich nachgewiesen³⁵; die „obersten Führungssysteme“ sind die unmittelbare Vorform, an der wenig mehr als der Begriff geändert wird. Die Polemik Gehlens gegen die Weigerung Fichtes und seiner „Nachfolger“, das Unbewußte anzuerkennen, ist die alte Polemik gegen „Intellektualismus“ und „Logokratismus“, sie richtet sich nicht gegen die Bewußtheit an sich, sondern gegen die Bewußtheit, die das Irrational-Gegenstandsneutrale nicht selber hervorbringen kann oder will. *Gehlens Polemik richtet sich also auch jetzt nicht gegen die Bewußtheit, sondern gegen die Vernunft.*

Das neue Menschenbild folgt dem gleichen philosophischen Schema wie bisher, das ist die eine Seite; die neue Form und die neu eingearbeiteten Inhalte sind ebenso wichtig: Die Industriegesellschaftstheorie mit ihren Kategorien der Vor- und Nachgeschichte und der gesellschaftlichen Entfremdung erweitert Gehlens Anthropologie nach 1945 in Richtung auf psychologische und soziologische Forschungsfelder; auf diese Weise werden tatsächliche soziale und psychische Erscheinungen in der fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft, wenn auch idealistisch deformiert, dem neuen politischen System verfügbar gemacht.

Der historische und soziale Inhalt der Gehlenschen Revolutionskritik und der daraus abgeleiteten Theorie der Institutionen ist nicht so allgemein und abstrakt, wie es die Form dieser Kritik bzw. dieser Theorie suggeriert und wie es in der umfangreichen Sekundärliteratur [116] meist wiedergegeben wird. Die Kunst der herrschenden Ideologie besteht darin, den historischen und sozialen Inhalt in der abstrakten Form verschwinden zu lassen; Gehlen ist hierin ein Meister. Nur an abgelegenen Stellen spricht er selbst den konkreten Bezug einigermaßen genau aus; so heißt es einmal, daß der „eigentlich fundamentale Wandel unserer Zeit gegenüber jeder früheren“ in folgendem bestehe: „Dieser liegt ja doch in der Mobilisierung der Unterklassen, in der Erzeugung eines politischen Bewußtseins und Wollens bei den ‚Proletariern‘ jeder Art, und damit handelt es sich um einen Vorgang auf ‚Weltebene‘“.³⁶ Dieser weltweite revolutionäre Vorgang, den Gehlen zutreffend im Zusammenhang der industriellen Revolution sieht, bringt für ihn jene Gesellschaftsverfassung zum Einsturz, die ihm Vorbild ist: die feudale, denn sie war „stabil“. „Es ist nämlich die gesamte Feudalzeit vom Mittelalter bis an die Schwelle der Gegenwart durch die Konstellation ausgezeichnet gewesen, daß die wirtschaftliche Macht (d. h. der große Grundbesitz), die militärische und die politische Macht sowie die tonangebende Vorbildlichkeit in *derselben* Schicht vereinigt waren. Hierin lag der wesentliche Grund der enormen Stabilität der Kulturverhältnisse“.³⁷ Die beiden Weltkriege haben nun laut Gehlen den revolutionären Prozeß beschleunigt, und daraus sind neuartige Konsequenzen zu ziehen – und hier sind auch Gehlens Erfahrungen in der Heerespsychologie verarbeitet –: „... haben beide Weltkriege bewiesen, daß man nicht Millionenmassen unter ungeheurer psychischer und physischer Belastung jahrelang im Felde halten kann, ohne *Konzessionen im Sinne des Egalitarismus oder Sozialismus* zu machen. Sieger wie Besiegte erlebten jedesmal einen Sog nach ‚links‘, England z. B. mit dem ersten sozialistischen Ministerpräsidenten (Macdonald 1924) und dem Labourkabinett 1945“.³⁸ Der historische, soziale und ideologische Inhalt des von Gehlen geschilderten Prozesses ist klar: Die Arbeiterbewegung ist das entscheidende Faktum, sie ist inzwischen, im Prinzip, nur noch mit Konzessionen zu bekämpfen, die bis zur Vorspiegelung des „Sozialismus“ gehen können, der Faschismus hat dies aber in einer Form gemacht, die keine Stabilität herbeiführen konnte. Es geht also nicht gegen „die Revolution“ allgemein, sondern nur gegen die sozialistische; es geht nicht um „die Institution“ allgemein, sondern um die staatsmonopolistische. Wenn dieser konkrete Gehalt der Gehlenschen neuen Theorie industriegesellschaftli-

³⁵ Jonas 227.

³⁶ 81, 881.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd., 879.

cher Institutionen nicht erfaßt wird, dann führt auch die vehementeste Kritik nicht über Gehlen hinaus.³⁹ [117]

3. Die historisierende Negation der Geschichtlichkeit

Im ausdrücklichen Bestreben, nach 1945 das Wesen des Menschen geschichtlicher und gesellschaftlicher zu bestimmen, wird in den ersten Publikationen nach dem zweiten Weltkrieg eine ganze Reihe von vorher nicht zitierten Autoren zur Stützung der neuen Auffassung herangezogen: die französischen Soziologen und Ethnologen M. Mauss, Pradines, Lévy-Strauss, Eliade, der französische Rechtsphilosoph Hauriou, die US-Kulturanthropologen M. Mead, Malinowski, R. Benedict, die US-Soziologen G. H. Mead und Parsons, Psychologen, Psychiater und Biologen wie Hofstätter, Bürger-Prinz, Portmann und K. Lorenz sowie schließlich konservativ-aufgeklärte Theoretiker eines erneuerten Kapitalismus in der Form der „Massen“- oder „Industriegesellschaft“ wie Schumpeter, Max Weber, Ortega y Gasset, Burnham, H. de Man und W. Röpcke.⁴⁰

Gehlens Originalität besteht nun aber darin, diese verschiedenen Anregungen in ein System einzuarbeiten, dessen konzeptiver Gedanke der „Industriegesellschaft“ mit den dazugehörigen Theoremen der unaufhebbaren Entfremdung und der historischen Aufeinanderfolge von primitiver/archaischer, Industriegesellschaft und post-histoire verbunden wird. Es ist dabei zu beachten, daß die Vorstellungen der drei Stufen der historischen Entwicklung dieselbe Geschichtsauffassung darstellen, vom selben Handlungsbegriff und von derselben anthropologischen Konstruktion getragen sind – ein Zusammenhang, der in der Analyse und Kritik der neuen Gehlenschen „Philosophie der Institutionen“ meist außer Acht gelassen wird⁴¹; auch in der systematischen marxistischen Literatur zur Industriegesellschaftstheorie unterbleibt meist die Untersuchung der inhaltlich *komplementären* Theorien von Industriegesellschaft, primitiver Gesellschaft und nachindustrieller Gesellschaft.⁴²

Die „Handlung“ stellt nach wie vor die grundlegende anthropologische Kategorie für Gehlen dar.⁴³ In Kritik am „modernen Subjektivismus“ und „Institutionenzerfall“ findet er die Handlung par excellence nun in der typischen Form des menschlichen Verhaltens, wie sie in der „archaischen“ oder „primitiven“ Gesellschaft herausgebildet worden sein soll: Die „ursprüngliche Verhaltensform“ des Menschen „besteht in der *Darstellung*, die Darstellung erfolgt zuerst als Nachahmung, als imitatorischer Ritus. Das rituell darstellende Verhalten geht *nicht* mehr, wie sonst jedes menschliche Handeln, auf eine *Veränderung* des Gegenstandes, gerade weil sein Inhalt das Sein desselben ist. Es geht also nicht mehr um ein Verbessern, Veredeln, Anreichern des [118] Gegenstandes dieses Verhaltens, um irgendeine Veränderung, und es ist einsichtig, daß *allein ein solches nichtveränderndes Handeln die Vorstellung eines dauernden, zeitüberlegenen Daseins zu tragen vermag*. Es ist dies die Stufe daseiender, sichtbarer und doch transparenter Wesenheiten, welche eine archaische Kultur geradezu charakterisiert“.⁴⁴ Diese Form des Handelns sei die größte Kulturleistung der Menschheit, habe sie doch damit allen ihren anthropologisch immanenten „Entartungstendenzen“ eine grundsätzliche Schranke entgegenstellen können, die vorbildhaft für alle späteren Gesellschaftsformen sei.

³⁹ So bei Rohrmoser 260.

⁴⁰ H. de Man ist der Sozialdemokratie zuzuordnen.

⁴¹ Dies trifft zu für Apel 195; Jonas 227; Weiß 272. Röhr 259, 135 verweist dagegen ausdrücklich auf diesen Zusammenhang.

⁴² Als repräsentativ sei hier genannt Rose 307. Oft wird dann etwa das Theorem der „postindustriellen Gesellschaft“ als ein *neues* Konzept, als eine *Weiterentwicklung* der Theorie der Industriegesellschaft interpretiert.

⁴³ 114, 8.

⁴⁴ 114, 16.

An der Gehlenschen Konstruktion der archaischen Gesellschaft lassen sich zunächst sehr einfache und grundlegende historische Fehler nachweisen; er rechnet die archaischen Institutionen zeitlich dem Jungpaläolithikum zu⁴⁵; hiermit entsteht jedoch die gleiche historische Blindstelle wie beim hypothetischen Übergang des Mängelwesens Mensch in den vollständigen Zustand der Entlastung⁴⁶; wenn sich der Mensch vor höchstens ca. 30.000 Jahren durch die archaischen Institutionen „stabilisiert“ haben soll, wie hat er dann die vorher gelebten mehreren hunderttausend Jahre leben können, ohne seinen angeblich immanenten „Entartungstendenzen“ zum Opfer gefallen zu sein? So muß Gehlen schließlich selbst gestehen, die archaische Gesellschaft sei „undatierbar“⁴⁷; wahrlich die Selbstaufhebung der „empirischen Philosophie“!

Weiterhin ist einzuwenden, daß Naturerkenntnis in Zeiten der Herausbildung und der Existenz von Ritus, Totemismus, Mythen und vortheistischen Religionen keineswegs so scharf, wie bei Gehlen angenommen, von den religiösen Formen der Naturbegegnung getrennt, sondern eng mit ihnen verbunden war.⁴⁸ Gehlen setzt das definitive Ende der archaischen Religiosität und Gesellschaft mit der Durchsetzung des abstrakten Monotheismus an, der die Bildlichkeit und Ritualität der Religion zerstört und den institutionszerfressenden Subjektivismus hervorgebracht habe⁴⁹; woher nun aber der Monotheismus selbst gekommen sei, und warum er gerade aus und nach der doch bisher höchsten Kulturleistung der Menschheit, dem endlich erreichten Zustand der „Stabilisierung“ entstanden ist, bleibt ununtersucht und unerklärt. Dies gilt auch für den Übergang zur „Industriegesellschaft“: Er habe mit der industriellen Revolution im 18. Jahrhundert eingesetzt, gehe aber auf den Monotheismus zurück, der die Natur entgöttert, neutralisiert und damit dem instrumentell-technischen Bewußtsein des Menschen ausgeliefert habe⁵⁰; warum dies erst 2000 Jahre nach seiner Entstehung so gekommen sei und warum [119] andererseits die von Gehlen wegen ihrer stabilen Institutionen bewunderte Feudalgesellschaft sich habe ausbreiten können, und zwar unter Zuhilfenahme eben dieses doch den Subjektivismus hervorbringenden Christentums, sind unaufhebbare Widersprüche elementarster Art in Gehlens neuer geschichtsphilosophischer Spekulation.

War in „Der Mensch“ der Anfang des „neuen Zeitalters“ als Selbstbegegnung des Bios konzipiert worden⁵¹, so findet nach Gehlen nun im post-histoire der Industriegesellschaft die Selbstbegegnung von Gott und Maschine statt. „Gott und die Maschine haben die archaische Welt überlebt und begegnen sich nun allein“.⁵² Gleich ist dabei, daß in beiden gedachten Formen des historischen Prozesses der psychisch tätige Mensch die einzige Grundlage bildet und die menschlichen Individuen ihre Subjekthaftigkeit vollständig aufgehoben haben: Einmal ist es der „Bios“, das „Leben“, ein andermal Gott und die Technik, die die eigentlichen Subjekte und Bewegter von Gesellschaft und Geschichte sind. Deutlich wird, wie eng Biologismus, Technizismus und Religionsverklärung zusammenhängen (können), wie einfach-kombinierbar und untereinander austauschbar sie sind: Sie gehen auf den gleichen idealistisch-pragmatischen Handlungsbegriff zurück.) So wie Gehlen in seiner ausdrücklich metaphysisch-idealistischen Periode von etwa 1931-1935 das schließliche Ergebnis der menschlichen Handlung in der Aufhebung der Geschichte, in der Nach-Geschichte sah, so kommt er auch jetzt, bei aller historisierenden Ausfüllung des alten Schemas, zum gleichen Ergebnis. Er sieht das endlose Ende der Industriegesellschaft, das post-histoire, als Zustand des „ewi-

⁴⁵ 114, 58.

⁴⁶ Vgl. Kap. II. 5.

⁴⁷ 114, 168.

⁴⁸ Herrmann 290, 36 ff.

⁴⁹ 114, 98 ff.

⁵⁰ 114, 254.

⁵¹ Vgl. Kap. II. 5.

⁵² 114, 254.

gen Frieden(s)“; doch sei dies nur möglich unter der Bedingung, daß „nach Lösung schreiende Konflikte ... unlösbar werden und ausbruchslos in den Menschen weiterschweben“; zu den unausilgbaren Konflikten gehört nach Gehlen der neu entstandene weltweite „Rassengegensatz“ zwischen „Farbigen“ und „Weißen“⁵³; eine „Menschheitsmoral“ mit dem Inhalt einer gemeinsamen Entwicklung der Menschheit auf ein gemeinsames Ziel hin sei nicht möglich, weil Politik für Gehlen nach wie vor an den Kriterien der „Großen Politik“ im Stile Vaubans, Napoleons, Bismarcks und Nietzsches orientiert ist: Einige wenige Völker dominieren die vielen kleineren.⁵⁴

Der „ewige Friede“ als historisches Ziel hat die gleiche geschichtsphilosophische Qualität wie Gehlens Vorstellung des „mitteleuropäischen Friedensreiches“ in den 30er Jahren⁵⁵; es ist der Versuch, die vorhandenen innergesellschaftlichen und außenpolitischen Widersprüche nicht realdialektisch zu lösen, sondern zugunsten des Kapitals zu unterdrücken und dann *diesen* Zustand, gesichert durch prokapitali-[120]stische „Institutionen“, als „ewigen Frieden“, als Endzustand und als definitives Ende von Geschichte überhaupt zu etablieren. Darin spiegelt sich sowohl die „Lehre“ aus dem Faschismus als auch die Wendung zur neuen *globalen* Strategie, die das deutsche Kapital nach dem zweiten Weltkrieg einschlägt.⁵⁶ Gehlen ersetzt den deutsch-zentrierten kontinentalen Rassismus von ehemals durch den neuen, globalen „Rassengegensatz“ zwischen „Farbigen“ und „Weißen“; die einst vom deutschen Kapital angestrebte Domination der Welt wird in diesem Konzept ersetzt durch die verbundene Dominanz einiger weniger nationaler Kapitale, insbesondere des deutschen und des US-amerikanischen.⁵⁷

Schon in „Wirklicher und unwirklicher Geist“ hatte Gehlen den modernen Kulturzustand als Re-Primitivisierung interpretiert⁵⁸; schon in „Der Mensch“ war „der Primitive“ als Vorbild unverfälschter anthropologischer Konstitution (Optimismus, Urphantasie, Produktion lebensdienlicher Phantasmen) gepriesen worden.⁵⁹ Von der „Entfremdung im Industriezeitalter“ her wird jedoch erst nach 1945 die systematische Parallele hergestellt, und es ist nicht verwunderlich, daß sie nach der Kritik „aller neuen Revolutionen“ das konkrete soziale Subjekt Lohnarbeiter und seine kapitalistische Entfremdung zum Ausgangspunkt und Adressaten hat: Er „tut z. B. ordentlich seine Arbeit und wird durch eine irgendwo auf dem Erdball ausgelöste, ihm völlig unverständliche Krise arbeitslos. Als Reaktion gibt es kaum ein anderes Verhalten, als das des *Primitiven*, der auch nicht verstehen kann, warum er krank wird“.⁶⁰

Gehlen faßt als Wesen der archaischen Handlung, am Sein und der Transzendenz orientiert zu sein und die Natur nicht zu verändern; analog heißt es über den modernen Lohnarbeiter, er habe das Gefühl, daß die Maschine, die er bedient, „auch ohne ihn läuft“ und er „die Folgen seines Handelns gar nicht oder nur chiffriert als Zahlen und Kurven oder bloß in Gestalt der Lohnabrechnung zu Gesicht“ bekomme.⁶¹ Die hier als Fetisch genannten Kurven, Zahlen oder die Lohnabrechnung sind das chiffrenhafte Erscheinungsbild der kapitalistischen Gesellschaft, während die Produkte, die durch die Arbeit des Arbeiters an den Maschinen hervorgebracht werden, nichts mehr mit ihm zu tun haben und weit weniger „wirklich“ sein sollen als

⁵³ 114, 264.

⁵⁴ Zum Verlust der „Großen Herrschaft“ für das „Deutschland nach 1945“ und für die weitere Orientierung Gehlens an diesem Kriterium siehe 99, 20 ff. und 105, 68 und 103.

⁵⁵ Vgl. Kap. II. 2.

⁵⁶ Vgl. Opitz 303, 38.

⁵⁷ Siehe den Hinweis Gehlens auf die Wesensgleichheit von deutschem und US-amerikanischem „Menschen“ in 110, 100 ff.

⁵⁸ 6, 66.

⁵⁹ 40 (a), 459 f.

⁶⁰ 50, 7 f.

⁶¹ 50, 10.

die Lohntüte. Das rituell-darstellende Verhalten der Lohnabhängigen gegenüber der Chiffre Lohnabrechnung soll zum bewußten Akzeptieren des Ausgeliefertseins an „die Maschine“ führen.

Beide Gesellschaften sind das Spiegelbild der jeweils anderen, und beide sind aus dem unbegriffenen Bild der kapitalistischen Entfrem-[121]dung abgeleitet. Die archaische Gesellschaft ebensowenig wie die Industriegesellschaft sind wirkliche, historische Gebilde. Gehlen wollte in seinem neuen Ansatz den Menschen als „geschichtliches Wesen“ verstehen „und zwar auf einem realistischeren Niveau als auf dem, das Hegel, denselben Sachverhalt meinend, mit dem Begriff des ‚objektiven Geistes‘ betrat“⁶²; „realistischer“ als Hegel und vor allem als Marx bedeutet hier: Die Entfremdung, als Kategorie zur Beschreibung der kapitalistischen Wirklichkeit nun unverzichtbar, bezeichnet einen Zustand, der *nicht* veränderbar ist.

Archaische und Industriegesellschaft sind nun für Gehlen die undialektisch und historisch unvermittelt ineinander umschlagenden Zustände von Krise und Krisenlösung; am modernen Institutionenzerfall hat sich real nichts geändert, aber die Vorbildhaftigkeit der archaischen Institution und die bewußtseinsmäßige Orientierung daran soll alles verwandelt haben. Das von Gehlen bereits in „Wirklicher und unwirklicher Geist“ 1931 entwickelte Krisenschema wird diesmal „historischer“ gefüllt. In den Frühschriften hatte die „transzendente Handlung“ das „Gegebene“ nicht verändert, sondern wiederholt, und das vorher unsichere Subjekt hatte damit zur metaphysischen Gewißheit zurückgefunden; in „Der Mensch“ der ersten drei Auflagen geschah der gleiche undialektische Umschlag vom Mängelwesen in die Entlastung. Der soziale Inhalt ist immer derselbe: *Die idealistische Definition der Handlung entzweit den materiell-gesellschaftlichen Produzenten von seinem Produkt, und es ist nur logisch, daß mit dieser Voraussetzung kein historischer Prozeß in Gang kommen kann; die (theoretische) Negation der Arbeit und des Arbeiters ist die andere, notwendige Seite der Geschichtslosigkeit.*

4. Die soziologisierende Negation der Gesellschaftlichkeit

Neben der „stabilen Kontinuität“, die im vorigen Abschnitt Gegenstand der Untersuchung war, ist nach Gehlen das Prinzip der „Gegenseitigkeit“ (oder auch „Reziprozität“) entscheidend für die „archaischen Sozialstrukturen“, und zwar wird sie wie folgt definiert: „Die Gegenseitigkeit, als konkretes Verhalten gedacht, ist der vorökonomische bzw. metaökonomische Tausch“, sie hat in der Form der Tauschbeziehungen „rechtliche, soziale, religiöse, moralische und wirtschaftliche Allgegenwart“, man tauscht „Waren, Riten, Tänze, Zauberformeln, Feste, Begräbnisdienste, Kinder (die Urform der Adoption) und heiratbare Mädchen“⁶³; die „Gegenseitigkeit“ ist auch mit den Prin-[122]zipien der „gleichen Chance“, des „do ut des“ oder mit G. H. Meads „to take the role of another“ zu beschreiben.⁶⁴

Die „Gegenseitigkeit“ realisiert sich laut Gehlen in der archaischen Gesellschaft in den „instinktnahen“ und kleinen Sozialformen von Familie, Stamm oder totemistisch festgelegter Blutsverwandtschaft; in diesen Sozialformen ist die konstitutive Neigung zu „innerartlicher Aggressivität“ gebannt, und zwar nach dem Prinzip: „Gegensätze und Spannungen bedürfen nicht der Versöhnung, sondern der Institutionalisierung, um sie geregelt auszutragen“⁶⁵; Gehlen unterscheidet die Sozialformen der Industriegesellschaft entsprechend in einerseits die entfremdete „Massen“-Gesellschaft und andererseits die unentfremdeten gesellschaftlichen Kleinformen wie Familie, Ehe, Team, Freundeskreis u. ä.⁶⁶

⁶² 114, 8.

⁶³ 114, 197.

⁶⁴ 114, 196 und 46.

⁶⁵ 105, 100.

⁶⁶ 103, 74.

Die „Gegenseitigkeit“ soll einerseits „vor“- bzw. „metaökonomisch“ sein, andererseits soll sie alle gesellschaftlichen Bereiche durchdringen. Hier liegt nichts anderes als eine neue Staffage der früheren Gehlenschen Auffassung der „Volksgemeinschaft“ vor, die zwar alles durchdringt, aber, da nach dem „deutschrechtlichen“ Eigentumsbegriff organisiert, nicht das Eigentum, sondern „metaökonomisch“ das abstrakte und unablässige „Tätigsein“ aller zum Inhalt hat. Im „deutschen Sozialismus“ Gehlen-Fichtes von 1935 garantierte der absolute, aus biologischen Kriterien abgeleitete Staat den Individuen die Voraussetzungen des „Tätigseins“, ohne das Eigentum an Produktionsmitteln anzutasten; nun in der der „archaischen“ Gesellschaft nachempfundenen „Gegenseitigkeit“ der „Industriegesellschaft“ garantiert die absolute „Industrie“ den Individuen die Voraussetzungen des „Tätigseins“, ohne daß das Eigentum an Produktionsmitteln angetastet würde. Zu beachten ist auch, daß die nach dem Rasseprinzip definierte Volksgemeinschaft nun zur „kleinen“ Sozialform von Familie, Stamm usw. weiterentwickelt ist, damit aber das illusionäre Kriterium der Gesellschaftlichkeit, nämlich die imaginäre Gemeinsamkeit des „Blutes“, des „Biologischen“ usw. erhalten bleibt.

Mit der Hereinnahme „instinktnahen“ Verhaltens konkretisiert Gehlen anthropologisch seine Selbstkritik am Prinzip der Direktheit und Bewußtheit; doch wird schon im ersten Hinsehen deutlich, daß es sich nur um eine relative Kritik handelt: Auch das instinktgebundene Verhalten in den ersten Auflagen von „Der Mensch“ war schon am eigentlichen Vorbild des „instinktsicheren“ Tierverhaltens orientiert. Die Übernahme der Aggressionstheorie K. Lorenz' und ihre Übertragung vom Tier- auf das Menschverhalten widerspricht also keineswegs den [123] Grundannahmen der ursprünglichen Anthropologie Gehlens; es ist deshalb unzutreffend, daß die neue Annahme eine grundsätzliche Kritik des früheren Ansatzes bedeute.⁶⁷

Angesichts der an der Oberfläche widersprüchlichen Struktur der Institutionen trifft die Charakterisierung der Gehlenschen ursprünglichen Anthropologie als „melancholisch“ und der Institutionentheorie als „anti-melancholisch“⁶⁸ nicht den Kern der Sache; denn „oberste Führungssysteme“ wie „Institutionen“ sind die entsubjektivierenden, entfremdenden Selbstproduktionen des „tätigen Menschen“.

Das Konzept der „Volksgemeinschaft“ ist auf dem Wege zur „Industriegesellschaft“ keineswegs dahingehend verändert worden, daß nun nicht mehr der total vergesellschaftete, sondern nur noch der „einzelne“ Mensch als herrschende Auffassung propagiert werde.⁶⁹ Die „Volksgemeinschaft“ ist eine ebenso illusionäre und krisenhafte Vergesellschaftungsform der isoliert bleibenden Individuen wie die „industrielle Massengesellschaft“. Die Krise der Gesellschaft und die Überwindung der Krise wird nun, im relativen Unterschied zur einheitlichen Volksgemeinschaft, mit unterschiedlichen Sozialformen assoziiert: Die Massengesellschaft nach Gehlen ist gegenüber der angeblich unentfremdeten Kleinfamilie die *negative* „Familie“, ohne daß beide sich anders voneinander als durch das unterschiedliche *Bewußtsein* unterscheiden. *Insofern ist der Unterschied zwischen Volksgemeinschaft und Industriegesellschaft nur relativ: Das auf Bewußtseinstätigkeit reduzierte, außerhalb der Eigentumsverhältnisse gestellte und nach „natürlichen“ Kriterien vergesellschaftete Individuum ist das Wesentliche und Gemeinsame beider Gesellschaftskonzepte.*

Die erneute Negation der menschlichen Gesellschaftlichkeit wird auch in der nun erweiterten Form des anthropologischen Grundmodells, der „pluralistischen“ Anthropologie, deutlich. Gehlen sieht nun einzelne „Schichten“ im Menschen, die als Quellen *verschiedener* Handlungsformen in Aktion treten, vor allem liegen instinktnahe Schichten und Antriebe neben solchen, die weniger instinktnah sind. Zur Systematisierung dieses Ansatzes wird auch die

⁶⁷ So bei Samson 263, 217.

⁶⁸ Lepenies 240, 237.

⁶⁹ Diese These vertritt in allgemeiner Hinsicht Heise 390, 341.

Schichtentheorie der „neuen Ontologie“ N. Hartmanns herangezogen, die Gehlen vordem noch abgelehnt hatte⁷⁰; insbesondere der Hartmannsche Begriff der „Realrepugnanz“ soll auf die Gleichzeitigkeit des Wirkens der verschiedenen Schichten und Antriebe verweisen.⁷¹ Diese Entwicklung Gehlens wird oft übersehen.

Während nun aber die Mehrheit der Gesellschaft von den Institutionen „konsumiert“ werde, so Gehlen, geht der initiative und schöpferische Minderheiten-Mensch über die Institution hinaus, er ist vielmehr [124] entwickelte Persönlichkeit, die mehr tut als die Institution vorgibt, *er ist selbst Institution*, indem er sie nach neuem, eigenem Gesetz *selbst erst schafft*: „Eine Persönlichkeit: das ist eine Institution in *einem* Fall“.⁷² Das anhand der anthropologischen Verallgemeinerung des „archaischen“ Verhaltens in die menschliche Konstitution verlegte Mit- und Gegeneinander von unaustragbaren, nur ritualisierten Konflikten *tritt hiermit sozial auseinander, sprengt also die „anthropologische Formel“*; die Minderheit *gründet* die Institutionen, in denen die Mehrheit sich *konsumieren* lassen muß. Gehlen beschreibt ausführlich die „Primitivisierung“ der menschlichen Persönlichkeit unter den Bedingungen der industriegesellschaftlichen Institutionen – aber er kommt nicht darum herum, ab und an den nicht allgemeinen, sondern besonderen sozialen Inhalt dieser Entwicklung zu charakterisieren: Es ist die Primitivisierung des *Arbeiters*.⁷³ Dies ist der gesellschaftliche Gehalt der Gehlenschen erneuten Negation der Gesellschaftlichkeit. Der *anthropologische* Pluralismus (oder Schichtenaufbau) ist in Wirklichkeit die verkehrt abgebildete Klassenstruktur der *Gesellschaft*.

Selbst in Gehlens eigener Diktion springt das in der abstrakten „Gegenseitigkeit“ ausgeblendete gesellschaftliche Verhältnis zu den Produktionsmitteln manchmal als offenes Plädoyer der *Klassengesellschaft* hinter dem Rücken des allgemeinen anthropologischen Modells unvermittelt hervor. Die wirklich großen gesellschaftlichen Leistungen, zu denen Gehlen Künste, Wissenschaften und Kultur im „alten anspruchsvollen Sinne“ zählt, können nach seiner Meinung doch nur durch „Klassenherrschaft“, wie er wörtlich betont, erreicht werden, die er mit den Merkmalen des „politischen Absolutismus“, eines „streng abgeschlossenen Kastensystem(s) und der umgebenden Präsenz einer unterjochten Bevölkerung“ beschreibt.⁷⁴

Den klassenmäßigen Inhalt der modernen Institutionen verdeutlicht Gehlen in einem zeitgeschichtlichen Zusammenhang aus der Vorgeschichte der Bundesrepublik. Die Kriterien der konservativen Kritik am Nationalsozialismus erweisen sich dabei als identisch mit denen, die beim Aufbau der Bundesrepublik für die gleichen Kräfte die leitenden waren. Gehlen zitiert ausdrücklich den diesbezüglich wichtigen Aufsatz von C. Schmitt, in dem dieser 1942 die Aufgaben des „säkularisierten“ Staates, in indirekter Kritik an der faschistischen Staatsauffassung, dahingehend bestimmt, den „Bürgerkrieg“ aktiv zu neutralisieren (also ihm nicht destruktiv, in statischer Selbstbehauptung zu begegnen): „Damals trat zum ersten Male (in

⁷⁰ Siehe das Einleitungskapital in 40 (a).

⁷¹ „Die Realrepugnanz (N. Hartmann, Der Aufbau der realen Welt, 1940, 32. Kapitel) ist kein logischer Widerspruch, sondern ein Aufeinanderstoßen entgegengerichteter Tendenzen oder Determinationen, das im realen Konflikt besteht“, 40 (c), 426; m. a. W. wird die Realrepugnanz als ein Zustand definiert, bei dem „im menschlichen Geist verschiedene Instanzen am Werke sind“, ebd., 427; es handelt sich also um ein geisteswissenschaftliches Anti-Dialektik-Programm.

⁷² 103, 118.

⁷³ 103, 33 ff. und 66.

⁷⁴ 110, 129; ausführlich zur Notwendigkeit von „Klassenherrschaft“ und „Imperialismus“ für die Entwicklung „großer Verhältnisse“ und „großer“ Kultur siehe 116, 7 ff. Zur unmittelbaren Nähe dieser Position zu Nietzsches Unterscheidung von freier Kaste – unfreier Kaste als notwendige Voraussetzung der Kulturentwicklung siehe Oduv 301, 92; wesentlich ist jedoch gegenüber Nietzsche die „positive“, „nicht-diskriminierende“ Verwendung des Klassenbegriffs durch Gehlen. Insgesamt unterschätzt wohl Oduv bei aller Bedeutung von Nietzsche für die bürgerliche Philosophie des 20. Jahrhunderts die Modifikationen entsprechend den veränderten Bedingungen der allgemeinen Krise des Kapitalismus.

den konfessionellen Bürgerkriegen in Frankreich, WR) der Staat als Neutralisationsebene gesellschaftlicher Konflikte in Erscheinung, ein bedeutendes Verhältnis, [125] denn er nährt seine rationale Größe dann von der virtuellen Dynamik der Spannungen, die er zu sich heraufzieht und in sich ausgleicht, er *transformiert revolutionäre Energien in sein eigenes Potential hinein*. Das hatten zuerst die Römer dargetan, denn man kann aus der frühen Geschichte dieses Modellstaates bei Livius ablesen, wie die periodischen *Waffenstillstände zwischen Patriziern und Plebejern* sich jeweils in der *Erfindung neuer staatsrechtlicher Einrichtungen* niederschlugen, die für eine Weile den chronischen Kampf zum Einstand brachten, so daß jeweils *neue Ämter als Spannungskompromisse in institutioneller Umformung* entstanden: Die Zehnmänner, die Volkstribunen, die Militärtribunen mit konsularischer Gewalt“.⁷⁵ Die neuen Institutionen sollen die Konflikte zwischen den gesellschaftlichen Klassen weder frontal unterdrücken – wie es der Faschismus machte – noch sollen sie in ihrem Wesen als grundsätzliche Konflikte anerkannt werden – wie es der Marxismus/Sozialismus macht –; vielmehr sollen aus der gesellschaftlichen Auseinandersetzung heraus *neue* Institutionen geschaffen werden, aber durch die *bisherige* politische Führung.

Das historische Beispiel aus der Vorgeschichte der Bundesrepublik ist für Gehlen die *Mitbestimmung*; im Sinne der Kritik „aller neuen Revolutionen“ wird vom Kapital der revolutionär gestimmten Arbeiterschaft integrativ mit der Schaffung neuer staatsnaher Institutionen begegnet. „Für diesen wichtigen Vorgang bezeichnend ist die Formel von der Mitbestimmung ... Der geistige Vater ist Dr. Heinrich Dinkelbach, der von den Briten in ihrer Zone Ende 1946 zum Leiter der Treuhandverwaltung Eisen und Stahl bestellt worden war. Er führte über die Kernstücke der späteren Gesetzgebung, nämlich über den Arbeitsdirektor im Vorstand und die paritätische Vertretung im Aufsichtsrat, Besprechungen mit Hans Böckler. Die von diesem geleiteten Gewerkschaften forderten zu jener Zeit die Sozialisierung von Eisen, Stahl und Bergbau. Sie waren von dem Vorschlag überrascht, überlegten sich die Neuerung ... Seit Mitte 1950 wurde die Mitbestimmung unabdingbare Forderung des Deutschen Gewerkschaftsbundes“.⁷⁶ Dies ist zwar keine angemessene Beschreibung der Entstehung der gewerkschaftlichen Forderung der Mitbestimmung, da hier die Aktivität der Kapitaleseite und der Besatzungsbehörden als die praktisch ausschlaggebende dargestellt wird⁷⁷, aber es ist eine gute historische Illustration für Gehlens Theorie der „Institutionen“ und der „Gegenseitigkeit“.⁷⁸ [126]

5. Verwissenschaftlichung und Irrationalisierung

Schon am rituell-darstellenden und institutionenerzeugenden Verhalten in der archaischen Gesellschaft stellt Gehlen das Ineinander von hochentwickelter Rationalität und gleichzeitig imaginär-fiktivem Denken bewundernd dar, etwa am Beispiel der hochkomplizierten, nach mathematischen Regeln gebildeten Systeme der Verwandtschaftszurechnung.⁷⁹ Analog behauptet er für die Industriegesellschaft, „daß der Fortschritt der Technik und der Naturwissenschaft die Religion komplementär verstärkt“⁸⁰ und daß das moderne „Abstraktwerden der Künste und Wissenschaften ... umgekehrt die Stabilisierung der Religion auf dem eigentlichen Bereiche der Weltanschauung“ bedeute.⁸¹ Die Menschen der Industriegesellschaft ver-

⁷⁵ 105, 106 f., Unt. Vf. Gehlen bezieht sich auf den Aufsatz von Schmitt 174; die Titelzitation durch Gehlen ist nicht ganz korrekt.

⁷⁶ 83, 256 f.

⁷⁷ Vgl. dagegen Mitbestimmung 299.

⁷⁸ Eine Kritik an Gehlen mithilfe eines abstrakten Institutionenbegriffs, wonach „Institutionalismus“ an sich schon eine konterrevolutionäre Strategie beinhalte, wird Gehlens sozialhistorischer Bestimmtheit und immanenter Widersprüchlichkeit nicht gerecht – und unterschätzt auf der anderen Seite die Möglichkeit und Notwendigkeit emanzipierender Institutionen, so Kuhn 238.

⁷⁹ 114, 201.

⁸⁰ 114, 212.

⁸¹ 103, 27 f.

halten sich deshalb laut Gehlen in den Institutionen einerseits „automatisch“ und „rational“, andererseits zugleich „imaginär“ und „fiktiv“.

Religion und Metaphysik waren schon in Gehlens frühen Schriften zu Beginn der 30er Jahre Fiktionen im positiven, „lebensdienlichen“ Sinne. „Gewohnheit“ war für Gehlen schon von Anfang an reflexionslos gewordener „Automatismus“⁸². In „Der Mensch“ war Technik und Wissenschaft Ergebnis der Entlastung von Organmängeln, die aber gleichzeitig und notwendigerweise ebenfalls zu den irrationalen Gewißheiten der obersten Führungssysteme führte. Neu ist nach 1945 die „archaische“ Konkretisierung des Irrationalen und die gleichzeitige Einarbeitung der modernsten wissenschaftlich-technischen Entwicklungen, die sich in der Tat insbesondere in der industriellen Produktion und staatlichen Verwaltung, im Gefolge der im zweiten Weltkrieg beschleunigten wissenschaftlich-technischen Revolution durchzusetzen begannen.⁸³

In unmittelbarer Anknüpfung an massenhafte Erscheinungen der Entfremdung der Lohnarbeit und in unmittelbarer Projektion des archaischen Handlungsmodells heißt es etwa, und es ist nicht zu leugnen, daß Gehlen durchaus packende Formulierungen finden kann: „Schon Sorel hatte bemerkt, daß die Entfremdung vom Alltag die Fähigkeit aufs höchste ausbildet, in einer *imaginären Welt* zu leben. Wir wollen unter ‚Alltag‘ die Beanspruchung durch *vielfältig wechselnde Situationen* verstehen, die zum größten Teil *bekannt und voraussehbar*, aber mit *unvorhersehbaren und überraschenden* durchsetzt sind. Dann haben sowohl die magisch *ritualistischen* Kulturen als auch die *industrielle* die gemeinsame Eigenschaft, den Menschen vom *Alltag abzuschalten*. Zwischen dem frühen Primitivismus, der den zähen Bewuchs *phantastischer Deutungen und Rituale* über die Erfahrungswelt [127] spinnt, und dem späten, zu dem man durch einen übermäßig engen und monotonen Erfahrungssektor verurteilt wird, besteht wenig Unterschied unter dem Gesichtspunkt der *Weltfremdheit*. Im einen Fall umstellen *Mythen* den Horizont, im anderen *Zeitungen*“.⁸⁴ Hier zeigt sich, daß die von Gehlen selbst oft zitierte und von vielen seiner Interpreten unkritisch wiederholte Formel, der Mensch sei ein „Kulturwesen“ (gegen welche Formel gewiß nichts einzuwenden ist), die Spezifik der Gehlenschen Auffassung nicht erfaßt; denn *Kultur heißt für Gehlen fiktives und imaginäres Verhalten*, denn nur Fiktion und imaginäre Beziehungstiftung sollen angesichts der „unverstehbaren“ Gefahren in der archaischen Gesellschaft und ebenso in der Industriegesellschaft das Überleben sichern. Gehlen knüpft damit nicht nur an realen Erscheinungen im modernen Kapitalismus an und nimmt damit die konkreten Lebensbedingungen der Bevölkerungsmehrheit auf seine Weise „ernster“, sondern er nimmt auf seine Weise für diesen Zweck auch die gegnerische Ideologie, den Marxismus „ernster“: Er macht sich den im Marxismus analysierten Prozeß der Fetischisierung (der unter entfremdeten Lebensbedingungen dominierende Lernmechanismus: gelingt es dem Individuum nicht, den Gegenstand der Irritation in adäquate Kognitionen einzubinden, dann bleibt der durch den Gegenstand ausgelöste Widerspruch im Individuum selbst erhalten und wird unlösbar; die Angst dominiert, der Widerspruch wird illusionär zu überwinden gesucht)⁸⁵ als Erklärungsmuster zunutze, aber für das genau entgegengesetzte Ziel: Die Fetischisierung wird zum notwendigen und „richtigen“ Verhalten erklärt.

Ohne die Auffassungen Gehlens in ihrer Repräsentativität für die herrschende Ideologie der Bundesrepublik ungebührlich zu verallgemeinern, so kann doch anhand der hier vorliegenden Ergebnisse gefolgert werden, daß Analysen der Industriegesellschaftstheorie, die den ursächlichen (wenn auch sicher nicht immer so scharf wie hier bei Gehlen ausgeprägten) *Zusammenhang des Technik-Fetischismus mit proreligiösen Thesen* nicht herausarbeiten, nicht bis zum Wesen der Sache durchgedrungen sind.

⁸² Vgl. Kap. I. 1.

⁸³ Vgl. Projektgruppe 305, 159 ff.

⁸⁴ 50, 9, Unt. Vf.

⁸⁵ Holzkamp 392, 233 ff.

Mit seiner neuen Religionsauffassung konkretisiert Gehlen aber auch seine seit den 30er Jahren weiterverfolgte Kritik an den rationalen Elementen der klassischen bürgerlichen Philosophie und ihrer Religionstheorie: die „komplementäre Verstärkung“ der Religion durch Wissenschaft und Technik sei nämlich „im Unterschied zu allen Erwartungen der Aufklärung“ eingetreten⁸⁶; die Aufklärung ebenso wie die „Neuhumanisten und liberalen Kirchenanhänger“ hätten zur ihrer „großen Überraschung“ feststellen müssen, daß die „Abschaffung [128] Gottes eine wahrnehmbare Lücke hinterließ“. ⁸⁷ Gehlen verschleierte mit dieser Kritik klassischer Religionsauffassung einen wesentlichen Zusammenhang: Er war es ja vor allem selbst gewesen, der im Anschluß an die Fichtesche Wissenschaftslehre solche Prognosen vom Absterben der Religion gemacht hatte, und zwar in Übereinstimmung mit der nationalsozialistischen Ideologie. In der neuen Wertschätzung der Kirche einerseits und der „natürlichen“ Religion andererseits wird folglich nicht nur die Kritik am klassischen Idealismus fortgeführt, sondern auch selbstkritisch die Lehre aus dem philosophisch-politischen Desaster des Faschismus gezogen: Einerseits wird die Institution Kirche aufgewertet, andererseits wird aber inhaltlich nicht das mit ihnen doch eigentlich verbundene Christentum aufgewertet, sondern – und dies ist nun keine Kritik, sondern eher eine Fortführung der ehemaligen faschistischen und faschismusnahen Auffassungen von der völkisch-natürlichen Religiosität – die „natürliche“ Religion. Eine analoge Funktions- und Inhaltsbestimmung von Kirche und Religion, ebenfalls in Auswertung der „Lehren“ aus dem Faschismus und von praktisch identischer Ausgangsposition kommend wie Gehlen, gibt im Zusammenhang der kapitalistischen Herrschaftssicherung der Bundesrepublik C. Schmitt.⁸⁸

Die Überlebtheit der bürgerlichen Ideologie zeigt sich in diesem Prozeß in eindrücklicher Weise; in der herrschenden Klasse, dies gilt auch für Gehlen, fällt, wie Heise ausführlich dargestellt hat, die faktische Gleichgültigkeit in Weltanschauungsfragen – was den Inhalt betrifft – zusammen mit einem rein herrschaftstechnisch orientierten „Praktizismus“ und „Instrumentalismus“, innerhalb dessen die Widersprüche und die damit einhergehende Labilität unausweichlich zunehmen.⁸⁹ Dieser Sachverhalt nötigt allerdings dazu, die andere These Heises von der Klerikalisierung der herrschenden Ideologie in der Bundesrepublik nach 1945⁹⁰ zu relativieren. Der Klerikalismus der staatlich aufgewerteten und funktionalisierten *Institution* Kirche verbindet sich, unter der christlich-rituellen Oberfläche, mit der weiteren Aushöhlung der biblisch-evangelischen Substanz und mit ihrer Ersetzung durch eine verkappte „natürliche“ Religiosität, die zugleich zunehmend praktizistisch-lebensdienlichen Charakter annimmt („wenn man an Gott glaubt, kann man ruhiger leben“).

Das Lob der Religion und der Institution Kirche ist bei Gehlen historisch bestimmter als mancher Gehlen-Kritiker in seiner „Kritik der Institutionentheorie“ glauben macht: Es ist das Lob der *katholischen* Kirche und Religion und die Kritik der protestantischen. Die katholische Ritualität hatte schon seinem Krisenüberwindungs-Schema in [129] „Theorie der Willensfreiheit“ 1933 zum Vorbild gedient. Insbesondere in „Moral und Hypermoral“ attackiert er die protestantische Kirche wegen des von ihr angeblich geförderten, die Staatsautorität bedrohenden Subjektivismus. Von den Kritikpunkten Gehlens aus wird allerdings deutlich, daß die von der EKD aufgegriffenen *inhaltlichen* Probleme (Ostpolitik, Eigentumsfragen)⁹¹ die entscheidenden sind.

⁸⁶ 114, 212.

⁸⁷ 105, 132.

⁸⁸ Schmitt 177 als Rückbezug auf 170.

⁸⁹ Heise 390, 335.

⁹⁰ Ebd., 333 ff.

⁹¹ 105, 138; dort heißt es: „Die evangelischen Enzykliken über Eigentum und Ostfragen trugen dann der veränderten Weltlage Rechnung, die erhebliche Fortschritte des Kommunismus zeigte“.

Bei näherem Hinsehen wird auch in Bezug auf Verwissenschaftlichung die allgemeine anthropologische Formel (Gleichzeitigkeit von wissenschaftlichem und irrationalen Verhalten in der menschlichen Konstitution) sozial aufgesprengt. Es werden nämlich auch Wissenschaft einerseits und Ritualität andererseits sozial *unterschiedlich* zugeordnet; so heißt es, „daß es niemals schwerer gewesen sein mag, sich ein gediegenes Wissen über die großen Verhältnisse anzueignen, als heute. Denn ‚Wissen‘ kann nur als Bestandteil *zielbewußten* und *kontrollierten* Handelns definiert werden. Ein solches aber sich über die Zusammenhänge der gegenwärtigen sozialen, politischen und ökonomischen Welt anzueignen, ist ... wahrscheinlich *nur denen möglich*, die die Chance der *Initiative* haben, um die Tatsachen auch da, wo sie noch dunkel sind, reagieren und antworten zu lassen – *also sehr wenigen Menschen*. Die anderen können gar nicht ‚die Höhen des Wissens ersteigen‘, werden aber andererseits durch irgendwelche drastische Konsequenzen der Verhältnisse, die sich bis in ihr Haus hinein abwickeln, zur *Reaktion* auf das Ganze derselben *veranlaßt*. Dieses Verhalten kann nicht anders als *assoziativ* und *affektmäßig* ausfallen, also *primitiv*. Sieht man sich die *beschränkten Formeln* an, mit denen sich die Menschen die großartig komplizierten historischen Kettenreaktionen klarzumachen suchen, die jetzt *über sie hinweg ablaufen*, so machen diese Formeln in der Tat den Eindruck stereotyper *Rituale*“.⁹² Die in der anthropologischen Verallgemeinerung entwickelte *Ritualität* des Verhaltens ist also soziologisch einseitig und eindeutig der *Mehrheit*, das davon qualitativ unterschiedene wissenschaftliche Wissen dagegen der *Minderheit* zugeordnet; die Mehrheit verhält sich assoziativ, imaginär, primitiv, archaisch und reaktiv, die Minderheit initiativ, zielbewußt, auf Wissen abzielend und befaßt sich gestaltend mit den „großen Verhältnissen“ – die Mehrheit begegnet den „großen Verhältnissen“ dagegen imaginär, emotional und imitatorisch-rituell.

Es ist nicht zu leugnen, daß Gehlens neue Konzeption einige Phänomene im Kapitalismus, etwa die Techniken der Einwirkung auf das Unbewußte, die Möglichkeiten ideologischer Beeinflussung durch die Massenmedien und neuere Erscheinungen der Entfremdung unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Revolution philoso-[130]phisch besser verallgemeinert als eine Vielzahl bürgerlicher Wissenschaftler. Allzu viele Kritiker Gehlens sind auf diese qualitativen Unterschiede innerhalb idealistisch-bürgerlichen Philosophierens hereingefallen und haben damit selbst, zumindest partiell, einige der Gehlenschen anthropologischen Thesen über die Entfremdung im Kapitalismus übernommen.⁹³ Aber auch die Schwächen einer Kritik mit materialistischem Selbstverständnis werden klar, wenn wie folgt gegen Gehlen argumentiert wird: Der Überbau der Gesellschaft sei nicht wie bei der Herleitung der Institutionen anthropologisch erklärbar, sondern er sei das durch das materielle gesellschaftliche Sein erzeugte gesellschaftliche Bewußtsein, und in den Institutionen drückten sich die *bewußt* eingegangenen menschlichen Beziehungen aus.⁹⁴ Nein: auch unbewußt eingegangene Beziehungen drücken sich in den Institutionen aus. Auch im Sozialismus sind die Anteile von Unbewußtheit, Unreflektiertheit, Gewohnheit, Ritualität usw. im gesellschaftlichen Verhalten nicht ausgelöscht. Die entscheidenden und unterscheidenden Fragen gegenüber einem idealistischen Ansatz wie etwa Gehlens beginnen erst dort, wo die *Inhalte* des Unbewußten und ihre Dialektik zum Bewußtsein (etwa im gewiß komplizierten und langdauernden Aufhebungsprozeß des Religiösen, der bei manchen Marxisten unterschätzt wurde) zum Gegenstand werden.

6. Ethisierung und Verantwortungslosigkeit

Das dritte Hauptwerk Gehlens nach „Der Mensch“ und „Urmensch und Spätkultur“, nämlich „Moral und Hypermoral“, schließt die relativ neue Ausprägung seiner Anthropologie ab, die

⁹² 50, 11, Unt. Vf.

⁹³ Siehe Kap. IV. 2.

⁹⁴ Löther 246, 748.

er mit der Kritik „aller neuen Revolutionen“ begonnen hat: die Entwicklung einer systematischen Ethik. Einigen grundsätzlichen Zusammenhängen der neuen pluralistischen Anthropologie wurde bereits nachgegangen: Die in die anthropologische Konstruktion verlegte „Pluralität“ bzw. gleichzeitige Wirksamkeit heterogener Motivelemente erweist sich als anthropologische Verallgemeinerung von eigentlich *sozialen* Unterschieden zwischen verschiedenen Klassen einer Gesellschaft.

Ein immanenter Widerspruch ergibt sich aber schon im Hinblick auf die Entstehungsbedingungen, die nach Gehlen die „Hypermoral“ zum Auswuchs der Moral werden lassen: In historischer Modellsituation ist es der definitive Niedergang der athenischen Herrschaft, in zeitgeschichtlicher Aktualisierung ist es die definitive Niederlage des Faschismus, die zur Ausbreitung „kosmopolitischer“, „universalisti-[131]scher“ und „demokratischer“ Gleichheitsmoral führe.⁹⁵ Nimmt man diese neue Bedingungskonstruktion Gehlens einmal beim Wort, dann erklärt er Geschichte als konstitutiv für Ethik; andererseits aber verstärkt er im anthropologischen Modell gleichzeitig die entscheidende Rolle des instinkt- und leibnahen, unbewußten und institutionell erstarrten Verhaltens für die Ethik. Damit gerät die Ethik in einen Widerspruch, der nicht lösbar ist. *Es wird eine Entscheidungsfreiheit vorausgesetzt, die zugleich konstitutionsmäßig ausgeschlossen wird.*⁹⁶ Die Definition der Ethik als Handeln entsprechend dem anthropologisch Vorgegebenen steht allerdings nicht, wie Samson meint⁹⁷, im Widerspruch zur vorherigen Anthropologie Gehlens, sondern ist nur die Modifikation eines älteren Schemas: Ethik ist für ihn schon seit „Wirklicher und unwirklicher Geist“ das aktive Akzeptieren des sowieso schon „Gegebenen“, freilich war es 1931 und 1933 noch ganz in der „Situation“ bzw. im „Führer“ vermittelt; der Unterschied der neuen Ethik dazu ist nur, daß das „Vorgegebene“ nun in den Institutionen der Industriegesellschaft gesehen wird.

Gehlen entwickelt seine neue Ethik in intensivierter Kritik am Marxismus und an der nach der Niederlage des Faschismus erstarkten Arbeiterbewegung. Der erste Entwurf des dann endgültig zu „Moral und Hypermoral“ hinführenden Ansatzes hatte die ausdrückliche „Widerlegung“ der Klassentheorie der Gesellschaft zum Hauptgegenstand.⁹⁸ In „Moral und Hypermoral“, wie in einer Vielzahl von Schriften Gehlens in den 60er Jahren, sind „die Intellektuellen“ der Hauptangriffspunkt, weil sie, wie die Kyniker und Stoiker in Griechenland, mit der Propagierung des Eudaimonismus und Humanitarismus in Wirklichkeit die Revolution der „Unterklassen“ vorantreiben würden⁹⁹; Habermas geht deshalb am Kern der Gehlenschen Ethik vorbei, wenn er sie vorrangig als Kritik an „den Intellektuellen“ statt als Kritik an einer materialistischen Ethik und an der sozialen Revolution kritisiert.¹⁰⁰ *Ethik wird für Gehlen eine Alternativtheorie zur Klassentheorie der Gesellschaft.*

Ein inhaltlicher Schwerpunkt der Ethik ist das von Gehlen konstatierte Vordringen des Friedens-Gedankens als Gestaltungsprinzip der Weltpolitik und der damit einhergehende Verfall der am Krieg orientierten Moral. Der Kellog-Pakt der US-Regierung wird dafür ebenso als Indiz herangezogen wie die Diskriminierung des „großen“, „klassischen“ Krieges durch den Guerillakrieg und wie die Friedenspolitik der Sowjetunion.¹⁰¹ In diesem „Verfallsprozeß“ militaristischer Ethik wird für Gehlen die Erkenntnis dessen gefördert, was er mit seiner anthropologischen Konstruktion des innermenschlichen Pluralismus [132] verschleiern will: die Existenz innergesellschaftlicher, nicht mehr mit ritualistischen Institutionen lösbarer Konflikte.

⁹⁵ 105, Kap. 1, 2, 6 und 8.

⁹⁶ Siehe auch Samson 263, 216 f.

⁹⁷ Ebd., 218 f.

⁹⁸ 115, 127 ff.

⁹⁹ 105, 34.

¹⁰⁰ Habermas 213.

¹⁰¹ 105, 92 f.; auch hier decken sich die Auffassungen weitgehend mit denen C. Schmitts, vgl. Schmitt 172; 173; 176.

Gehlen versteht seine Moral in Anlehnung an die „archaische“ Situation des Kampfes um die Vorherrschaft über ein Territorium. „Der Stamm ist die Quelle und die Grenze der politischen Verpflichtungen, jenseits des Stammes beginnt das Ausland ... insofern, als der Begriff der allgemeinen Menschenpflicht nicht existiert und es eine Moral außerhalb des Stammes nicht gibt, ist von vornherein jeder Stammesfremde Feind“. „Als ich mit meinen Leuten von Hunger geplagt war, erzählte ein alter Beduine, da bescherte mir Gott einen Mann, der allein mit seinem Weibe und seiner Kamelherde des Weges zog; ich schlug ihn tot und nahm mir die Kamele und das Weib“.¹⁰² Auf die Moderne übertragen heißt es analog – und hier zieht Gehlen einen Ausspruch des Imperialisten Cecil Rhodes als Beleg heran –: „Das Empire, das habe ich stets gesagt, ist eine Magenfrage, und wenn Sie den Bürgerkrieg nicht wollen, müssen Sie Imperialist werden“.¹⁰³ Die von Gehlen als definitiv verstandene *Niederlage des Faschismus hat in Europa die Voraussetzungen für eine solche imperialistische Moral eingeschränkt* und eine Moral, aber vor allem auch eine reale *Politik* des Friedens befördert: Das ist der inhaltliche Springpunkt.

In der kritischen Beschäftigung mit Gehlens Ethik wird deren historische Bestimmtheit zu- meist übersehen, auch von Habermas, der mit seiner Gehlen kritisch entgegengestellten Ethik der „Gegenseitigkeit“, der Toleranz und der kommunikativ-vernünftigen Sittlichkeit weder die Inhaltlichkeit der Gehlenschen Ethik überhaupt analytisch erfassen noch eine grundsätzli- che Alternative entwickeln kann¹⁰⁴; vielmehr bewegt Habermas sich mit den formalen Krite- rien der „Gegenseitigkeit“ usw. auf der von Gehlen vorgegebenen Ebene, auch wenn seine politische Absicht eine andere ist. Ethik ist ohne die politisch-historische Konkretheit, die sich heute in den epochalen Begriffen des Friedens, der Demokratie, der Völkerverständi- gung und des Sozialismus niederschlägt, nicht definierbar – Gehlen weiß es, er geht von ih- nen aus und läßt sie im anthropologisch-inhaltslosen Formalismus verschwinden.

Seine neue Ethik ist im kapitalistischen Sinne, so kann Gehlen zu Recht für sich in Anspruch nehmen, ein Fortschritt. Die vielen Parallelen, die sich zwischen Nietzsches und Gehlens Ethik herstellen lassen – Pluralismus der Ethik, Instinktbezogenheit, Differenzierung von Herren- und Sklavenmoral, Intellektuelle als Propagandisten der Sklaven-, Herdentier-, Glücks- und Gleichheitsmoral, Moralphypertrophie – werden in ihrem Wesen allerdings nicht erfaßt, wenn sie *nur* als [133] Parallele beschrieben werden¹⁰⁵; entscheidend ist die Trans- formation in eine Ethik der „Industriegesellschaft“ des Nach-Faschismus aus dem Blickpunkt der Aufrechterhaltung kapitalistischer Verhältnisse.

Gehlens Philosophie findet in der Ethik ihr Ende: einmal als zeitlich letzte Fassung der An- thropologie¹⁰⁶, aber auch in dem zweiten Sinne, daß sie „in ihrem philosophischen und wis- senschaftlichen Niveau hinter seinen früheren Schriften“ zurückbleibt.¹⁰⁷ Über das methodo- logisch tragende Prinzip, nämlich die Entgegensetzung von Moral als natürlicher Moral und von Hypermoral als überzogener Moral sowie über die These von der Entstehung der plurali- stischen Ethik aus vier Quellen hat es, bei aller umfangreichen, unmittelbar politisch moti- vierten Resonanz¹⁰⁸, keine ernsthafte philosophische Auseinandersetzung gegeben, die auch nur von Ferne der Auseinandersetzung um „Der Mensch“ oder auch noch um „Urmensch und Spätkultur“ vergleichbar wäre.

¹⁰² 105, 88.

¹⁰³ 105, 108.

¹⁰⁴ Habermas 213.

¹⁰⁵ Siehe die ausführliche Parallelisierung bei Samson 263, 221 f.; Samson urteilt, daß „man bei Nietzsche fast alle Hauptthesen dieses Buches“ (Moral und Hypermoral, WR) findet, ebd., 221.

¹⁰⁶ Sein Ethik-Buch wurde von Gehlen selbst als „Der Mensch III“ aufgefaßt, Hagemann-White 216, 27.

¹⁰⁷ Samson 263, 225; im gleichen Sinne Rehberg 257, 395.

¹⁰⁸ Augstein 196; Habermas 213; Harich 219.

7. Die Auflösung der philosophischen Anthropologie in die einzelwissenschaftliche Empirie

Daß die Philosophie wissenschaftlich werden müsse und daß die Kriterien der Wissenschaftlichkeit aus den modernen Naturwissenschaften kommen müssen, war für Gehlen seit Ende der 20er Jahre unabweisbar; daß aber um jeden Preis der Materialismus vermieden werden sollte und deshalb das explizite Bündnis mit dem „alten Feinde“ des Materialismus, dem Idealismus, gesucht wurde, war für Gehlen ebenso unabweisbar; der mythologisierende Biologismus als erneuerte, „zurückversetzte Metaphysik“ war das Ergebnis. Insofern war der „epistemologische Neurosezustand“¹⁰⁹ der Anthropologie und ihre Tendenz zur Auflösung in die empirische Wissenschaft grundsätzlich schon zu dem Zeitpunkt gegeben, als Gehlen sich noch als Philosoph und seine neu entwickelte Anthropologie als Philosophie verstand.

Gerade durch die Einbeziehung der Soziologie, Ethnologie und Psychologie in die Anthropologie nach 1945 hält Gehlen den beschriebenen Zustand weiter offen und treibt ihn in Richtung zur einzelwissenschaftlich-empiristischen Auflösung der Philosophie weiter. Auf der einen Seite betont er gerade die durch die empirisch arbeitenden Wissenschaften ins Unabsehbare angewachsenen Massen des „Tatsachenwissens“¹¹⁰; andererseits betont er zugleich, daß dabei weder „eine metaphysische Wirklichkeit noch die Möglichkeit einer Metaphysik“ in Zweifel gezogen werden dürften.¹¹¹ Gegenüber seinem Ansatz [134] aus der „anthropologischen Wende“ kommentiert er später selbst: „Den ‚Pragmatismus‘ der Gesamtauffassung, der aus diesem Aufsatz (Gehlen bezieht sich auf „Vom Wesen der Erfahrung“ von 1936, WR) spricht, vertritt der Verfasser auch heute noch, nicht aber mehr die Vorstellung, die wissenschaftliche oder vorwissenschaftliche Erfahrung müsse zu einem abgeschlossenen, durchgegliederten System führen.“¹¹² Die „empirische Suche“ in den „Ereignismassen verschiedener Gebiete“ wie Geschichte, Ethnologie, Psychologie, Verhaltensforschung usw. könne nur als „unsystematisches Aufsammeln“ vor sich gehen; dies führe zwar zur Rückführung der Phänomene auf „Letzt-Elemente“, doch seien sie dies nicht im metaphysischen Sinn, sondern immer nur vorläufig und immer als offene Thesen, die veränderbar seien und deren Zahl nicht feststehe.¹¹³

Es wurde gegen Gehlen zu Recht eingewandt, daß dies „keine Erfahrungswissenschaft im strengen Sinne“, sondern „phänomenologische Beschreibung“ sei.¹¹⁴ Die Gehlensche Erkenntnistheorie bezeichnet Adorno zutreffend als „Nominalismus“.¹¹⁵ Liebrucks spitzt die Kritik dahingehend zu, daß er Gehlens Philosophie die Begrifflichkeit im eigentlichen Sinne abspricht und dagegen als phänomenologische Sprache in „Bildern“ bezeichnet.¹¹⁶ In diesen Kritiken wird aber nicht genügend erkannt, daß die „offengelassene“ Metaphysik der Grund für Phänomenologie, Nominalismus und Bildersprache ist, und daß die flexiblen „Letzt-Elemente“ und die „offenen“ Begriffssysteme die nervös-spekulativen Abbildungen einer immer starrer werdenden Kapitalismusverteidigung sind; so etwa wird die verstärkte Empirisierung konterkariert durch eine Intensivierung der spekulativ-bildhaften „Wesensschau“, etwa am Beispiel der „archaischen Gesellschaft“ und der „Industriegesellschaft.“

In der Konsequenz dieser Entwicklung ist es nicht verwunderlich, wenn die philosophische Anthropologie schließlich nicht mehr als Philosophie aufgefaßt wird, sondern ganz in die Einzelwissenschaften aufgeht; Gehlen behauptet nach 1950 mit zunehmender Intensität von

¹⁰⁹ Sève 406, 40 ff.

¹¹⁰ 40 (c), 10.

¹¹¹ 53 in 83, 143 f.

¹¹² 115, 43 Anm.

¹¹³ 99, 16.

¹¹⁴ Samson 264, 233.

¹¹⁵ Adorno in Kuhn/Wiedemann 150, 332.

¹¹⁶ Ebd., 330; von hier aus hätte auch eine Kritik der Gehlenschen Ästhetik anzusetzen, vgl. 74.

sich, er sei „nicht mehr Philosoph“¹¹⁷ – eine Position, die er schließlich auch institutionell vollzogen hat, indem er in der Bundesrepublik dann nicht mehr Lehrstühle für Philosophie, sondern für Soziologie einnahm.¹¹⁸ Freilich ist diese Konsequenz nicht bruchlos vollzogen worden, denn einerseits war der die Einzelwissenschaften übersteigende restphilosophische Charakter der betriebenen Anthropologie nicht zu leugnen, andererseits fungierte die Soziologie mehr als die anderen Einzelwissenschaften als Philosophie-Ersatz.¹¹⁹

Die Konsequenz der historisch-psychologisch-soziologischen Em-[135]risierung im beschriebenen Sinne ist schließlich das Verschwinden des historischen, psychologischen und sozialen Gegenstandes selbst. Gehlen kommt zu dem Punkt, an dem er zugestehen muß, daß wissenschaftlich nicht über das Individuum, die Geschichte und die Gesellschaft gesprochen werden könne, da es diese Gegenstände wissenschaftlich gesehen nicht gebe; es gebe vielmehr nur ihre Ideologien oder „sozialen Leitbilder“, statt Individuum also z. B. nur den „Individualismus“, statt Geschichte z. B. nur den „Historismus“ oder den „Fortschrittsglauben“ usw.¹²⁰ Wie schon von Pareto vorexerziert, richtet sich also die Empirie nur auf die „ideologischen“ Produkte (Literatur, Mythen, Religionen, Sitten, Gewohnheiten, Leitbilder), wobei zudem die Voraussetzung gilt, daß alle diese Produkte nur fiktiv-imaginären Inhalt haben.¹²¹ *Der empirische Pragmatismus, der streng im Gegebenen und in der Erfahrung bleiben will, ist damit vollständig zur „Ideologie“-Kritik degeneriert. Die dem Anspruch nach völlig empirisch gewordene Anthropologie Gehlens kann schließlich über die Individuen, ihre Psyche, die Gesellschaft und die Geschichte nichts mehr aussagen.*

Zu Recht kritisiert Gehlen den „naive(n) Anspruch, ‚sämtliche‘ Kategorien erhoben, also den Menschen ausdefiniert zu haben“, weil sich das mit einer „empirischen Philosophie“ nicht vertrage¹²²; und zu Recht verweist Gehlen immer wieder auf die Unabschließbarkeit der Forschungen am Menschen. Allerdings verstellt gerade sein anthropologischer Ansatz der Empirie den realen Gegenstand und setzt ihr grundsätzliche Erkenntnisstränken; denn die Unabgeschlossenheit des menschlichen Wesens und der mit ihm befaßten empirischen Wissenschaften liegt nicht in einer *Konstitution* des Menschen, sondern in den historisch-materiellen *Produkten* seiner Tätigkeit. Wie verschiedentlich im Gang der Untersuchung nachgewiesen, konnte Gehlen seiner Absicht, die anthropologische Konstitution des Menschen zu enthüllen, nicht gerecht werden; er wurde immer wieder auf die mythologisierende Abstraktion des Kapitalismus zurückgeworfen. Nirgends wird deutlicher als hier, daß *die bewußte oder unbewußte Festlegung auf das bürgerliche Subjekt und auf die kapitalistische Gesellschaft als unumgänglich gegebenen Konstanten gerade die wissenschaftlich-empirische Untersuchung und Erkenntnis des menschlichen Wesens verhindert.*

Der schließliche Verzicht auf den vormaligen Versuch, das „Wesen des Menschen auszudefinieren“, führt aus der anthropologistischen Sackgasse nicht hinaus: Gehlen selbst hat die Gefahr des unvermittelten Nebeneinanders verschiedener „Anthropologien“, unter deren [136] Flagge die einzelnen Wissenschaften segeln, aufgezeigt und sich über die Ausprägung dieser Konsequenz beim geisteswissenschaftlich-hermeneutischen Ansatz lustig gemacht.¹²³ Zwei-

¹¹⁷ Gehlen in Kuhn/Wiedemann 150, 330.

¹¹⁸ Nachdem er in Speyer ab 1947 anfänglich die philosophische Abteilung leitete, übernahm er in den 50er Jahren den Lehrstuhl für Soziologie und Psychologie, ab 1961 hatte er bis zu seiner Emeritierung den Lehrstuhl für Soziologie an der TH Aachen inne.

¹¹⁹ Vgl. Bergner/Mocek 384, 44 ff.

¹²⁰ 99, 21.

¹²¹ Vgl. Kap. II. 4.

¹²² 114, 7 f.

¹²³ Gemeint ist das Nebeneinander von Philosophischer Anthropologie, Sozialanthropologie, Kulturanthropologie, Psychologischer Anthropologie und Biologischer Anthropologie, wobei noch speziellere Anthropologien dazukommen können: kybernetische, Religions-Anthropologie usw.; siehe 113.

schen Erkenntnisverzicht, Schrumpfung der Erkenntnisgegenstände der Philosophie, Aufsplitterung der Einheit der philosophisch zu verbindenden Methodologie und dem unvermittelten Nebeneinander „regionaler“ Ontologien, Soziologien und Anthropologien besteht ein ursächlicher Zusammenhang. Die gleiche Konsequenz liegt aber auch Gehlens eigenem Ansatz zugrunde, und er hat sie schließlich selbst nicht vermeiden können.

8. Gehlens politische Betätigung in der Bundesrepublik: Von der nationalsozialistischen Partei zur staatsmonopolistischen Institution

Eine vergleichbare Sicherheit der gesellschaftspolitischen Betätigung und historischen Perspektivbildung wie im Nationalsozialismus hat Gehlen in der Bundesrepublik nicht mehr gefunden. Der unerschütterbare, nachbürgerliche und nachparlamentarische starke Staat war der Staat der Bundesrepublik für Gehlen nicht mehr. Die Verfassung der Bundesrepublik war ihm vom verhaßten Leitbild des liberalistischen Demokratismus geprägt, der den Anschluß an die „große Politik“ im Stile Napoleons, Bismarcks, Cecil Rhodes', Nietzsches oder des Faschismus definitiv verloren hatte. Die von den westlichen Alliierten anfänglich übernommene Sicherung des Kapitalismus attackierte er häufig als „geschichtliche Nullität“ und als „Staatsabwesenheit“ bei „den Deutschen“.¹²⁴ Er polemisierte vehement gegen die Abschaffung der Zensur und gegen die in Artikel 5 des Grundgesetzes proklamierte Freiheit von Presse und Rundfunk.¹²⁵ Er betätigte sich nach 1945 nicht mehr in politischen Organisationen, sondern nur noch in unmittelbar dem Kapital und dem Staat zugeordneten Institutionen; dies manifestiert das Ergebnis des in den vorangegangenen Abschnitten geschilderten Lernprozesses, auch wenn es ambivalent und brüchig ist.

Auch die akademische Laufbahn Gehlens in der Bundesrepublik ist von einer entsprechenden Ambivalenz gekennzeichnet: Einerseits findet er in der von französischen Militärbehörden gegründeten Hochschule für Verwaltungswissenschaften in Speyer¹²⁶ schon ab 1947 ein Betätigungsfeld, das seiner politischen und gesellschaftlichen Position noch näherkommt als seine vorherige akademische Tätigkeit; in dieser [137] unmittelbar auf den neuen kapitalistischen Staat orientierten Eliteschule werden Beamte des höheren Dienstes weitergebildet, die für Gehlen die Verkörperung seiner Anthropologie darstellen. So schrieb er etwa in einem Bewerbungsbrief 1947 nach Speyer: „Ich würde beim Unterricht für Verwaltungsbeamte immer zwei wesentliche Wahrheiten betonen. Das tiefste allgemein menschliche Bedürfnis ist das nach Dauer und Sicherheit, das tragende Bedürfnis aller Ordnungen, der Kultur überhaupt, der Religion, in denen allen der Mensch über sich hinaus lebt. Aber im Menschen liegen auch die Gefährdungen dieser seiner eigenen Ordnungen: der triebhafte Hang zur Überspannung, Übersteigerung, zu rechthaberischer Vergewaltigung zukünftiger Entwicklungen und eine geradezu unwahrscheinliche Plastizität, Verführbarkeit und Korruptibilität“.¹²⁷

Andererseits ist für Gehlen, den in der Bundesrepublik am meisten durch seine Aktivität für den Faschismus diskreditierten bekannten Philosophen, die Akademie Speyer über längere Zeit die einzig mögliche Stätte wissenschaftlicher Betätigung mit gleichzeitiger beamtlicher

¹²⁴ 99, 21.

¹²⁵ 101; 104; 112.

¹²⁶ Siehe Knöpfle 231, 11 ff.; danach wurde im Januar 1947 die „Staatliche Akademie für Verwaltungswissenschaften Speyer“ durch die französischen Besatzungsbehörden errichtet und 1950 durch rheinland-pfälzisches Landesgesetz zur „Hochschule für Verwaltungswissenschaften“ umgewandelt; zur Beteiligung und Finanzhilfe durch US-Behörden, z. B. den CIA, siehe Löther 245, 1006. Mit einer „Hooverspende“ über das „Hilfswerk der Vereinigten Staaten von Amerika“ ist der bald die französische Konzeption überstimmende Einfluß US-amerikanischer Stellen manifest, siehe Verzeichnis Speyer Sommersemester 376, 5.

¹²⁷ Zit. Gehlen 206, 8; zur genannten Auffassung vom Beamten vgl. die Überlegungen zum Berufsbeamtentum in 83, 275 ff.

Anstellung¹²⁸; eine Berufung an eine „normale“ Universität mit ihrem größeren Öffentlichkeitscharakter ist lange unmöglich. Philosophen mit meist geringerem Bekanntheitsgrad, aber vergleichbarem Engagement für den Nationalsozialismus wie etwa H. Freyer, der Propagandist der „konservativen Revolution“, H. Günther, der Geschäftsführer der Deutschen Philosophischen Gesellschaft, wie Ipsen, Forsthoff, Keilhacker, seine mit ihm nach dem „Anschluß“ Österreichs an die dann „reichsdeutsche“ Universität Wien entsandten Kollegen, Schilling, mit Gehlen Verfasser eines Bandes Philosophie in der Reihe Studienführer von Reichsstudentenführung und SS-Ahnenerbe, Wüst, der Herausgeber der Reihe Studienführer und Kurator des SS-Ahnenerbes oder auch wie etwa C. Schmitt und Heidegger: Sie alle werden nur zögernd, sehr viel später oder überhaupt nicht mehr als ordentliche Professoren an eine Universität der Bundesrepublik berufen.¹²⁹ Auch die nächste akademische Station Gehlens, ab 1961 der Lehrstuhl für Soziologie an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen, ist für die von ihm vertretenen Fächer, Soziologie und Psychologie, wissenschaftliche Provinz. Die von Schelsky für Gehlen versuchte Ehrung in Münster zum Ehrendoktor scheitert schließlich am Protest der inzwischen in den 60er Jahren entstandenen demokratischen Studentenbewegung.¹³⁰ Diese relative „Verbannung“ ist sicherlich eine Demütigung für einen Philosophen, der sich einst im Rahmen faschistischer Wissenschaftspolitik erfolgreich auf die „Kant-Lehrkanzel“ in Königsberg hatte berufen lassen.¹³¹

[138] Gehlen ist ein oft engagierter Redner, Publizist, Berater und Wissenschaftsorganisator vor allem der zentralen Unternehmerverbände und politisch mit ihnen verbundener Organisationen, Publikationsorgane und Institutionen; in dieser Intensität und Quantität übertrifft er in den ersten zwei Jahrzehnten der BRD jeden anderen vergleichbaren Philosophen und Soziologen.

In der 1950 gegründeten „Duisburger Universitätsgesellschaft“, einer von der rheinischen Großindustrie gegründeten und finanzierten Wissenschaftsvereinigung, hält Gehlen häufig Vorträge.¹³² Er arbeitet in Beiräten von Wissenschaftsstiftungen einzelner Großkonzerne, z. B. von Siemens.¹³³ Hervorzuheben ist insbesondere seine Tätigkeit in der 1959 von der Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände (BDA) gegründeten Walter-Raymond-Stiftung; sie war als neue Organisationsform zentralisierter ideologischer Auseinandersetzung um die gesellschaftliche Systemfrage aus der Sicht des Kapitals geschaffen worden und löste solche noch dezentralisierten und tastenden Versuche wie die Duisburger Universitätsgesell-

¹²⁸ Die Verbeamtung gestaltete sich für aktive Nationalsozialisten von der Art Gehlens deshalb besonders schwierig, weil sie als Mitglieder der „reichsdeutschen“ Universitäten – im Falle Gehlens Wien – zunächst und logischerweise als Ausländer und damit natürlich nicht als „deutsche“ Beamte betrachtet wurden. Wie der faschistisch am meisten belastete Philosoph unter diesen Umständen dann doch relativ schnell Beamter im Gebiet der späteren Bundesrepublik Deutschland werden konnte, konnte nicht näher aufgeklärt werden; die schwierige Greifbarkeit entsprechender Dokumente steht sicherlich in ursächlicher Beziehung zum Charakter dieser Rehabilitierung. Die „Entnazifizierung“ in Rheinland-Pfalz scheint zudem schleppender, weniger streng und mit mehr Ausnahmen vonstatten gegangen zu sein, siehe Willis 380, 150 ff.

¹²⁹ Vgl. Kürschner 349.

¹³⁰ Rügemer 262.

¹³¹ Kainz 228, 599.

¹³² 65; 71; 82; als maßgebliche Vertreter der rheinischen Großindustrie in der Duisburger Universitätsgesellschaft sind vor allem zu nennen H. Kost, Präsident der Gesellschaft, Generaldirektor des Haniel-Konzerns und Vorsitzender der „Deutschen Kohlenbergbau-Leitung“, und als Mitglieder des Kuratoriums der Gesellschaft Brandi, Kuhnke und O. Henle, Chef des Klöckner-Konzerns, Mitglied des Frankfurter Wirtschaftsrates, der CDU-Bundestagsfraktion und enger Vertrauter von Bundeskanzler Adenauer; zur Rolle von Kost und Henle als politisch aktiven Repräsentanten des Monopolkapitals beim Aufbau eines kapitalistischen Separatstaates siehe Badstübner/Thomas 274, 114, 132, 250 (Kost) und 264, 389 f. (Henle); zur Zusammensetzung und Arbeitsweise der Gremien der Duisburger Universitätsgesellschaft vgl. die Angaben in den genannten Jahresberichten.

¹³³ Bamberg 319, 424.

schaft ab¹³⁴; im personell eng begrenzten wissenschaftlichen Beirat der Walter-Raymond-Stiftung war Gehlen als einziger Philosoph von Anfang an vertreten.¹³⁵ Bei den Kolloquien, den wichtigsten Veranstaltungen der Walter-Raymond-Stiftung, spielte er eine dominierende Rolle wie sonst keiner der beteiligten Wissenschaftler und konkretisierte seine Anthropologie für die tagespolitische Argumentation der Unternehmerbürokratie¹³⁶, so daß ihm schließlich ein Band der Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung als Festschrift gewidmet wurde – eine Auszeichnung, die bis dahin keinem anderen Wissenschaftler widerfahren war.¹³⁷

Vor Jahresversammlungen von Unternehmerverbänden hält Gehlen zahlreiche Reden zur gesellschaftspolitischen Situation; diese Reden werden, allerdings nur zu einem geringen Prozentsatz, von der BDA, von regionalen und sektoralen Unternehmerverbänden veröffentlicht.¹³⁸ Für Spitzenvertreter des Kapitals ist Gehlen zu einer selbstverständlichen Zitier-Autorität geworden.¹³⁹ In der Werkszeitung der BASF AG stellt er seine anthropologischen und soziologischen Thesen in kurzer Form für die Belegschaft dar.¹⁴⁰ Er publiziert in Organen von Verbänden, die in ihrer Führung und Politik den Unternehmerverbänden nahestehen.¹⁴¹ Er schreibt in konservativen und kapitalnahen Tages- und Wochenzeitungen wie Frankfurter Allgemeine Zeitung, Die Welt, Deutsche Zeitung und Wirtschaftszeitung, Handelsblatt.

Das sich hierin äussernde Ideologiebedürfnis im weitverzweigten [139] Netz des Herrschaftsapparates ebenso wie die für eine idealistisch-rationalistische Philosophie mögliche gesellschaftliche Praxisnähe hat die umfangreiche, auch kritische Sekundärliteratur zu Gehlen bisher nicht zur Kenntnis genommen.¹⁴² Es wäre einer ausführlichen Studie wert, die Unterschiede zwischen der im engeren Sinne akademisch-philosophischen Sprache Gehlens, wie sie etwa in den öffentlich publizierten Arbeiten gebraucht wird, und, am anderen Ende, der politisch ziemlich direkten Sprache etwa in den unveröffentlichten Vorträgen vor Unternehmerverbänden genauer zu untersuchen. Hier sagt Gehlen in philosophischer Hinsicht nichts Neues, doch in politischer Hinsicht vieles, was er in den allgemein publizierten Arbeiten nirgends sagt, so etwa die immer wieder vorgebrachte Aufforderung an die Unternehmer, die Dinge politisch nicht mehr so laufen zu lassen, sondern endlich einmal eine Tageszeitung in Millionenaufgabe herauszugeben; sie wäre „unter Anwendung aller massenpsychologisch ausgerichteten Mittel“ zu gestalten und mit der Starthilfe eines „zweistelligen Millionenbetrages“ zu finanzieren.¹⁴³ Die philosophische Differenz, die in den allgemein publizierten Arbeiten Gehlens gegenüber tagespolitischen und auch internen Äußerungen vor Unternehmern und Unternehmerverbänden selbstverständlich vorhanden ist und die eine der Voraussetzungen der Wirksamkeit der Gehlenschen Philosophie auch auf Nichtunternehmer darstellt, schrumpft in solchen Zusammenhängen auf Null. *Das*

¹³⁴ Jahresberichte 341, Stichwort WRS; zur Aufgabenstellung und Arbeitsweise dieser Stiftung siehe Simon 374, 119 ff.; in Vorstand und Kuratorium waren/sind tätig führende Industrielle wie Balke, Broicher, Friedrich, Esser, Rodenstock, Schleyer.

¹³⁵ Vergleichbar intensiv tätig waren als Wissenschaftler O. Ipsen und K. C. Thalheim, allerdings weit weniger konzeptiv als Gehlen.

¹³⁶ 73; 77; 85; 94; 95; 97; 101.

¹³⁷ 205.

¹³⁸ 70; 72; 78; 90; 91; 92; 107; 108; die hier genannten Vorträge stellen nur einen geringfügigen Bruchteil der tatsächlich gehaltenen dar; eine vollständige Übersicht ist nach Auskunft des Betreuers des Gehlen-Archivs, K.-S. Rehberg, durch eine Umfrageaktion bei einigen hundert in Frage kommenden Institutionen und Organisationen in der nächsten Zeit zu erwarten.

¹³⁹ Abs 192.

¹⁴⁰ 52; 55; 61; 68; 69; 87; 88; 98; dabei muß betont werden, daß es sich bei der Zeitschrift der BASF dank der Redaktion durch O. Wolf wohl um die niveauvollste Konzernzeitschrift in der BRD handelte (1978 eingestellt).

¹⁴¹ 59; 64; 67; 75; 76; 79; 84; 86.

¹⁴² Dies betrifft alle im Gang der bisherigen Untersuchung genannte Sekundärliteratur mit Ausnahme von Röhr 259.

¹⁴³ 90; 107.

gleiche Verhältnis wurde schon bei der Untersuchung des Zusammenhangs von nationalsozialistischer Ideologie und Gehlenscher Philosophie herausgearbeitet.

Auch die staatlichen Funktionen und Aufgaben, die Gehlen in der Bundesrepublik wahrgenommen hat, sind durchaus beachtlich. So ist er von 1952 bis 1960 im Oberverwaltungsgericht des Landes Rheinland-Pfalz tätig.¹⁴⁴ 1947 ist er Mitglied des Gründungssenats der „Höheren Verwaltungsakademie“ Speyer und von 1951-1953 deren Rektor.¹⁴⁵ In der „Kommission zur Untersuchung der Wettbewerbsgleichheit von Presse, Funk/Fernsehen und Film“ des Bundestages tritt er dafür ein, daß die liberale Fiktion vom frei zwischen den verschiedenen Medien auswählenden und frei sich seine Meinung bildenden Bürger, da sie der Realität der Bundesrepublik nicht entspreche, zu destruieren sei.¹⁴⁶ Für Fortbildungsveranstaltungen von Bundeswehr, Polizei, Bundespost, Oberlandesgerichtsbezirken, Innenministerien usw. wird Gehlen zu zahlreichen Vorträgen eingeladen.¹⁴⁷ Gehlen hat also auch persönlich die „Institutionen“ des kapitalistischen Staates ernstgenommen und in ihnen gearbeitet. Hier ist ein Vergleich etwa mit Nietzsche und Heidegger aufschlußreich für die mögliche [140] Vergesellschaftung und Institutionalisierung idealistischer Philosophie im staatsmonopolistischen Kapitalismus.

Die Ehrung durch den Konrad-Adenauer-Preis der Deutschland-Stiftung läßt Gehlens Standort schließlich auch parteipolitisch klarer hervortreten als sonst vorher in der Bundesrepublik: Es ist der Rechtsradikalismus von CSU und F. J. Strauß.¹⁴⁸ Doch die von ihm und den Kräften, denen er nahesteht, nicht mehr wie früher zu bestimmenden Umstände zwingen auch ihn, die feige und lügenerische Zurückhaltung, die in seinen Augen die Repräsentanten des liberalistischen Staates Bundesrepublik Deutschland in Bezug auf die zentralen Probleme der Macht, der Nation und des Militärs üben, auch selbst zu praktizieren; er publiziert weiter in dem Verlag, der in den 30er und 40er Jahren seine Arbeiten herausbrachte, der aber in der Bundesrepublik nicht unter seinem alten Namen arbeitet¹⁴⁹; wie schon untersucht, manipuliert er in opportunistischer und der elementarsten akademischen Wissenschaftlichkeit Hohn spottenden Weise Texte seiner früheren Aufsätze für die Neuherausgabe in der Bundesrepublik.¹⁵⁰

Er kann sich schließlich, trotz aller bewiesenen Anpassungsfähigkeit, nicht vor der Erstarrung und der relativen Wirkungslosigkeit retten. Er ist für die sich zögernd lockernden politisch-ideologischen Verhältnisse in der Bundesrepublik seit den 60er Jahren in gewissem Sinne überlebt. Freilich, er ist philosophisch nicht anders überlebt als die politischen Kräfte um CSU und F. J. Strauß, denen er politisch schließlich am nächsten stand.¹⁵¹ *Deren kapitalistische Aktualität ist die Kehrseite ihrer historischen Überlebtheit*; beide Aspekte sind zu beachten. [141]

¹⁴⁴ Kainz 228, 601.

¹⁴⁵ Knöpfle 231, 77.

¹⁴⁶ 93, 253.

¹⁴⁷ Eine wohl erst vorläufige Andeutung vom Umfang dieser Aktivität gibt jetzt 117 Bd. 7, 440 ff.; daran wird sichtbar, daß selbst in den 50er und 60er Jahren die Zustände an den Hochschulen die wahren Machtverhältnisse dieses Landes nicht widerspiegeln.

¹⁴⁸ Siehe die Verleihung des Konrad-Adenauer-Preises 1971 in Bad Kissingen, siehe 100. Gehlen betont bei dieser Gelegenheit, daß er die Preisverleihung an ihn als gut überlegt, genau plazierte und als Anerkennung seines gesamten Lebenswerkes empfinde, ebd., 19.; vgl. 270. Zum Zusammenhang von Deutschland-Stiftung, BDA und F. J. Strauß siehe Elm 283, 213 ff. Gehlen hat auch im Wissenschaftlichen Beirat der Deutschland-Stiftung mitgearbeitet, siehe Bamberg 319, 317; sein letztes Buch „Moral und Hypermoral“ hatte große Resonanz bei faschismusenahen Kräften, siehe Mohler 253 und die Zusammenstellung neonazistischer Reaktionen bei Bamberg ebd., 520 ff.

¹⁴⁹ Der Athenäum Verlag Bonn, in dem Gehlens Hauptwerke nach 1945 erschienen, ist personell und programmatisch identisch mit dem ehemaligen Junker & Dünhaupt Verlag Berlin, in dem Gehlen seit 1933 alle seine Bücher veröffentlicht hatte.

¹⁵⁰ Siehe Kap. III. 1.

¹⁵¹ Zur politischen Beurteilung von CSU und F. J. Strauß vgl. Eisner 282.

IV

Gehlens philosophische Anthropologie als Versuch eines „Dritten Weges“ vor der objektiven Notwendigkeit der sozialistischen Revolution in der Gesellschaft und der materialistischen Revolution in der Philosophie

Nun sollen in einem kurzen systematischen Ausgriff allgemeinere Zusammenhänge skizziert werden, in denen Gehlens Philosophie steht; dabei geht es vor allem um die philosophische Anthropologie sowie um die Industriegesellschaftstheorie, und zwar unter dem Gesichtspunkt, daß sie neue Antworten der herrschenden idealistischen Philosophie und Wissenschaften auf die sozialen, politischen und ökonomisch-technischen Probleme Deutschlands bzw. der Bundesrepublik nach dem ersten bzw. zweiten Weltkrieg darstellen.

Die Konzentration auf die philosophische Anthropologie und die Industriegesellschaftstheorie ist darin begründet, daß Gehlen an der Herausarbeitung beider Konzepte entscheidend beteiligt war und daß sie zwei wichtige, „konstruktive“ weltanschauliche Integrationsebenen der neuen bürgerlichen Ideologie in der Epoche der allgemeinen Krise des Kapitalismus darstellen.¹

Es wurde ausführlich in den vorhergehenden Kapiteln dargelegt, daß die Erfahrung von der objektiven Notwendigkeit der *sozialistischen* Revolution der bürgerlichen Gesellschaft und der *materialistischen* Revolution der bürgerlichen Philosophie die Grundlage und der Inhalt der Wendung Gehlens zum Faschismus einerseits und zur Anthropologie andererseits ist; beides von Gehlen als „Revolutionen“ verstanden, führt aber, wenn auch auf neuen Wegen, in der Politik zum Kapitalismus und in der Philosophie zum Idealismus zurück.

Als zentrales Merkmal des Krisencharakters der neuen Gehlenschen Philosophie sei deshalb, weil es in ihr politisch gegen den Sozialismus und philosophisch gegen den Materialismus geht, ihre formale Annäherung an den Marxismus untersucht – die in Krisenzeiten mögliche formale Annäherung an den Sozialismus wurde bereits, am Beispiel des „deutschrechtlichen Sozialismus“, ausführlich dargelegt. *Das der Anthropologie und Industriegesellschaftstheorie zugrundeliegende [142] Prinzip der Tätigkeit ist auch die Wiederaufnahme der klassisch-bürgerlichen Auffassung (von Descartes bis Hegel) vom tätigen Subjekt, aber Wiederaufnahme unter besonderen Bedingungen: Sie sind vor allem dadurch gekennzeichnet, daß der Marxismus diese Auffassung schon aufgegriffen, aber materialistisch auf die Füße gestellt hatte.* Diese Bedingungen ergeben für wichtige Varianten idealistischer Philosophie den Zwang, sich als „dritter Weg“ zwischen Idealismus und Materialismus zu präsentieren.

Die von Gehlen entwickelte Anthropologie als neue „prima philosophia“ in den 30er Jahren und schließlich als Auflösungsform von Philosophie überhaupt *stellt weiterhin eine Antwort auf die epochalen Konstitutionsprobleme der Philosophie dar, betrachtet in ihrem Charakter als allgemeine Wissenschaft und als wissenschaftliche Disziplin.* Auch in dieser Hinsicht vollzieht Gehlen einen Destruktions- und Umgestaltungsprozeß der Philosophie, der auf objektive Notwendigkeiten reagiert und in formaler Weise Analogien zur marxistischen Destruktion und Umgestaltung idealistischer Philosophie aufweist. Gehlens Anthropologie einschließlich ihrer Wandlungen und Weiterentwicklungen ist dabei sicherlich nur eine der auch von anderen qualifizierten Richtungen wie der Existenzphilosophie M. Heideggers, der Kritischen Theorie oder der linguistischen Antiphilosophie Wittgensteins vollzogenen, als radikal sich präsentierenden Auflösungsformen idealistischen Philosophierens, die schließlich doch selber die idealistische Position nicht verlassen können, sondern nur modifizieren.

¹ Bergner/Mocek 384, Kap. 3 und 4.

1. Der Grund für die staatsmonopolistische Erneuerung des Idealismus. Die sozial-historische Bestimmtheit von Krisenursprung, Kriseninhalt und Krisenfunktion der philosophischen Anthropologie und Industriegesellschaftstheorie

Die anthropologistische Verkehrung der Dialektik von subjektivem und objektivem Faktor bei Max Weber, Scheler und Gehlen

Etwa seit Beginn des 20. Jahrhunderts beginnen Philosophen und Soziologen wie W. Sombart, M. Weber, M. Scheler und andere, einen ursächlichen Zusammenhang herzustellen zwischen dem Kapitalismus, seiner Entstehung und seiner Zukunft einerseits und dem von ihnen rekonstruierten spezifisch bürgerlichen „Menschentypus“ andererseits. Sie wenden sich dabei vom Standpunkt der höchstentwickelten Pro-[143]duktivkräfte der Gegenwart der historischen Entwicklung des Kapitalismus zu, interpretieren sie aber in ständiger grundsätzlicher Kritik an der marxistischen Analyse nicht als das Ergebnis einer neuen Produktionsweise, sondern eines „neuen Menschen“, eben des kapitalistischen Bourgeois bzw. seines rationalistischen, subjektivistischen und christlich-asketischen „Geistes“.² In der Soziologie sind vor allem Pareto³ und Simmel zu nennen; in der Psychologie leiten Freud und der Behaviorismus einen analogen Prozeß ein.⁴

Diese „Wendung zum Menschen“ wird zuerst vor allem in Soziologie und Nationalökonomie als den dem Marxismus im Wissenschaftssystem damals am direktesten entgegengesetzten Wissenschaften vollzogen; politisch wird diese Wendung getragen von der „liberalen“ Fraktion der staatstragenden Kräfte⁵ und beginnt gerade zu dem Zeitpunkt in den bürgerlichen Wissenschaften sich durchzusetzen, als die Notwendigkeit und Möglichkeit grundsätzlicher *gesellschaftlicher* und *historischer* Veränderungen in Richtung auf Demokratie und Sozialismus heranreift und von den herrschenden Kräften in der Substanz bekämpft wird; die „liberalere“ und „klügere“ Fraktion, weil an neuen epochalen Perspektiven des Kapitalismus interessiert, will soviel Elemente von Demokratie und Sozialismus wie möglich in diese Perspektive integrieren. Die objektiv mögliche *gesellschaftliche* Veränderung und die in *diesem* Prozeß und als *Ergebnis* desselben mögliche Befreiung der lohnabhängigen Gesellschaftsmitglieder wird im neuen Anthropologismus, in illusionärer Form, als schon jetzt, mitten im Kapitalismus vollziehbare bzw. schon vollzogene „Wendung zum Menschen“ verkehrt vorgestellt und damit real und grundsätzlich bekämpft. Man ging nach dem *Motto* vor: *Die bürgerliche Gesellschaft in Deutschland hat die Arbeiterbewegung, die Demokratie und den Materialismus nur verschieden bekämpft, es gilt aber, sie zu verändern und für die kapitalistischen bzw. idealistischen Ziele zu funktionalisieren.*

Der neue Anthropologismus verschiedener Wissenschaften etwa seit Beginn des 20. Jahrhunderts wird aber erst in der philosophischen Anthropologie Max Schelers zur neuen philosophischen Grundwissenschaft verallgemeinert. Während die Feststellung, daß Scheler der Begründer der modernen philosophischen Anthropologie ist, allgemein geteilt wird⁶, wendet sich die hier vorgelegte Untersuchung gegen das damit meist verbundene, auch von A. Gehlen geübte Verfahren⁷, nur die letzten direkt „anthropologisch“ genannten Schriften Schelers dafür heranzuziehen⁷; hier wird dagegen, wie bei der Analyse Gehlens, von der Genese und dem sozial-historischen Inhalt der Anthropologie [144] ausgegangen, der in ihrer eigentlich philosophischen Form scheinbar unsichtbar „aufgehoben“ ist.

² Sombart 178; 179; 180, Brentano 121; Weber 185; 187; 188; 189; die Schriften Schelers werden weiter unten genannt.

³ Siehe Kap. II. 4.

⁴ Zur anthropologistischen Verkehrung der Dialektik von Individuum und Gesellschaft bei Freud siehe Sève 407, 11.

⁵ Zum hier zugrundegelegten Begriff des Liberalismus siehe Opitz 302.

⁶ Klaus/Buhr 395, 83; Schulz 267, 421 ff.; Kamper 229, 29 ff.; Marquard 250, 219.

⁷ So bei Schulz ebd.; Kamper ebd.; Marquard ebd.; Frings 204.

Scheler bestimmte schließlich die Aufgabe der philosophischen Anthropologie, Gesellschaft, Geschichte, menschliche Eigenschaften usw. aus einer für sich bestehenden *Konstitution* des Menschen zu erklären: „Es ist Aufgabe einer Philosophischen Anthropologie, genau zu zeigen, wie aus der Grundstruktur des Menschseins ... alle spezifischen Monopole, Leistungen und Werke des Menschen hervorgehen: so Sprache, Gewissen, Werkzeug, Waffe, Ideen von Recht und Unrecht, Staat, Führung, die darstellenden Funktionen der Künste, Mythos, Religion, Wissenschaft, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit“.⁸ Der historisch-soziale Inhalt, der in dieser anthropologischen Konstruktion aufgehoben wird, ist jedoch auch bei Scheler in der Analyse des krisenhaft gewordenen Kapitalismus entwickelt worden. Scheler sieht die „sechs Jahrhunderte lange Evolution“ des Kapitalismus seit dem 13. Jahrhundert als Ergebnis der Betätigung eines neuen *biologischen* und *psychologischen Menschentyps*, eben des Bourgeois: „Der Kapitalismus ist an erster Stelle *kein* ökonomisches System der Besitzverteilung, sondern ein ganzes *Lebens- und Kultursystem*. Dieses System ist entsprungen aus den Zielsetzungen und Wertschätzungen eines bestimmten *biopsychischen Typus Mensch*, eben des Bourgeois, und wird von deren Tradition getragen“.⁹

Zur Analyse der Gegenwart will Scheler, indem er sich ausdrücklich auf die Ergebnisse von Sombart, M. Weber, E. Troeltsch und R. Michels stützt, sich den Erscheinungen „des zur vollen Reife gekommenen Hochkapitalismus“ zuwenden¹⁰, den er durch die „Bürokratisierung“ der Unternehmen, des Staates, der Parteien, durch die Übernahme von kapitalistischen Unternehmensfunktionen von seiten des Staates, durch Massenproduktion, durch Absatz- und Gewinnstrategien ohne Rücksicht auf die Qualität der Waren und durch den Typ des „modernen Unternehmers“ à la Carnegie und Rockefeller gekennzeichnet sieht, wobei dieser neue Typ des Bourgeois alle alten bürgerlichen Ideale über Bord geworfen habe und auch gegen das Gemeinwohl handle; die aufgeführten Entwicklungen und Phänomene sieht Scheler als Zeichen dafür, „daß die Tage des ‚Kapitalismus mit gutem Gewissen‘ vorüber sind“¹¹. Scheler hat also, fast als hätte er aus einem marxistischen Lehrbuch über die Krise des Kapitalismus abgeschrieben, die spezifischen Entwicklungen des Kapitalismus im Auge, die für dessen Wendung zum staatsmonopolistischen Kapitalismus typisch sind.¹² *Die allgemeine Krise der kapitalistischen Gesellschaft, aber im [145] Wesen als Krise des „kapitalistischen Menschen“ aufgefaßt, ist also für Scheler der Ausgangspunkt seiner Diagnose.*

Da für Scheler Gesellschaft und Geschichte in einer Konstitution des Menschen begründet liegen, erscheint ihm die Behebung der Krise nicht durch gesellschaftliche Veränderung möglich: „Schon kraft dieser aus dem Ergebnis der Ursachenerforschung des Kapitalismus sich als notwendig ergebenden Problemstellung ist es ausgeschlossen, von einer irgendwie erfolgenden Abänderung der bestehenden Eigentums-, Produktions- und Verteilungsordnung der Wirtschaftsgüter (wie sie alle sozialistischen Parteien fordern und erwarten) ein Verschwinden des Kapitalismus, sei es ein plötzliches durch Revolution, sei es ein allmähliches durch Evolution nach einem vorgeblich dem modernen Wirtschaftsleben innewohnenden Richtungsgesetz (Tendenz zum Großbetrieb, zur Akkumulation des Kapitals in immer weniger Hände usw.) zu erwarten“.¹³ In Abwehr des Sozialismus wird das Wesen des Kapitalismus in ein von ihm als unabhängig gedachtes Wesen des Menschen transformiert, wobei dessen Charakteristik, nämlich Abbild der Mitglieder der *führenden* gesellschaftlichen Klasse zu sein, noch zu untersuchen bleibt. Aber schon jetzt ist deutlich geworden, daß Scheler die

⁸ Scheler 168, 67.

⁹ Scheler 166, 382.

¹⁰ Ebd., 344.

¹¹ Ebd., 359 f.

¹² Vgl. Maier 297, 23 ff.

¹³ Scheler 166, 382.

Konstitution „des Menschen“ identisch setzt mit dem „neuen Menschentyp *Bourgeois*“; dies ist eigentlich, unvoreingenommen betrachtet, ein ziemlich einfacher logischer Widerspruch, aber doch eine der grundlegenden Annahmen der philosophischen Anthropologie.

Nach der Schelerschen Definition hat das Individuum wesensmäßig nichts mehr außer sich, es gibt keine Lösungsmöglichkeit des Dilemmas: Der hervorbringende und der die Totalität des Hervorgebrachten verkörpernde Widerspruch in einem ist „der Mensch“ in sich selbst. Weil der Mensch bei Scheler wesensmäßig seine Gesellschaftlichkeit und seine Geschichtlichkeit nicht mehr *außer* sich hat, hat er in Wirklichkeit keine wesensmäßige Gesellschaftlichkeit und Geschichtlichkeit überhaupt mehr. Weil er seine Gattung nicht mehr *außer* sich hat, sondern sie schon konstitutionsmäßig in sich hat, hat er bei Scheler auch keine Selbständigkeit und Individualität überhaupt mehr. Das Wesen des Menschen ist in der modernen philosophischen Anthropologie Schelers zur Vorstellung der gestalt- und qualitätslosen, aber beliebig gestalt- und veränderbaren Monade geworden.

Gegenüber dieser zentralen Aussage der modernen Anthropologie greift deshalb auch jede Kritik zu kurz, die sich darauf beschränkt, die wissenschaftliche und philosophische Unhaltbarkeit der anthropologischen Auffassung vom unveränderbaren, ewigen menschlichen Wesen nachzuweisen.¹⁴ Mit dieser Kritik werden nur die nachklassisch-[146]idealistischen und naiv biologistischen Menschenbilder erfaßt, nicht jedoch ihre spezifische Weiterentwicklung zur Vorstellung des weltoffenen, nicht definierbaren und unvorhersehbar entwicklungsfähigen Wesens in der neuen, mit der allgemeinen Krise des Kapitalismus entstandenen Anthropologie Schelers.

Auch die gegenwärtige bürgerliche Kritik ebnet diesen relativen „Bruch“ ein, wenn in ähnlicher Weise wie bei Buhr davon gesprochen wird, alle bisherige Anthropologie habe immer nur feste Menschenbilder, eine gleichbleibende Natur oder einen verbindlichen Begriff vom Menschen postuliert, während es darauf ankomme, gerade von solchen Festlegungen in Richtung auf gesellschaftliche und geschichtliche Offenheit wegzukommen.¹⁵ Auf diese Weise wird die Spezifik der mit Scheler begonnenen Anthropologie gerade eskamotiert [weggezaubert] und umgekehrt dann als Postulat einer erst noch zu entwickelnden Anthropologie präsentiert! Daß es *innerhalb* der bürgerlich-idealistischen Anthropologie seit Kant qualitative Entwicklungen gibt – wobei die Wendung zum Anthropologismus bzw. zur philosophischen Anthropologie bei Scheler mit Beginn der allgemeinen Krise des Kapitalismus die wichtigste ist –, das ist ein entscheidendes Ergebnis materialistischer Analyse.¹⁶

Waren die vom aufstrebenden Bürgertum der industriellen Revolution geförderten Naturwissenschaften und die vom Leitbild der Vernunft getragenen Prinzipien der praktischen Herrschaft über Natur und Gesellschaft konstitutive Elemente des menschlichen Wesens (und auch die Anthropologien waren ein Element dieser Position, sowohl die naturwissenschaftlichen wie die ansatzweise philosophischen bei Herder und Kant), so sieht die moderne philosophische Anthropologie zwar einen der Form nach wissenschaftlich und technisch in bisher ungekanntem Ausmaß tätigen Menschen in der arbeitsteiligen Produktion als Prototyp der Gesellschaft, aber sie sieht dieses Handeln von irrationalen, darüber- und darunterliegenden Antrieben geleitet bzw. transzendiert. Die Aufnahme der höchstentwickelten wissenschaftlich-technischen Beherrschung von Natur und Gesellschaft in die menschliche Konstitution *und* die widersprüchliche Integration der sie tragenden oder transzendierenden irrationalen, ja

¹⁴ Klaus/Buhr 395, 82: die neue philosophische Anthropologie fasse „den Menschen als unhistorische, ihrem Wesen nach ewig gleichbleibende Erscheinung auf“.

¹⁵ Kamper 229, 26 f.

¹⁶ Auch Marquard 250 entgeht in seiner materialreichen Analyse dieser Sachverhalt, desgleichen den meisten Analysen aus dem Umkreis der Kritischen Theorie.

anti-wissenschaftlichen und anti-technischen Wesenszüge macht das Spezifische der neuen idealistischen Menschenauffassung aus.¹⁷

Neben den bisher betonten sozialen und ökonomisch-technischen Inhalten sind auch politisch-historische Inhalte in der neuen Anthropologie „aufgehoben“, Inhalte aus der Krisensituation aus und nach dem ersten Weltkrieg. Scheler macht klar, daß für ihn *eine* ganz be-[147]stimmte Gesellschaft doch nicht in Übereinstimmung mit dem „offenen“ Menschen steht, die sozialistische nämlich, während ihm die aufziehenden rassistischen und faschistischen politischen Strömungen und Menschenbilder keine Kritik abfordern. Jede Erscheinung in der prokapitalistischen Gesellschaft, soweit sie mit der prokapitalistischen Ideologie übereinstimmt, und zwar einschließlich der faschistischen, wird als Ausdruck des modernen „*Menschen*“ akzeptiert, ja sogar die aggressiv für den Kapitalismus eintretenden Typen insbesondere.¹⁸ Hier taucht das Wahrheitskriterium aus der anthropologischen Verleugnung unversehens in voller geschichtlicher Konkretheit hervor.

In diesem Zusammenhang wird die Identifikation Schelers mit den Kriegszielen des deutschen Kapitals als Station der Herausbildung seiner philosophischen Anthropologie verständlich: In der Verherrlichung des Krieges als existentieller Ort der Menschwerdung des Einzelnen und des Volkes¹⁹ und in der Polemik gegen den „vom Ausland“ gegen „das deutsche Volk“ geschürten Haß wurden die Kriegsziele des deutschen *Imperialismus* in Wesensmerkmale des *deutschen Menschen* umgedeutet.²⁰ Die spätere Formulierung der kapitalistischen Ziele als Ziele „des Menschen“ allgemein bedeutet dann keine philosophische oder politische Revision, sondern nur noch eine weitergehende Enthistorisierung und Mythologisierung. Wie umfangreich dargelegt, hat Gehlen in den Jahren 1933 bis 1940 den gleichen Weg zurückgelegt: vom „deutsch-christlichen Menschen“ der politisch-religiösen Fichte-Rezeption zu „dem Menschen“ in seinem anthropologischen Hauptwerk.

Im „Bourgeois“ und später im „Menschen“ bei Scheler wird nicht nur die Krise der Gesellschaft als unaufhebbare Krise „des Menschen“ theoretisch stillgelegt; Scheler begreift zudem das Zeitalter, für das er die neue Philosophie entwirft, zugleich als *neues* Zeitalter, und zwar programmatisch als „Zeitalter des Ausgleichs“²¹. Doch die ausdrücklich als zunächst existent anerkannten Gegensätze der gesellschaftlichen Klassen werden in der Schelerschen Konstruktion des neuen Menschen dann einseitig auf Kosten des Lohnarbeiters versöhnt; „der Mensch“ ist nach dem Vorbild des neuen Bourgeois gebildet: geistig, schöpferisch, irrational, triebgebunden, herrscherlich, egoistisch, hinterhältig²², und der Lohnabhängige ist nach Scheler folgerichtig nur eine „bestimmte Abwandlung“ des „bürgerlichen Ethos“, das sich im „Besitzinteresse“ usw. manifestiert.²³ Die logische Konsequenz bei Scheler ist deshalb die Suche nach einer neuen „Elite“ – so wie bei M. Weber, Sombart, Pareto. Insbesondere aus den organisationssoziologischen Untersuchungen R. Michels' sieht Scheler sich [148] darin bestätigt, daß die neue bürokratische Demokratie nur durch eine neue, *vor-* und *außerbüro-*kratisch sich entwickelnde und durchsetzende Elite lebensfähig ist – wobei ihm die „faschistische Bewegung“, wie schon erwähnt, als positives Beispiel erscheint.

Scheler setzt sich deshalb als Ziel seiner Anthropologie, „daß wir eine möglichst gemeinsame Idee uns erwürben von der Struktur des Weltalters, in das wir eingetreten sind, und zugleich

¹⁷ Vgl. Kap. III. 5.

¹⁸ Die „faschistische Bewegung“ Italiens erscheint Scheler in den zwanziger Jahren als einer der Repräsentanten der für die „Demokratie“ nötig erachteten „neuen Elite“, Scheler 167, 146 f.

¹⁹ Scheler 164.

²⁰ Scheler 165.

²¹ Scheler 167, 145 ff.

²² Scheler 166, 350.

²³ Ebd., 383.

von der Art der Umformung des *führenden* Menschentyps, der diesem Zeitalter angemessen wäre“, und Scheler meint dies in unmittelbarem Bezug zu einer neuen „*politischen Elite*“²⁴. Die neue Philosophie hat also die Aufgabe, nicht ein neues Menschenbild an sich, sondern ein neues *führendes* Menschenbild verbindlich zu machen. Diese Erkenntnis sucht man bei den kritisch intendierten Analysen der Anthropologie, auch bei solchen, die von der Kritischen Theorie inspiriert sind, vergebens.

Der Zusammenhang der beiden krisenauslösenden Elemente, nämlich der Übergang des Kapitalismus in seine staatsmonopolistische Phase einerseits und die gesellschaftliche Alternative in Gestalt des sozialistischen Staates Sowjetunion und der erstarkten Arbeiterbewegung andererseits, muß als notwendiger Zusammenhang für die neue Menschenauffassung seit Beginn der allgemeinen Krise des Kapitalismus mit Nachdruck betont werden. Ein eindrucksvoller Beleg ist hierzu die Aussage M. Meads, die im Rückblick auf ihr erstes kultur-anthropologisches Werk (1928) feststellt: In den 20er Jahren habe es in den USA erstens angesichts der neuen „Zivilisationskrise“ und zweitens angesichts des ungeheuren „Experiments mit dem Menschen in Rußland“ keine wichtigere Frage als die nach der „Natur des Menschen“, und zwar als Frage nach den Möglichkeiten ihrer Gestaltbarkeit durch „die Gesellschaft“, gegeben²⁵; dies war die Geburtsstunde der neuen Gestalt der „Kulturanthropologie“, die ebenfalls, wie die philosophische Anthropologie, von einem „offenen Menschen“ in Richtung auf Gesellschaft und Geschichte ausgeht und sowohl die klassisch-idealistische wie die naiv biologistische und auch die geisteswissenschaftliche Menschenauffassung (relativ) überwindet.²⁶ Die Charakterisierung des Sozialismus als Experiment mit *dem Menschen* zeigt, daß der Anthropologismus nicht nur dazu dient, die primär *gesellschaftliche* Krise des Kapitalismus theoretisch auf den Kopf zu stellen, sondern mit dem gleichen Mittel auch den Sozialismus theoretisch um sein Wesen als *Gesellschaftsänderung* zu bringen.

Scheler faßte, wie schon untersucht, den Proletarier als Abwandlung des Menschentyps Bourgeois auf. Dies ist der philosophisch-[149]theoretische Ausdruck dafür, daß die Bourgeoisie die politisch-ideologische Führung der Lohnabhängigen der Arbeiterbewegung abstreiten und nun direkt übernehmen will. Auch Gehlen vernichtet die spezifische, konkrete Gesellschaftlichkeit des Lohnabhängigen theoretisch gerade dadurch, daß er ihn als moderne Realisierung des Bourgeois vorstellt: Nur noch durch die umfassende Überstülpung des pervertierten und degenerierten Bourgeois-Bildes wird der Proletarier nach Gehlen gesellschaftlich existent. Er greift die Formulierung Schelers über die „grenzenlose Pleonexie in allen tonangebenden Gruppen“ auf und fährt dann korrigierend fort: „Sie (die Pleonexie, WR) beschränkt sich natürlich längst nicht mehr auf diese (die tonangebenden Gruppen, WR). Das Wort Pleonexie bedeutet gleichzeitig Begehrlichkeit, Anmaßung und Herrschsucht. Dieses Wort kann sozialpsychologisch heutzutage schwer entbehrt werden. Man kann es zu einer Definition der Masse benutzen. Gleichgültig, welche Bildung oder soziale Stellung der Einzelne hat: zeigt er Pleonexie, so gehört er zur *Masse*, während umgekehrt jeder zur *Elite* zu zählen ist, der Selbstzucht, Selbstkontrolle, Distanz zu sich und irgendeine Vorstellung davon hat, wie man über

²⁴ Scheler 167, 147, Unt. Vf.; Scheler war übrigens, was in den rein „philosophischen“ oder „anthropologischen“ Darstellungen meist übersehen wird, an exponierter Stelle in der Politik tätig; für das Deutsche Außenministerium war er in außenpolitischer Mission in den Jahren 1917 und 1918 in der Schweiz und in Holland, siehe Good 142, 267; zur Aktivität Schelers im Umkreis der Jungkonservativen und des Herrenklubs, konservativer Vorbereitungskreise des Faschismus siehe Faye 284, 32 und 756.

²⁵ Mead 155 Bd. 1, 7.

²⁶ Die Kulturanthropologie M. Meads spielte, wie aus den von ihr selbst genannten Entstehungsbedingungen und Fragestellungen hervorgeht, nicht nur für die gewandelte Auffassung „primitiver Gesellschaften“, sondern auch für die Wandlung des Menschenbildes in der eigenen Gesellschaft eine wichtige Rolle; letztere Funktion ergab sich auch in der Bundesrepublik nach 1945; der Niederschlag dieser Entwicklungslinie wurde anhand von Gehlens „Urmensch und Spätkultur“ näher untersucht, vgl. Kap. III. 3 bis III. 6 der vorliegenden Untersuchung.

sich hinauswächst“.²⁷ Gehlen verdeutlicht: Das cartesische „maître et possesseur de la nature“ [Herr und Besitzer der Natur], in der bürgerlichen Aufklärung zu „maître et possesseur de la société“ [Herr und Besitzer der Gesellschaft] weiterentwickelt, manifestiert sich heute in den „Konsumbedürfnissen“²⁸. Die ehemals bürgerlichen Ziele, die Gesellschaft zu beherrschen, sind damit ideologisch von der Herrschaft und Produktion in die Reproduktion verlagert worden, sind degeneriert zu psychologistischen Karikaturen ihrer selbst; aber gerade als *solche* sind sie zu den angeblichen Zielen der lohnabhängigen „Massen“ geworden.

Der Lohnabhängige ist damit, vom Anspruch der herrschenden Menschenauffassung her, vollständig und widerspruchsfrei manipulierbare „Masse“, weil er von allen materiellen und gesellschaftlichen Bezügen (theoretisch) getrennt ist. Gehlen spricht folgerichtig vom Menschen als einer „liquiden Masse“²⁹. „Masse“ ist dabei in doppeltem Sinne gemeint: als Mehrheit der Bevölkerung und als formbares Material. Eine solche Anthropologie kann Politik nur noch identisch mit Manipulation denken, und dies ohne schlechtes Gewissen. „Meiner Meinung nach ist Manipulation ein anderes Wort für Politik. Manipulieren heißt ja, jemanden als Mittel zu benutzen zu einem Zweck, den er nicht kennt. Die Politik ist ohne dieses Verfahren nie ausgekommen.“³⁰

Die philosophische Anthropologie des neuen Typs als philosophische Verallgemeinerung des neuen Anthropologismus der Einzelwis-[150]sensschaften bei Weber, Sombart, Freud, Pareto usw. ist die bis dahin systematischste Form der idealistischen Abstraktion vom materiellen, gesellschaftlich und geschichtlich konkreten Stoffwechselprozeß des Menschen mit der Natur, ein Hinausgehen über die bisherige idealistisch gefaßte Herrschaft des autonomen Individuums über Natur und Gesellschaft hin zur (scheinbar) vollständigen Manipulierbarkeit der Gesellschaftsmitglieder einerseits und der vollständigen Beliebigkeit in der Verfügung der Produktion über Natur andererseits. *Diese Anthropologie ist damit eine neue Form ideologischer Strategie zur umfassenden Untergrabung des subjektiven Faktors – gerade angesichts seiner bis dahin höchstentwickelten Möglichkeit qualitativer Weiterentwicklung (Übergang zum Sozialismus) und gerade durch die Vorspiegelung seiner absoluten Offenheit und seiner alles entscheidenden Rolle.*

Die objektive Funktion der philosophischen Anthropologie wird von Rohrmoser so beschrieben: „Der Aufstieg der Anthropologie zur ersten Philosophie ist die vielleicht geschichtlich wirksamste Gestalt impliziter Marxismuskritik“.³¹ Dieses Urteil ist nur zutreffend, wenn mitbedacht wird, daß es sich nicht nur um die philosophischen Formen handelt, die explizit als Anthropologie auftreten, sondern um den gesamten Anthropologismus der skizzierten Art, der in anderen Philosophien wie in Einzelwissenschaften als Auffassung der verkehrten Dialektik von subjektivem und objektivem Faktor wirksam ist.

Im Lichte dieser Analyse läßt sich auch die bekannte These Marquards widerlegen, die besagt: „„Anthropologie“ ist und nennt sich nicht jede, sondern allein diejenige philosophische Theorie des Menschen, die durch ‚Wende zur Lebenswelt‘ möglich und durch ‚Wende zur Natur‘ fundamental wird“.³² Die Begriffe Lebenswelt und Natur erweisen sich als mythologisierende Produkte nach dem Verfahren der Anthropologie selber; gerade durch die Ausblendung des konkret historisch-sozialen Inhalts aus der „Lebenswelt“, nämlich staatsmonopoli-

²⁷ 50, 24 f.

²⁸ 103, 80.

²⁹ 114, 18; Gehlen übernimmt dabei eine Formulierung R Musils.

³⁰ 101, 62. Die gegenüber philosophischen Äußerungen Gehlens hier doch ziemlich offene Sprache erklärt sich wohl auch aus der Situation: Die Formulierung wurde bei einem nicht der allgemeinen Öffentlichkeit zugänglichen Unternehmer-Kolloquium gemacht; zu dieser Problematik vgl. Kap. III. 8.

³¹ Rohrmoser 261, 382.

³² Marquard 250, 211.

stisch-kapitalistisch geprägt zu sein, erweisen sich die Marquardschen Begriffe als ungeeignet, den qualitativen „Bruch“ zwischen der Anthropologie seit Scheler mit der klassischen Anthropologie etwa Kants und Feuerbachs, aber auch Schopenhauers und Nietzsches herauszuarbeiten.³³ Zudem ist, wie gezeigt, Schelers Anthropologie ebenso wie die Gehlens schon in deren Selbstverständnis keine einfache „Wende zur Natur“, sondern genauso gut „Wende zur Geschichte“. Wie anhand der ursprünglichen anthropologischen Wende Gehlens zu *Natur* und Biologie in den 30er Jahren ausführlich untersucht wurde, verfehlte diese Wende die Natur *ebenso* wie die Ge-[151]schichte; und wie anhand der historisierenden und soziologisierenden Anthropologie Gehlens nach 1945 untersucht wurde, verfehlt diese Wende zur *Geschichte* in gleicher Weise sowohl Natur *und* Geschichte; das Ungenügen steckt schon im idealistischen Entwicklungsbegriff, ob er nun biologisch oder historisch eingekleidet wird.

Auf dieser Grundlage wird auch deutlich, daß philosophische Anthropologie im 20. Jahrhundert nicht in jeder Ausprägung schon den oben an Scheler nachgewiesenen Inhalt und die reaktionäre Funktion hat. Philosophische Anthropologie ist eine objektiv notwendige Entwicklungsform idealistischer Philosophie, die die objektiv gestellte Frage nach dem menschlichen Wesen in Bezug auf Gesellschaft und Geschichte wissenschaftlich letztlich nicht vollziehen kann, aber sie ist nicht notwendigerweise staatsmonopolistisch orientiert und prinzipiell gegen die Naturdialektik eingestellt wie bei Scheler und Gehlen. Die Anthropologie H. Plessners, in den gängigen Darstellungen als gleichartiges „anthropologisches Modell“ zusammen mit Scheler und Gehlen behandelt, ist der Gegenbeweis: Zweifellos idealistisch, hat sie jedoch die staatsmonopolistische Wendung der Scheler und Gehlen nicht mitvollzogen, ist der Naturdialektik des Materialismus nicht grundsätzlich entgegengesetzt, für antifaschistische politische Konsequenzen offen und gegen manche der Apologien staatsmonopolistisch-kapitalistischer Menschenauffassung gerichtet, die zum Grundbestand bei M. Weber, Scheler und Gehlen gehören.³⁴

Daß das Konzept des „neuen Menschen“ bzw. des „neuen deutschen Menschen“ als konterrevolutionäres Konzept aus der revolutionären Situation gegen Ende des ersten Weltkrieges entwickelt wurde, und zwar von realistischeren, nachwilhelminischen Verteidigern des Kapitalismus, geht wohl am unmittelbarsten aus der „Denkschrift“ des Prinzen Max von Baden über den „Ethischen Imperialismus“ hervor; dort wird in der Analyse der weltgeschichtlichen wie innenpolitischen Situation Deutschlands nach der Oktoberrevolution und vor Kriegsende geschlossen, daß den „drohenden“ demokratischen Entwicklungen und den nach Frieden drängenden Arbeitermassen am ehesten – wenn der Einsatz von Maschinengewehren vermieden werden soll – mit einer neuen ethisch-menschlichen und menschheitlichen Fundierung des „Imperialismus“ begegnet werden könne, die sich darauf stützt, daß „in diesem Kriege ein neuer deutscher Mensch geworden“ ist.³⁵ Dabei wird auch deutlich gemacht, daß die Begründung des von Deutschland ausgehenden Imperialismus unter dem Zwang einer *neuen* sowohl innen- wie außenpolitischen Situation steht, die eben jene des Übergangs Deutschlands zum staatsmonopoli-[152]stischen Kapitalismus ist: „Die demokratische Welle droht die Grundlagen jedes Imperialismus wegzuspülen. Diese Drohung ist besonders gefährlich für den deutschen Imperialismus; *er existiert noch nicht, er soll erst geschaffen werden*. Die Grundlagen des englischen Imperialismus reichen in dunkle Vergangenheit zurück und werden von der Weltmeinung heute nicht mehr nachgeprüft. Für Deutschland aber heißt es, heute im Lichte der schärfsten Weltkritik die Grundlagen seines Imperialismus erst zu legen ... Will der deutsche Imperialismus dem Ansturm der Demokratie mit ihrem Anspruch auf Weltverbesserung Stand halten, so muß er sich ethisch fundamentieren. Mit dem reinen Machtan-

³³ Vgl. Kap. I. 5 und II. 3.

³⁴ Plessner 156; 157.

³⁵ Zit. Opitz 303, 438.

spruch kann die Demokratie mühelos fertig werden“³⁶; schließlich: „Unser *Dasein* ist heute *gesichert*; wir können nunmehr getrost *Menschheitsziele* in unser Programm aufnehmen“³⁷. Die neue Art prokapitalistischer und konterrevolutionärer Ideologie, die nun bürgerliche politische und philosophische Formen von innen her für die imperialistischen Ziele funktionalisieren will, wird hier ebenfalls deutlich; die Ziele der imperialistischen Expansion und der staatsmonopolistischen Machtsicherung in der Formulierung der einfachen „menschlichen Daseinssicherung“ wie später bei Scheler und Gehlen sind hier unmittelbar mit anthropologisierend-enthistorisierenden Mitteln verbunden.

Gehlen, der von früh an unter dem Einfluß Schelers stand³⁸ und dessen konstitutive Rolle für die philosophische Anthropologie ebenso wie seine eigene Nachfolgerschaft betonte³⁹, entwickelte, wie gezeigt wurde, seine eigene Anthropologie auf den von Scheler vorgelegten Endergebnissen (Mensch-Tier-Vergleich, Weltoffenheit des Menschen, Antriebsüberschuß, Gegenstandsablösung der Wahrnehmung, Handlung als psycho-physisch neutrale Kategorie), entkleidete sie einiger „metaphysischer Übertreibungen“ und übersetzte wie Scheler die Politik des deutschen Monopolkapitals in Anthropologie und Aussagen zum „Menschen“; am Anfang stand das zum „neuen Menschen“ umstilisierte kapitalistisch-christliche Deutschland – bei Scheler der kapitalistisch-christliche Bourgeois, bei Gehlen die fichtisch-faschistische Konstruktion des deutsch-christlichen Menschen –, am Ende war daraus jeweils „der Mensch“ als allgemeines anthropologisches Modell geworden. Ein wichtiger Unterschied ist allerdings festzuhalten. Er ist nicht grundlegend, aber spezifisch für den einmal eingeschlagenen Lernprozeß in der neuen bürgerlichen deutschen Ideologie: die Generation der M. Weber, Sombart, Scheler und auch des Prinzen Max von Baden hatte in der Verteidigung des Kapitalismus diesen noch als solchen analysiert und bezeichnet; Gehlen dagegen hat [153] in der Verteidigung der gleichen Sache die Begriffe Kapitalismus, Imperialismus und Bourgeois aus seiner Sprache verbannt.

Industriegesellschaftstheorie bei M. Weber, Freyer und Gehlen

In den schon zitierten Werken Webers und Sombarts ging die Herausarbeitung des neuen „Menschentypus kapitalistischer Bourgeois“ einher mit der Herausarbeitung des angeblich von diesem Typus hervorgebrachten, im 20. Jahrhundert endgültig das gesellschaftliche und geschichtliche Leben dominierenden Gesamtkomplexes von Technik, Wissenschaft und Ökonomie. In Zusammenhang mit einer sprunghaft anschwellenden Literatur zu ähnlichen Thesen entwickeln neben Weber und Sombart auch andere bürgerliche Wissenschaftler wie Tönnies, Simmel und Spengler mit Beginn des 20. Jahrhunderts *zum ersten Mal in der nach-auflärerischen idealistischen Philosophie eine philosophische Gesamtansicht von Technik und Ökonomie*.⁴⁰ Die Lebensphilosophie, in weiterem Sinne aber auch der Existentialismus Heideggers und Jaspers’ entwickeln sich als neue idealistische Reaktionen auf das als nun dominant charakterisierte Prinzip der technisch-wissenschaftlich bedingten „Mechanisierung“ des gesamten Lebens.⁴¹ Auch Gehlen hatte in seinem ersten selbständigen Werk die „Unwirklichkeit des modernen Geistes“ ursächlich mit der „Mechanisierung“ des Berufslebens und des Alltags in Verbindung gebracht. *Hiermit schälen sich neue Begriffe heraus, die die Gesellschaft sowohl in ihrer Totalität als auch Epochalität zu erfassen scheinen und die eines gemeinsam haben: den Begriff „kapitalistisch“ zu ersetzen.*

³⁶ Ebd., 436, Unt. Vf.

³⁷ Ebd., 438, Unt. Vf.

³⁸ Gehlen stellt rückblickend fest, daß das Buch Schelers „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ ihm „als 24jährigem unbetretene Räume zeigte, die wie ein Magnet wirkten“, 100, 19.

³⁹ 111, 188. Eine ausführliche Darstellung der Parallelen von Schelers und Gehlens Anthropologie gibt Rothacker 163, 46 ff.

⁴⁰ Wollgast 310, 395 f.

⁴¹ Lukács 399 Bd. 2.

Unter all den „Philosophien der Technik“ ist es jedoch nur der am wenigsten „pessimistische“ Ansatz M. Webers, der auf längere Distanz für die konzeptiven Theoreme der herrschenden Ideologie fruchtbar bleibt, auch deswegen, weil er, ausgehend von einer neuen Epocheneinschätzung für die Grundprobleme und Möglichkeiten des staatsmonopolistischen Kapitalismus, ein Konzept entwickelt, das Parlamentarismus, Elemente des Sozialdemokratismus und Marxismus, aber auch soziologisch-empirisch begründete Demagogie gegenüber dem Volk (etwa die Theorie des „Charismas“) und wissenschaftlich abgestützte Funktionalisierung der Religion einbezieht. Max Weber ist sowohl in der Lage, das Kommunistische Manifest von Marx und Engels als „eine wissenschaftliche Leistung ersten Ranges“ zu würdigen⁴² als auch die nicht aus wissenschaftlichen Gründen resultierende *grundsätzliche* Ablehnung des Marxismus in eine neue, geschmeidige, integrative Form zu kleiden: „Ein Mittel, die sozialistische Überzeugung und die sozialistischen Hoffnungen aus der Welt zu [154] schaffen, *gibt es nicht*. Jede Arbeiterschaft wird immer wieder in irgendeinem Sinne sozialistisch sein. *Die Frage ist nur*, ob dieser Sozialismus ein solcher sein wird, daß er *vom Standpunkt der Staatsinteressen aus* und zur Zeit insbesondere vom Standpunkt der militärischen Interessen aus erträglich ist“.⁴³ Die Einsicht in die Objektivität der Entwicklung zum Sozialismus wird bei Weber mit dem Wunsch verbunden, diese Entwicklung auf jeden Fall, aber mit neuen Mitteln, zu verhindern.

Ursprung, Inhalt und Funktion dieser Ideologie, die sich bewußt als solche eines „Herrenvolkes“ mit kapitalistischen Expansionsansprüchen versteht, sind nur aus der allgemeinen Krise des Kapitalismus und aus der Sicht der „realistischeren“ Teile des Monopolkapitals selbst erklärbar.⁴⁴ „Rationalisierung“ (im Sinne der kapitalistischen Verwissenschaftlichung und Rechenhaftigkeit in Produktion und Gesellschaft) und „Bürokratisierung“ als Prinzipien der Gesellschaftsorganisation, Sozialismus als Übersteigerung von kapitalismus-immanenten Tendenzen: hiermit ist eine Methode bereits differenziert entwickelt, um das Konkrete und Spezifische der Gesellschaft, nämlich kapitalistisch zu sein, in „sachlichen“, scheinbar wirklichkeitsgesättigten Funktionsbegriffen wie Bürokratie, Leistung, Rationalität, Askese, Ethos, Industrie usw. aufzuheben; in diesem Sinne hatte Weber seine schon zitierte Rede vor den k. u. k. Offizieren mit den folgenden Worten beendet: „Je sicherer die Mannschaft das Gefühl hat, daß nur die *sachlichen* Interessen an der Erhaltung der Disziplin und *keine* Partei- oder Klasseninteressen das Verhalten der militärischen Instanzen bestimmen, daß also nur das *sachlich* im Kriege Unvermeidliche geschieht, desto unerschütterter wird die militärische Autorität bleiben“.⁴⁵ Das erkenntnistheoretische Verfahren ist das gleiche wie in der Gehlen'schen Krisenphilosophie: Nicht die Wirklichkeit ist zu verändern, sondern es kommt darauf an, durch interessen geleitete Fiktion ein bestimmtes *Gefühl* oder *Bewußtsein* herzustellen; Webers Prinzip der „Sachlichkeit“, differenziert und empirisch auf die neuen Erscheinungen des Kapitalismus angewandt, ergibt die neuen Inhalte der Fiktion.

Als wesentlicher Hintergrunddenker in diesem Zusammenhang und als wichtigster Fortsetzer dieser Weberschen Konstrukte ist Hans Freyer anzusehen: Er liefert mit der 1955 vorgelegten „Theorie des gegenwärtigen Zeitalters“ die „erste geschlossene geschichtsphilosophische und

⁴² Weber 186, 17.

⁴³ Ebd., 34, Unt. Vf. Diese Rede, die Weber unter dem Eindruck der erfolgreichen Oktoberrevolution in Rußland vor k. u. k. Offizieren in Wien hielt, ist wohl eine der eindrucksvollsten und geistreichsten theoretisch-strategischen Begründungen dafür, daß das Monopolkapital zum Entwerfen und Fördern eigener „Sozialismus-Modelle“ und zur Zusammenarbeit mit der revisionistischen Arbeiterbewegung gezwungen sei. Zur philosophisch-metaphysischen Seite dieses staatsmonopolistischen „Bruches“ in der bürgerlichen Ideologie siehe die Untersuchung der „Sozialismus-Modelle“ bei Spengler, Rickert, Gehlen usw. in Kap. II. 6.

⁴⁴ Eine knappe und gute Darstellung der Positionen Webers und seiner Kritiker gibt im hier gemeinten Sinne Kahl 293, 27 ff.

⁴⁵ Weber 186, 17.

soziologische Interpretation der Gegenwart aus der Sicht der Industriegesellschaftstheorie“.⁴⁶ Freyer, von der Schule historischer Geisteswissenschaften Diltheys ausgehend, fand in den Kapitalismus-[155]analysen Webers bald einen politisch und methodisch präziseren Zugang zur aktuellen Wirklichkeit (Soziologie als „Wirklichkeitswissenschaft“), und zwar unter dem Aspekt der Epochenproblematik und der politischen Herrschaft.⁴⁷ Ohne die Ergebnisse und die methodisch geschärfte Betrachtungsweise Webers grundsätzlich in Frage zu stellen, spricht Freyer die Konsequenz der Weberschen „Wertfreiheit“ der Soziologie deutlicher aus, indem er die Soziologie nur dann als lebens- und leistungsfähig ansieht, wenn ihre Begriffe historisch und sozial erfüllt seien – gegenüber dem Standpunkt Webers inhaltlich nichts Neues, aber doch eine relative *methodische* Kritik; Freyer folgert: „Nur wer politisch etwas will, sieht soziologisch etwas“⁴⁸; der „politische Wille“ Freyers war zu diesem Zeitpunkt der Faschismus.

Auch in einer zweiten Hinsicht modifiziert Freyer die Webersche Kapitalismusanalyse: Er entökonomisiert sie und arbeitet als wesentliches Merkmal der bürgerlichen Gesellschaft im 19. Jahrhundert heraus, daß sie „die Technik“ im modernen Sinne und im Verständnis von Marx’ „Großer Industrie“ als wesentliches Gesellschafts- und Geschichtsprinzip konstituiert habe; seitdem ersetzt Freyer den Begriff der „kapitalistischen“ Gesellschaft schon größtenteils durch „industrielle“ Gesellschaft.⁴⁹ „Die Technik“ und die in ihrem Gefolge entstandenen „proletarischen Massen“ sind, so Freyer, das welthistorisch Neue, das zu einer neuen Entscheidung drängt. In diesem Zusammenhang anerkennt er zwar, noch wesentlich akzentuierter als Weber, die Angemessenheit des Marxismus, der gerade die ursächlich verbundenen neuen Phänomene („Technik“ und „proletarische Massen“) besser als jede andere Theorie erfaßt habe, aber im gleichen Zusammenhang kommt Freyer im Unterschied zu dem in dieser Frage zögernden Weber zu der Überzeugung, daß die bürgerliche Gesellschaft als „kapitalistische“ oder „industrielle“ *nicht wird überleben können*. Die „Anerkennung“ des Marxismus als die den neuen Erscheinungen eigentlich angemessene Wissenschaft spricht Freyer gerade in dem Werk am akzentuiertesten aus, in dem er der konterrevolutionären Bewegung gegen Sozialismus, Marxismus und bürgerliche Demokratie den dezidiertesten Ausdruck verleiht; in „Revolution von rechts“ heißt es zur Konstitution der epochalen Problematik der „bürgerlich-industriellen“ Gesellschaft: „Seine (des 19. Jahrhunderts, WR) Gleichgewichtslagen sind Schein, seine Völker Klassenkämpfe ... seine Wirtschaft auf Krisen gebaut. Dieses Zeitalter ist schiere Dialektik: dialektischer Materialismus wird die Lehre, die sein Bewegungsgesetz am tiefsten verstanden hat“.⁵⁰ Das Verhältnis von wissenschaftlicher „Anerkennung“ des Marxismus zu dessen grundsätzlicher Bekämp-[156]fung ist das gleiche wie bei Weber; daraus ergibt sich die Strategie: Wissenschaftlich soviel übernehmen wie möglich, um ihn politisch umso wirkungsvoller bekämpfen zu können.

Die Form der Krisenlösung sieht Freyer seit Mitte der 20er Jahre in der „Volkwerdung“ bzw. in der Konstituierung des „politischen Volkes“: In ihm seien die Klassen beseitigt, der Staat aus seiner hilflosen Rolle im Interessenstreit der ökonomischen Gruppen befreit. In „Revolution von rechts“ propagiert Freyer deshalb den „*Aufstand des Volkes*“ gegen die „industrielle

⁴⁶ Wollgast 310, 424; vgl. Rose 307, 92.

⁴⁷ Freyer 127; 128; 131; 132; 134.

⁴⁸ Freyer 135, 3. Freyers zitierter Aufsatz ist zu diesem Zeitpunkt der Programmaufsatz dieser von faschismus-begeisterten Soziologen und Volkskundlern neu gegründeten Zeitschrift; zur Entwicklung Freyers und der Zeitschrift siehe unten.

⁴⁹ Siehe Freyer 130. Zum Aspekt der Entökonomisierung und zur mythologisierenden Konzentration auf die Technik bei Freyer vgl. Lukács 399 Bd. 3, 92 ff.; gegen Lukács ist allerdings darauf hinzuweisen, daß die Unterwerfung der Soziologie unter „das Leben“, „die Geschichte“ und „die Politik“ bei Freyer im Grunde nur eine schärfere inhaltliche Fassung der Weberschen „Wertfreiheit“ bedeutet, und keineswegs deren „Überwindung“.

⁵⁰ Freyer 133, 10 ff.

Gesellschaft“, das Volk, so heißt es, sei „der Gegenspieler der industriellen Gesellschaft“⁵¹. Die Volksgemeinschaft nach dem Prinzip von „Führer und Gefolgschaft“ stellt für Freyer, ab 1933 definitiv auch in der Form des Faschismus, die *Überwindung der „industriellen. Gesellschaft“* dar.⁵²

Der wissenschaftliche und politische Anspruch, den Freyer vertrat, schien ihm nur kurze Zeit im Nationalsozialismus vollständig realisierbar. Die Entwicklung etwa der von Freyer mitbegründeten völkisch-soziologischen Zeitschrift „Volksspiegel“, in der er seit Beginn zusammen mit M. H. Boehm und M. Rumpf als Herausgeber fungierte, zeigt einige Aspekte des gegenseitigen relativen Distanzierungsprozesses: Plumpe Volkstumsideologie nahm in der Zeitschrift überhand, die Soziologie insgesamt wurde reduziert, der Volkskundler Rumpf übernahm ab 1936 die Herausgeberschaft allein, bis schließlich 1938 die „Reichsverwaltung des NS-Lehrerbundes“ den „Volksspiegel“ als „Zeitschrift für pädagogische Volkstumsforschung und Volkstumsgestaltung“ herausgab; Freyer hat schon bald nach 1933 in der Zeitschrift nichts mehr veröffentlicht.

In ähnlicher Weise wie bei Gehlen wächst bei Freyer die Einsicht, daß der Faschismus keine langfristige realistische Möglichkeit ist, den Klassencharakter der kapitalistischen Gesellschaft illusionär zu überwinden. In der 1939 begonnenen und 1945 vollendeten „Weltgeschichte Europas“ entwickelt er die nachfaschistische strategische Leitidee, daß der Kapitalismus nicht als isolierte politische Aktion des *deutschen* Kapitals, sondern nur im europäischen Rahmen gesichert werden kann, oder daß, mit anderen Worten, das Kapital in Deutschland sich nur dann halten kann, wenn es seine Sache zur aktiven Sache der europäischen Völker machen kann; nur als solches Element europäischer Politik könne deutsches Kapital nach zwei verlorenen Weltkriegen noch in die Weltgeschichte als den einzig noch relevanten politischen Schauplatz eingreifen.⁵³

Die Nähe dieser relativen und zukunftsorientierten Kritik am Faschismus zu den von Gehlen 1942 vorgebrachten Kritikpunkten⁵⁴ liegt auf [157] der Hand. Freyer beurteilt das Paar Napoleon-Metternich wie Gehlen als paradigmatisch für die noch andauernde epochale Situation: So sehr er ihre Gemeinsamkeit in den Zielen, nämlich im bedingungs- und skrupellosen Kampf „gegen die Revolution“, konstatiert, so weiß er sich – einfach aus den geänderten Bedingungen heraus – näher zu Metternich, der kluge, indirekte Mittel bevorzugende Politik auf nur noch möglicher europäischer Ebene betrieben habe.⁵⁵

Neben und nach diesem außenpolitisch orientierten Ertrag der Faschismus-Bilanz legt Freyer seinen philosophisch-soziologischen Ertrag vor: die neugefaßte Theorie der Industriegesellschaft. Zu ihrer Begründung und Ausarbeitung war den bisherigen Vorstellungen Webers und Freyers selbst weniger hinzuzufügen als die Mehrheit der Interpreten und Kritiker der Industriegesellschaftstheorie annimmt, wobei sie dabei zumeist einfach in die Falle tappt, die Freyer selbst aufgestellt hat – als Teil seiner neuen Theorie: Er hat sie verfaßt, ohne auf ein einziges seiner früheren Bücher zu verweisen, obwohl – in Wirklichkeit natürlich *weil* – die Parallelen auf der Hand liegen.

Die „planetarische Industriegesellschaft“ soll eine neue historische Epoche sein, die alle wesentlichen bisherigen (Klassen-)Widersprüche und historischen Traditionen hinter sich gelas-

⁵¹ Ebd., 44.

⁵² Freyer 133, 6 und 9.

⁵³ Freyer 137, 899 ff. und 1002 ff. („Entschluß zur Zukunft“); die Zeitangabe Freyers für die Abfassung seines Werkes, nämlich genau zwischen Beginn und Ende des zweiten Weltkrieges (ebd., 1016), ist möglicherweise eine nachträgliche Stilisierung, charakterisiert aber auf jeden Fall die Absicht Freyers, seine Analyse als Verarbeitung und Bilanz dieses Zeitabschnitts zu präsentieren.

⁵⁴ Vgl. Kap. II. 6.

⁵⁵ Freyer 137, 908 ff.

sen hat – der von Gehlen verwandte Begriff des post-histoire besagt dasselbe. Im gleichen Sinne soll die Theorie dieser Epoche eine solche sein, die alle wesentlichen Widersprüche und Traditionen bisheriger Philosophie hinter sich gelassen hat.

Freyer läßt nun einfach die „Volksgemeinschaft“ und das „politische Volk“ aus seinem expliziten Konzept weg und läßt die „industrielle Gesellschaft“, wie schon vorher analysiert, bestehen, ohne sie „revolutionieren“ zu wollen; er markiert sie dennoch deutlich als Schritt auf dem bisherigen Wege, und zwar als historisches Ergebnis der jüngsten „Weltgeschichte Europas“: „Die Industriegesellschaften des Westens“ seien „die im Prägwerk der Weltkriegsepoche durchgeformte zweite Gestalt der westlichen Industriekultur“.⁵⁶ Hier wird sowohl ausgesprochen, daß eine relativ neue Etappe der mit dem ersten Weltkrieg begonnenen neuen Epoche begonnen hat, als auch, daß die „Industriegesellschaft“ *nicht nur das Ergebnis technischer oder industrieller Entwicklungen ist, sondern vor allem des zweiten Weltkrieges.*

Freyer sieht in der „Industriegesellschaft“, wie in den 20er und 30er Jahren in der „industriellen Gesellschaft“, die Marschen Analysen „bestätigt“ und die daraus abgeleiteten Forderungen nun sogar erfüllt: Die „Technik“ und die „Institutionen“ (dafür verwendet Freyer auch den Begriff „sekundäres System“ oder „Superstruktur“) bringen den entfremdeten Proletarier hervor, wie Marx ihn beschrieben habe⁵⁷; der „starke Staat“ wird nun als Element des technisch bedingten „sekundären Systems“ selbst betrachtet; Marx habe die Abschaffung der Herrschaft von Menschen über Menschen erstrebt und dagegen die „Verwaltung von Sachen“ als Prinzip gesellschaftlicher Organisation und des Staates einführen wollen; nun sei gerade die Industriegesellschaft nach diesem Prinzip organisiert, zwar anders als Marx sich das gedacht habe, da nun eben auch die Menschen zu „Sachen“ geworden seien, aber anders sei es nicht möglich.⁵⁸ „Masse ist der mit Haut und Haaren, mit Herz und Nieren an den Zivilisationsapparat angepaßte Mensch“.⁵⁹ *Die gesellschaftlichen Klassen sind in die „Technik“ hinein aufgelöst, nicht mehr in die Volksgemeinschaft.* Hier wird die materialistische Einsicht, daß das Wesen der Individuen durch das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse, und zwar auf der Basis der produktiven Tätigkeit, konstituiert sei, direkt übernommen, aber ihres Kerns, nämlich der Dialektik, der *widersprüchlichen* Vergesellschaftung der Individuen im Kapitalismus, beraubt.

Gegenüber dem Marxismus wird „Kapital“ einfach durch „Industrie“ ersetzt. Die „Industriegesellschaft“ ist die spiegelverkehrte Persiflage der „kapitalistischen“ Gesellschaft.

Obwohl ähnliche Gedanken nach dem zweiten Weltkrieg auch in USA und in Frankreich entwickelt wurden, sind die „allgemeinen geschichtsphilosophischen Elemente der Industriegesellschaftstheorie unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg zuerst in Westdeutschland“ und zwar als spezifisch nachfaschistische, prokapitalistische Ideologie entwickelt worden.⁶⁰ In Verbindung mit der europastrategischen Wendung sind hiermit wesentliche Schritte des Übergangs der herrschenden Ideologie von den Bedingungen der ersten zur zweiten Etappe der allgemeinen Krise bereits vollzogen.⁶¹ Rose urteilt, daß mit Freyers „Weltgeschichte Europas“ und der „Theorie der Industriegesellschaft“ sowie mit Gehlens „Sozialpsychologische Probleme der industriellen Gesellschaft“ von 1949 „bereits alle wesentlichen geschichtsphilosophischen, soziologischen und anthropologischen Grundelemente der Industriegesellschaftstheorie“ vorhanden sind;⁶² ein wesentlicher Gesichtspunkt geht bei Rose allerdings

⁵⁶ Freyer 139, 16.

⁵⁷ Freyer 138, 89.

⁵⁸ Ebd., 100 ff.

⁵⁹ Ebd., 228.

⁶⁰ Rose 307, 92 f.

⁶¹ Zur Kennzeichnung der zweiten Etappe der allgemeinen Krise des Kapitalismus nach 1945 siehe Maier 297, 51 ff.

⁶² Rose 307, 92.

verloren, nämlich die Kontinuität *innerhalb* der eng mit der theoretischen staatsmonopolistischen Verarbeitung des Faschismus verknüpften Entwicklung bei Freyer und Gehlen selbst, in ihren Arbeiten und Wandlungen seit den 20er Jahren; die konkreten, etappenbezogenen Inhalte der Industriegesellschaftstheorie sind zudem durch den Rekurs auf die Vorläuferschaft Webers usw. nicht zu erschließen.

[169] Aus den dargelegten Gründen ist es deshalb falsch, die Publikation von „Theorie des gegenwärtigen Zeitalters“ als „Symptom der Refaschisierung“ der Bundesrepublik anzusehen⁶³; die in den 50er Jahren endgültig wieder befestigten kapitalistischen Verhältnisse sind von einem ebenfalls abgeschlossenen Lernprozeß in der herrschenden Ideologie begleitet, wonach die „Volksgemeinschaft“ nun „Industriegesellschaft“ heißt; dies ist nicht einfach eine Umbenennung, sondern eine (relativ) gewandelte Strategie – was allein nicht grundsätzlich hindern würde, daß faschismusähnliche Herrschaftsformen von den gleichen Kräften wieder eingerichtet und den gleichen Ideologen wieder gefördert würden. Ebenso aber ist der Akzent falsch gesetzt, wenn die Theorie der Industriegesellschaft vorrangig als theoretische Verarbeitung der sprunghaften technisch-wissenschaftlichen Entwicklung nach dem zweiten Weltkrieg und in den 50er Jahren interpretiert wird⁶⁴; die technisch-wissenschaftliche Entwicklung ist sicherlich der „sachliche“ Anknüpfungspunkt, der die Theorie so plausibel erscheinen läßt, ist aber nicht ihr wesentlicher Inhalt und Entstehungszusammenhang.

Gehlen, mit seiner ersten Publikation nach dem zweiten Weltkrieg „Sozialpsychologische Probleme der industriellen Gesellschaft“ der meistzitierte Autor in Freyers „Theorie des gegenwärtigen Zeitalters“, hat die Bedeutung dieses Denkers für die eigene Position immer wieder betont.⁶⁵ Der Weg ist der gleiche wie bei Freyer: 1935 hieß es bei Gehlen mit faschistisch-„revolutionärem“ Pathos, die „hoffnungslose industrielle Gesellschaft bei Marx“ müsse durch die Volksgemeinschaft überwunden werden⁶⁶; nach 1945 hieß es: Die industrielle Gesellschaft, deren Entfremdung von Marx „zutreffend“ beschrieben worden sei, ist zwar hoffnungslos, muß aber als solche akzeptiert werden. Beide Aussagen sind philosophisch und vom sozialen Inhalt her identisch.

Philosophische Anthropologie und Industriegesellschaftstheorie als antimarxistisches Ende der Philosophie

Die philosophische Anthropologie mit Scheler stellt mit ihren Prinzipien der „Weltoffenheit“, der unendlichen Wandelbarkeit des menschlichen Wesens und mit ihrem konstitutiven Ausgangspunkt vom Mensch-Tier-Vergleich den Beginn formaler Annäherung idealistischen Philosophierens an die historisch-dialektische Auffassung vom menschlichen Wesen dar. Der allein aus seiner *Tätigkeit* lebende und historisch „offene Mensch“ der philosophischen Anthropologie ebenso wie die auf seiner Tätigkeit beruhende „Industrie“ und „Industriegesellschaft“ sind Analogiebildungen zur marxistischen Analyse [160] der *Arbeit* im Prozeß der Menschwerdung und der *kapitalistischen* Gesellschaft. Die Industriegesellschaftstheorie übernimmt einige Elemente der marxistischen Methode der politischen Ökonomie und der historischen Analyse nach dem Prinzip der Produktivkraftentwicklung, nach dem Motto: Marx hat zur Hälfte recht, und zwar bis dahin, wo er die Entfremdung real aufheben will. Die Funktionalisierung Marx' und die Beschreibung der kapitalistischen Entfremdung mithilfe

⁶³ Heise 389, 163.

⁶⁴ Lozek 398, 27.

⁶⁵ 60; 100, 19: „In der Soziologie hat mir der freundschaftlich verbundene Hans Freyer gezeigt, daß man aus der unverkürzten Fülle des geschichtlichen, in die Gegenwart eingewobenen Stoffes bleibende Modelle, sozusagen Typen menschlicher Situationen abheben kann, die man immer wieder als die selben erkennt – eine von Montesquieu, Hegel und Max Weber bereits gehandhabte und, wie ich glaube, die einzige ergiebige Methode dieser Wissenschaft, wenn sie mehr sein will als eine arrangierte Propaganda“.

⁶⁶ 23, 6, vgl. auch Kap. II. 1.

enthistorisierter und mythologisierender marxistischer Schemata ist eine neue imperialistische Form grundsätzlicher Bekämpfung des Marxismus und grundsätzlicher Verteidigung der Entfremdung als unaufhebbares epochales Gesellschaftsprinzip.⁶⁷

Gehlen kommt nach jahrzehntelang der Form nach nur indirekt geführter Auseinandersetzung mit dem Marxismus zu der expliziten Einsicht, daß dieser das „einflußreichste aller Systeme“ darstelle; alle bürgerlichen und idealistischen „Ersatzreligionen“ von Nietzsche bis Freud, vom Idealismus bis zum Biologismus haben demgegenüber ihre Funktion als zusammenfassende und leitende Weltanschauung eingebüßt, dem Marxismus könne gleichwertig nur noch die Religion gegenüberreten.⁶⁸ Zwar sagt Gehlen, daß ein „zusammenhängendes Weltbild aus den Wissenschaften heraus“ nicht mehr möglich sei und noch viel weniger von außerhalb der Wissenschaften⁶⁹, aber indem er die Religion als einzig angemessenen ideologischen Gegenspieler des Marxismus definiert, weil sie allein noch einen Bezug zur Wirklichkeit in ihrer Totalität habe, schreibt er die Aufgabe, zwischen den Einzelwissenschaften einen Zusammenhang herzustellen, notwendigerweise der Religion zu, auch wenn dieser Zusammenhang ein bewußt imaginärer ist.⁷⁰

Der Zusammenhang der einzelnen Wissenschaften, sagt Gehlen schließlich mit gleicher Stoßrichtung, sei nicht mehr in der Philosophie zu gewinnen, sondern nur noch in der „gesellschaftlichen Praxis“ bzw. in der „Wirklichkeit der Gesamtgesellschaft“⁷¹. Dies sieht zunächst materialistisch aus, ist aber das Gegenteil; denn der Zusammenhang des Wissens ergibt sich zwar tatsächlich in und aus der Praxis, aber nicht differenzlos aus der Praxis als solcher, sondern gerade nur in und aus einer Praxis, deren integraler Teil das relativ gesonderte und allgemeinste Systems des Wissens, die Philosophie nämlich, ist und in der sich die Praxis widerspiegelt. *Nicht Philosophie und gesellschaftliche Praxis als solche stehen sich gegenüber, so daß Philosophie sich auflösen muß, sondern nur idealistische Philosophie und gesellschaftliche Praxis.* Das radikale Ende der idealistischen Philosophie ist [161] nicht das Ende von Philosophie überhaupt, sondern der Beginn der wissenschaftlichen Philosophie.⁷²

Die differenzlose Auflösung der Philosophie in „die gesellschaftliche Praxis“ meint notwendigerweise eine im Wesen unbegreifbare und entfremdete Praxis. Diese Praxis ist für Gehlen zudem nichts anderes als „Religion“, nur mythologische *Idee* der Praxis, da die Religion bzw. der Mythos den allgemeinsten und einzig die Totalität erfassenden „Begriff“ liefert. Die so propagierte Auflösung der Philosophie in die Praxis ist im Ergebnis also nur die Auflösung der Philosophie in den Mythos⁷³ – philosophisch gesehen, und Auflösung der Philosophie in die differenzlose Anerkennung des Kapitalismus – praktisch gesehen.

Die „Tätigkeit“ war die neue, bürgerlich-progressive, dem Materialismus zutendierende Kategorie für die Bestimmung des menschlichen Wesens seit Descartes; sie findet, nachdem die nachklassische bürgerlich-akademische Philosophie sie verleugnet hatte, in philosophischer Anthropologie und Industriegesellschaftstheorie ihre Wiederauferstehung, allerdings unter veränderten Bedingungen und mit neuen Inhalten: Nachdem der Marxismus die Tätigkeit in der Dialektik von subjektivem und objektivem Faktor materialistisch auf die Füße gestellt

⁶⁷ Heise 390, 164 ff. läßt diese Linie mit dem Soziologen Tönnies beginnen.

⁶⁸ 83, 314 f.

⁶⁹ Ebd., 319.

⁷⁰ Vgl. Kap. III. 5.

⁷¹ 83, 314 f.

⁷² Diese Auffassung der Philosophie bedeutet in der gegenwärtigen Auseinandersetzung über die Konstitution der materialistischen Philosophie eine Kritik an Althusser, der nicht mehr Philosophie, sondern nur noch „Klassenkampf in der Theorie“ sieht, vgl. Sandkühler 403.

⁷³ Daß „Religion“ hier nicht Christentum heißt, sondern als „imaginäres Verhalten“, Mythos, diffus Irrationales, Unbewußtes, als Primitiv-Psyché u. ä. aufzufassen ist, wurde bereits ausführlich erörtert.

hat, avanciert die „Tätigkeit“ in idealistischer Philosophie erneut zur Kategorie der menschlichen Wesensbestimmung; aber in Gestalt der „industriellen Arbeit“ ist Tätigkeit nur die Vor Spiegelung des realen Arbeitsprozesses – die gegen den Marxismus gerichtete apologetische Tendenz *und* die Notwendigkeit zur aktiven Mobilisierung der Lohnabhängigen für den nun staatsmonopolistischen Kapitalismus sind die wahren Inhalte. Das menschliche Wesen wird ganz in die Individuen oder eine mythologische Konstitution des Menschen selbst verlegt (philosophische Anthropologie) oder – was nur eine andere Formulierung der gleichen Wesensauffassung darstellt – in die widerspruchs- und subjektlose Vergesellschaftungsform der „Industrie“ (Industriegesellschaftstheorie). Insofern geht, dem formalen Anschein nach, in den Worten Gehlens die neue bürgerliche, staatsmonopolistische Krisenphilosophie in die „Praxis“, die „Gesellschaft“, die „Produkte“ usw. auf, aber – darin nun die farcenhafte Konterkarierung und das genaue Gegenteil des Marxismus –, sie verdeckt und verschleiert in diesem ihrem Auflösungsprozeß die Wirklichkeit und das menschliche Wesen, erklärt sie für definitiv unerkennbar und für nicht mehr gestaltbar. Philosophische Anthropologie und Industriegesellschaftstheorie sind zugleich Ende der Philosophie *und* Ende des subjektiven Faktors – ein folgerichtiger und notwendiger Zusammenhang. [162]

2. Der materialistische Anschein der Gehlenschen Anthropologie und die philosophische Frage nach dem menschlichen Wesen

Der materialistische Anschein der Gehlenschen Anthropologie

„Daß der Mensch ‚ein arbeitendes‘ Wesen sein müsse, ist die undiskutierte anthropologische Grundüberzeugung unserer industriellen Gesellschaften“, das sagt, Gehlen zusammenfassend, H. Schelsky.⁷⁴ Die mythologisierende Annäherung Gehlens an den historisch-dialektischen Materialismus hat zu den Begriffen geführt, die radikal mit Auffassungen naiv idealistischer Art aufzuräumen schienen, insbesondere mit solchen einer einfachen Natürlichkeit und Geistbestimmtheit der menschlichen Natur. Mit den aus dem Tätigkeitsbegriff abgeleiteten Begriffen wie menschliche Natur als „zweite Natur“, Mensch als Lernwesen, „Erwerbmotorik“ des Menschen im Unterschied zur „Erbmotorik“ des Tieres⁷⁵, „außerordentliche menschliche Plastizität und Formbarkeit“, Bewußtsein als Phase der Handlung oder schließlich mit den Bestimmungen, daß „die Aneignung der Welt auch zugleich eine Aneignung seiner selbst“⁷⁶ und daß die menschliche Tätigkeit „die voraussehende, planende Veränderung vorgefundener Sachverhalte ins Lebensdienliche“ sei⁷⁷, kann es, auf den ersten Blick, plausibel erscheinen, wenn man Gehlen in mancher Hinsicht in die Nähe von Marx rückt. Es könnte auch verwunderlich erscheinen, daß Gehlen diese Verwandtschaft – bei aller ausdrücklichen und grundsätzlichen Feindschaft – selbst herstellt.⁷⁸

Läßt man die für das soziologisierende anthropologische Modell Gehlens weiter oben schon analysierten und ebenso wichtigen Anleihen von der Marxschen Analyse der entfremdeten „industriellen“ Lohnarbeit hier beiseite, so sind in der Tat frappierende Anklänge des anthropologischen Grundmodells an die Marxsche Analyse der „einfachen Momente des Arbeits-

⁷⁴ Schelsky 265, 247. Die politische Bedeutung einer systematischen Gehlen-Kritik wird wohl auch daran deutlich, daß Schelsky, der wie kein anderer die Gehlensche Anthropologie und Soziologie popularisiert hat, nach 1945 durch seine Tätigkeit an der Akademie der Arbeit (Hamburg) und durch soziologische Gutachten im Auftrag des DGB konzeptionell in die Gewerkschaften hineingewirkt bzw. reformistische Positionen wissenschaftlich abgestützt hat. Auch hieran wird die hohe Abstraktionsstufe und elastische Verwendbarkeit des Gehlenschen Handlungsbegriffes deutlich.

⁷⁵ Vgl. Jansen 226, 110; die Gegenüberstellung beider Begriffe geschah in Anlehnung an O. Storch.

⁷⁶ 40 (c), 164.

⁷⁷ 83, 26.

⁷⁸ 96, 6.

prozesses“⁷⁹ bis in die begrifflichen Analogien nicht zu übersehen. Auch Marx spricht von der durch die Arbeit gesellschaftlich und geschichtlich hervorgebrachten „zweiten Natur“ des Menschen⁸⁰, und bei Marx heißt es weiter in gewisser Analogie zur Gehlenschen Konstruktion der im selben Prozeß vermittelten Aneignung der „Welt“ und der eigenen Natur: Der Mensch, indem er „auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich auch seine eigene Natur“⁸¹; schließlich läßt sich durchaus eine Analogie zwischen der zitierten Gehlenschen Auffassung von der „planenden Veränderung“ zum bekannten Marxschen Vergleich zwischen der Tätigkeit der Biene und des Baumeisters herstellen.⁸²

[163] Doch der materialistische Anschein trügt. Die mögliche Verwunderung darüber, daß Gehlen eine Verwandtschaft mit Marx nicht weit von sich weist, wird aufgelöst durch die genauer betrachtete Art des Zusammenhangs, in den Gehlen sich mit Marx stellt: nämlich mit Bergson und dem Pragmatismus, die alle den Menschen als „homo faber“ sähen.⁸³ Hiermit wird die Richtung angegeben, die aus dem historisch-dialektischen Materialismus hinausweist. Hinter allen scheinbaren Analogien tritt der idealistische Gehlensche Tätigkeitsbegriff hervor, der, aus der formalisierten Fichteschen Wissenschaftslehre abgeleitet, die gesamte Wirklichkeit und die gesamte Gesetzmäßigkeit erst und allein durch die menschliche Tätigkeit konstituiert sein läßt; der wirkliche, materiell-gesellschaftliche Charakter der menschlichen Arbeit ebenso wie die Dialektik von subjektivem und objektivem Faktor wird damit auf den Kopf gestellt.

Wie schon anhand der Auseinandersetzung Gehlens mit dem Existentialismus in den dreißiger Jahren erläutert, bedeutete sie keine substantielle Kritik, sondern den Kampf um die philosophische *Führungslinie* gegen den Materialismus; deshalb war die inner-idealistische Auseinandersetzung wesentlich umfangreicher und differenzierter als die nur indirekte Befassung mit dem eigentlich gemeinten Gegner, dem Materialismus.⁸⁴

Nach diesem Prinzip verfährt Gehlen auch nach 1945, wenn auch aufgrund der veränderten Verhältnisse in etwas direkterer und umfangreicherer Auseinandersetzung mit dem Marxismus. Doch setzt er sich dabei nirgends mit dem Marxismus auseinander, so wie er ist, sondern die Auseinandersetzung hat von vornherein das Ziel, erstens den Marxismus bereits in einer deformierten Form vorzuführen und zweitens diesen Kampf besser zu führen als andere, um damit schließlich so viele radikalisierte bürgerlich-idealistische Positionen auf die führende idealistische Position zurückzuziehen. Die *philosophische Grundlage aller dieser Bemühungen bleibt der eigene Handlungs- und Tätigkeitsbegriff*.

Aus diesen Gründen exemplifiziert Gehlen seine Polemik gegen den Marxismus nach 1945, in Fortführung der in „Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung“ eingeschlagenen Linie⁸⁵, nicht an Marx, Engels oder Lenin, sondern an Babeuf, Buonarroti, Morelly und Bakunin; diese repräsentieren für ihn in Anklang an seine eigenen ehemaligen Auffassungen vom „deutschen Sozialismus“ den „Kommunismus“ deshalb am besten, weil sie, so stellt Gehlen es dar, den Staat ablehnen und das Recht auf Eigentum durch das Recht auf ein glückliches Dasein ersetzen.⁸⁶ In der als marxistisch und kommuni-[164]stisch vorgestellten

⁷⁹ MEW 23, 193.

⁸⁰ MEW 25, 866.

⁸¹ MEW 23, 192.

⁸² Ebd., 193.

⁸³ 96, 6; in etwa diesem Sinne wird die „Verwandtschaft“ Marx' und Gehlens von einem seiner Schüler dargestellt: Klages 230.

⁸⁴ Vgl. Kap. I. 2.

⁸⁵ Vgl. Kap. III. 2; hier hatte Gehlen den Marxismus als eine der Variationen der „Fichteschen Formel“ charakterisiert und kritisiert.

⁸⁶ 105, 67; damit ist freilich der historische Charakter der genannten Autoren und Politiker, jedenfalls der ersten drei, sicherlich nicht adäquat dargestellt; im Zusammenhang der politischen und ideologischen Auseinandersetzungen

Position ist nichts anderes vorgestellt als die spiegelbildliche Umkehrung des Gehlenschen abstrakten Begriffs des Staates und der glückhaften Einpassung der Individuen in die starken Institutionen. Babeuf, Buonarotti, Morelly und Bakunin sind seine Gegner, weil er damit die Auseinandersetzung im inner-bürgerlichen, und inner-idealistischen Rahmen halten zu können glaubt, und ganz hat er damit nicht unrecht. Im gleichen Sinne führt Gehlen Erich Fromm mit dessen Begriff des „produktiven Charakters“, der dem des „autoritären Charakters“ entgegengestellt sei, als neueste Form des Marxismus vor und kritisiert ihn.⁸⁷

Wenn Gehlen dann feststellt, daß das „extremliberale Bürgertum“ à la Marx die Führung über die Arbeiterbewegung abgegeben habe und diese unter Verlust ihrer anarchistischen und revolutionären Absichten nun selbst um den Staat kämpft, andererseits besserer Lebensstandard und bessere Sicherung der Arbeiterschaft das Klassenbewußtsein habe „verdampfen“ lassen, und daß deshalb, wie Fromm beweise, das revolutionäre Schema nur noch im psychologischen Bereich anwendbar sei⁸⁸: Dann wird daraus deutlich, daß eine psychologistische Position wie die Fromms nicht nur für Gehlen keine ganz gegnerische, sondern auch eine solche ist, die, obwohl er sie nicht teilt, dennoch in seinem Sinne arbeitet, wenn sie in die Arbeiterbewegung hineinwirkt, denn auch für Gehlen haben die „Massen“ keine politisch-materiellen, sondern nur noch bewußtseinsmäßige Probleme; zweitens führt er damit seine Bemühungen fort – und er versteht sie als Fortschritt gegenüber früheren bürgerlichen Auffassungen, etwa Sombarts –, eine eigenständige ideologische und politische Position der Arbeiterbewegung überhaupt abzustreiten, wenn er Marx wie Fichte als „extrem-liberalen“ Bürger umzustilisieren sucht. Arbeiterschaft und Arbeitsbedingungen werden nun in ihrer Existenz „ernstgenommen“, zugleich aber von der bürgerlichen Ideologie her neu definiert, vom Materialismus amputiert und ihre Forderungen in der gegebenen Gesellschaft als erfüllbare erklärt.

Die Kritische Theorie hat sich ausführlich mit Gehlen beschäftigt. Bei aller Kritik an dessen politischem Konservatismus ging jedoch der anthropologische Ansatz weitgehend unangefochten aus der Kritik hervor. Bei Adorno wurde er zähneknirschend anerkannt; die Gehlensche Analyse des von den Institutionen und der technischen Rationalität der kapitalistischen Gesellschaft entlasteten und damit widerspruchlos und total vergesellschafteten Individuums konnte von Adorno nur mit einer *kritischen Bewertung* dieser Entfremdung, aber nicht mit einem anderen Begriff von Entfremdung konfrontiert [165] werden⁸⁹, so daß Adorno auch nicht angeben konnte, was an den „Institutionen“ grundsätzlich zu verändern sei; die aus der „kritischen“ Bewertung der kapitalistischen Institutionen logischerweise resultierende Folgerung, sie ganz abzuschaffen, erscheint Adorno nur in der Theorie bzw. „Utopie“, aber nicht in der Wirklichkeit möglich. Das Verhältnis Gehlen – Adorno wird in dieser Hinsicht zutreffend dadurch charakterisiert, „daß Gehlen affirmiert, was Adorno kritisch ausgesagt hat“⁹⁰.

Die andere Reaktion von seiten der Kritischen Theorie ist die Übernahme der Gehlenschen Anthropologie; Habermas' ursprüngliche Kritik hatte schon deren Spezifik, nämlich die unverbundene Einheit von „biologischer“ Determination und gesellschaftlich-geschichtlicher „Offenheit“, übersehen, als Habermas Gehlen wegen des „Katalogs anthropologischer Konstanten“ angegriffen hatte⁹¹, die Kategorie der Entlastung ihm aber durchaus einleuchtete; umso leichter fiel es ihm dann, die institutionstheoretisch eingefärbte spätere Anthropologie Gehlens als Erklärung der kapitalistischen Entfremdung selber zu akzeptieren.⁹² Die von Ha-

ihrer Zeit bedeuten ihre Auffassungen einen Fortschritt in Richtung auf die erst keimhaft vorhandene proletarische und materialistische Position; zu Babeuf und Buonarotti in diesem Sinne vgl. Höppner/Seidel-Höppner 291.

⁸⁷ 58 in 83, 243.

⁸⁸ Ebd., 241 ff.

⁸⁹ Adorno 193, 234, 236 f., 243, 248.

⁹⁰ Dullaart 200, 72 Anm. 118.

⁹¹ Habermas 211, 27 f.

⁹² Habermas 214, 55 f.

bermas gegen Gehlen entworfene Alternative eines Ethos, das allein auf „Gegenseitigkeit“ und gleichberechtigte Kommunikation gegründet sei⁹³, oder einer „alternativen Handlungsstruktur“⁹⁴ stellt zwar keine Identifizierung mit der Gehlenschen Anthropologie dar, wie fälschlich behauptet wird⁹⁵, bleibt aber innerhalb ihres kategorialen Rahmens. Die Hilflosigkeit der „Kritischen Theorie“ in Fragen der Naturwissenschaft enthüllt ihren elementaren philosophischen Mangel, der Habermas schließlich in der Auffassung der Anthropogenese und des Wesens des Menschen alternativlos auf die Gehlensche Anthropologie zurückwirft.⁹⁶

Der Gehlensche Tätigkeitsbegriff, ins Soziologisch-Gesellschaftliche erweitert, gibt die gemeinsame philosophische Klammer ab: Es ist die Auffassung, die Welt sei mit der Gesellschaft identisch, der gesellschaftlich tätige Mensch bringe die Wirklichkeit erst hervor; die naheliegende Folgerung ist dann, daß die kapitalistische *Gesellschaft* zugleich auch zu einer entfremdeten *Welt* führe, die Entfremdung sei total und die Entfremdung sei nur in einer jenseitigen Welt aufhebbar oder gar nicht; da aber beide, Gehlen und die Kritische Theorie, als kluge Kinder des 20. Jahrhunderts an eine jenseitige Welt natürlich nicht glauben mögen, erfinden sie das Jenseits im Diesseits: Bei Gehlen ist es das Jenseits der bewußtseinsmäßigen Verwandlung der Entfremdung in Glück oder Mythos, unabhängig von Veränderungen in der Realität, bei der Kritischen Theorie ist es das Jenseits der abstrakten „Kritik“ gegen Herrschaft, Institution und Entfremdung an sich.

[166] Mit gleichem Ergebnis hatte schon lange vorher Anneliese Mahn, ausgehend von einer geisteswissenschaftlichen Position im Gefolge Theodor Litts, nach ihrer grundsätzlich gemeinten Kritik an Gehlens „Biologismus“ schließlich konstatiert: Gehlen gebe ein zutreffendes, naturwissenschaftlich belegtes Bild des „faktischen“, „heute“ lebenden „Menschen“, aber „eine wahrhaft philosophische Anthropologie könne sich mit dem „faktischen Bild“ nicht zufrieden geben, sondern müsse ein geistbestimmtes Bild dagegen stellen.“⁹⁷ Wer aber einmal zugestanden hat, Gehlens Anthropologie zeichne ein adäquates Bild des „Gegebenen“, der hat sich philosophisch schon von ihm vereinnahmen lassen, und es ändert philosophisch nicht das Geringste, ob er nun anschließend das „Gegebene“ akzeptiert oder mit Vehemenz kritisiert.

Kofler hat von einem marxistischen Anspruch her am systematischsten versucht, die „Übereinstimmung“ zwischen Marx und Gehlen in der Frage des tätigkeitsbestimmten menschlichen Wesens herauszuarbeiten; er kommt zu dem Schluß: „in Übereinstimmung mit Marx – über die Unterschiede haben wir hier nicht zu sprechen – unterstreicht Gehlen die grundlegende und das gesamte anthropologische Sein des Menschen strukturierende, geradezu seine anthropologische ‚Gesetzlichkeit‘ begründende Rolle der Arbeitstätigkeit. Sie ist bestimmend wirksam im Gesamtbereiche des menschlichen Existierens und daher überall als letzte Verwurzelung *aller* menschlichen Phänomene aufspürbar“⁹⁸; über die hier offengelassenen Unterschiede hat Kofler später noch einiges geschrieben und dabei frühzeitig gegenüber Gehlen wichtige Kritikpunkte erarbeitet⁹⁹; aber die behauptete „Verwurzelung aller menschlichen Phänomene“ in der menschlichen Arbeit ist eine bedenkliche Verschiebung der Gewichte im

⁹³ Vgl. Kap. III. 6.

⁹⁴ Habermas 214, 57 f.

⁹⁵ Lepenies 241.

⁹⁶ Vgl. Habermas 212; vgl. dazu das Kap. „Habermas als Gehlenianer“ in Kuhn 238, 72 ff. und Kunstmann 239, 16 f. und 47 ff. In der Absicht, Gehlen und Habermas über die Brücke der beiden gemeinsamen pragmatischen Auffassungen zu einer Bewußtseinsanthropologie zusammenzuführen, kommt Gelis zu dem Ergebnis, daß dies möglich ist; dabei tut er sowohl Gehlen als auch Habermas kaum Unrecht, siehe Gelis 209.

⁹⁷ Mahn 248, 147

⁹⁸ Kofler 234, 76.

⁹⁹ Vgl. zuletzt Kofler 235.

Sinne der Gehlenschen Auffassung selbst; und insofern er der Gehlenschen Anthropologie die Berücksichtigung der Geschichte zuerkennt, wenn auch nur der „persönlichen“, individuellen¹⁰⁰, bleibt der *in* jeder persönlichen Geschichte manifeste geschichtliche und epochale Inhalt unberücksichtigt, und dessen Negation bei Gehlen unerkannt.

Schwerwiegender liegt der Fall bei der linkshegelianischen Version der Gehlen-Rezeption.¹⁰¹ Lukács, nachdem er schon in der Darstellung des nachklassischen bürgerlichen Irrationalismus die philosophische Anthropologie nicht als neue und spezifische Ausprägung dieses Irrationalismus erkannt und einseitig nur „das Irrationale“ als Wesen des nachklassischen und politisch reaktionären Idealismus charakterisiert hat¹⁰², sympathisiert gegen Ende der 50er und in den 60er Jahren mit der „empirischen Philosophie“ und der rational sich gebenden [167] Anthropologie Gehlens¹⁰³ und macht in seinem Alterswerk zunehmend Anleihen bei ihr, insbesondere in deren soziologisierender Form von „Urmensch und Spätkultur“¹⁰⁴; dieses Werk liegt deshalb für Lukács’ Ästhetik nahe, weil ihm das institutionenschaffende „rituell-darstellende Verhalten“ zur Definition der Mimesis tauglich erscheint.

A. Heller schließlich will ihre Absicht, eine „marxistische Sozialanthropologie“ zu entwickeln, u. a. mit Gehlen begründen, dessen Mängelwesen- und Handlungstheorie sie ohne Kritik einbaut¹⁰⁵; sie geht dabei vom anthropologischen Modell in „Der Mensch“ aus, während sie sich vom politischen „Rechtsradikalismus“ des Soziologen und Ethikers Gehlen „distanziert“¹⁰⁶; das Ergebnis der neuen marxistischen Anthropologie soll, in Anlehnung an die Gehlensche Vorstellung der „zweiten Natur“ und der „Weltoffenheit“, der Entwurf eines neuen gemeinschaftlichen, bedürfnisspontanen Verhaltens sein. Gemeinschaftlichkeit und Bedürfnis aber bleiben abstrakt, und damit notwendigerweise an die nicht durchschauten Formen kapitalistischer Entfremdung gebunden.

Schließlich ist Harich der Überzeugung, Gehlens Anthropologie müsse „mit der marxistischen Polit-Ökonomie zur Synthese verschmolzen werden“: „Ohne Gehlens Befunde hingen die Marxschen Erkenntnisse, die Erzeugung des Bedürfnisses durch die gesellschaftliche Produktion betreffend, nach der biologischen und psychologischen Seite in der Luft, wären unerklärlich“¹⁰⁷; diese Anthropologie mündet in einen Kommunismus, der durch die sozialen Beziehungen absoluter Gleichheit und Gerechtigkeit ohne Leistungsprinzip im Sinne Babeufs gekennzeichnet sein soll. Hier schlägt der abstrakte Gehlensche Begriff der Arbeit und der Institution Staat durch, und folgerichtig kann sich Harich, da er nicht sieht, wie der wirkliche Staat aus der Tätigkeit der Individuen hervorgeht, im Kommunismus auch nicht mehr die *Aufhebung* des Staates vorstellen. Der unaufhebbare, diktatorische Verteilerstaat, den Harich konzipiert, hat mit der Gehlenschen Staatsvorstellung sehr viel mehr gemein als mit der materialistischen Konzeption des Staates, wonach dieser vor allem die Produktion und die Eigentumsverhältnisse zu regeln habe und *dadurch* auch zu einer gerechteren Verteilung und überhaupt zu seiner Auflösung kommt.

Nun bestehen gewiß wichtige Unterschiede zwischen Kritischer Theorie, Kofler und Linkshegelianismus. Doch der hier interessierende Punkt ist die Affinität mit dem Gehlenschen Tätigkeitsbegriff. Sicherlich sind der politische Gehalt der Habermasschen „Gegenseitigkeit“ und des Harichschen Kommunismus usw. verschieden, sie sind jedoch Variationen eines

¹⁰⁰ Kofler 234, 80.

¹⁰¹ Zum Begriff des Linkshegelianismus im hier gemeinten Sinne siehe Vega 410.

¹⁰² Vgl. Lukács 399.

¹⁰³ Siehe Liebrucks 242, 131 und 138.

¹⁰⁴ Lukács 247; siehe Brede 198, 16.

¹⁰⁵ Heller 224, 70 ff.

¹⁰⁶ Ebd., 167.

¹⁰⁷ Harich 220, 177.

idealistischen Tätigkeitsbegriffs, der Natur und Ge-[168]sellschaft zur mehr oder weniger abstrakten Staffage werden läßt – und damit auch das menschliche Wesen. „Die Arbeit ist *nicht die Quelle* alles Reichtums“, erwidert Marx auf die materialistisch klingende These „Die Arbeit ist die Quelle alles Reichtums und aller Kultur ...“, und Marx vervollständigt seine Antwort: „Die *Natur* ist ebensosehr die Quelle der Gebrauchswerte (und aus solchen besteht doch wohl der sachliche Reichtum?) als die Arbeit, die selbst nur die Äußerung einer Naturkraft ist, der menschlichen Arbeitskraft“.¹⁰⁸ Es ist daran zu erinnern, daß hier Marx auch gegen den *Fichte*aner Lassalle polemisiert.¹⁰⁹

Auch in der Gehlenschen „Biologisierung“ und „Soziologisierung“ des Fichteschen Tätigkeitsbegriffs fehlen gerade die von Marx im obigen Zitat angesprochenen bzw. implizierten Bestimmungen für den materialistischen Arbeitsbegriff und damit für den Begriff des menschlichen Wesens: die Objektivität und Unabhängigkeit der Natur, der *materielle* Charakter des durch die Arbeit in Gang gesetzten gesellschaftlichen Stoffwechselprozesses mit der Natur, der *objektive Widerspruch* der produktiven Lohnabhängigen gegen die Produktionsmittelbesitzer und ihren Staat, die notwendige und befreiende Rolle der *revolutionären* Institutionen und Organisationen.

Die philosophische Frage nach dem menschlichen Wesen

Gehlen hat eine Entwicklung vollzogen, die derjenigen Marx' in formaler Hinsicht in wichtigen Punkten durchaus nahekommt: von der Philosophie, die er in Nachfolge des klassischen bürgerlichen Idealismus, v. a. Fichtes, konzipierte und zugleich kritisierte, zur „Revolution“ der Philosophie in der Form der philosophischen Anthropologie und schließlich zur Auflösung auch der philosophischen Anthropologie in die empirischen Einzelwissenschaften, so daß Gehlen sich schließlich weigerte, sich als Philosoph bezeichnen zu lassen.¹¹⁰

Dies war ein Weg, der, im Verständnis Gehlens, zu einer immer mehr empirisch abgestützten Annäherung an die Wirklichkeit, definiert als „der Mensch“, führte. Dieser Weg war aber realgeschichtlich die immer differenziertere Annäherung an den im Verständnis Gehlens bewegenden Faktor der Geschichte, der aber in Wirklichkeit die versteinerte epochale Entfremdung war; dies war immer deutlicher und differenzierter, nachdem er für die „Revolution“ und den „Sozialismus“ in faschistischer Form eingetreten war, der Weg zum staatsmonopolistischen Kapitalismus und zu dessen für einen Philosophen wichtigen Organisationen und Institutionen. Die schließliche Destruktion der Philosophie und die Destruktion der Frage nach dem wirkli-[169]chen menschlichen Wesen waren die notwendigen Konsequenzen aus den Prämissen des einmal eingeschlagenen Weges.

Auch wenn der Entwicklungsweg Marx' von der Philosophie – in der Form der Kritik der vorhandenen bürgerlich-idealistischen Philosophie – zur politischen Ökonomie und dann zur umfangreichen Beschäftigung mit Einzelwissenschaften (Politik, Ethnologie, Geschichte, Mathematik, Naturwissenschaften, Pädagogik, Ästhetik, Geologie usw.)¹¹¹ – als Weg zur immer vollständigeren wissenschaftlichen und empirischen Annäherung an die Wirklichkeit – als Destruktionsprozeß der Philosophie erscheint, so ist das Ergebnis doch nicht das gleiche

¹⁰⁸ MEW 19, 15 (Kritik des Gothaer Programms).

¹⁰⁹ Es sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß die Sozialismusvorstellung von J. Jaurès, einer bestimmenden Persönlichkeit der Zweiten Internationale, wesentlich von Fichte und dessen Tätigkeitsbegriff geprägt war, siehe Jaurès 292.

¹¹⁰ Gehlen war sich des formalen Zusammenhangs mit der materialistischen Destruktion der idealistischen Philosophie wohl bewußt, gab er doch einem seiner Vorträge den an Engels („Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“) angelehnten Titel „Die Entwicklung der Anthropologie von der Philosophie zur Erfahrungswissenschaft“: 115, 25.

¹¹¹ Siehe die Angaben, gestützt auf umfangreiche und z. T. noch nicht publizierte Studien von Marx und Engels in den Einzelwissenschaften, bei Steigerwald 409, 28 ff.

wie bei Gehlen: Der Kern ist, daß der historisch-dialektische Entwicklungsbegriff, also der *philosophische* Entwicklungsbegriff erhalten bleibt. Da Marx sich nicht – im Unterschied zu Gehlen – als Zerstörer der rationalen und dialektischen Seite und der Fragestellungen des Idealismus versteht, sondern als dessen kritische, historische Aufhebung, war der Weg Marx' zur Wirklichkeit dem Inhalt nach genau der entgegengesetzte; in politischer Hinsicht manifestiert sich dies darin, daß Marx organisiert in der politischen Bewegung arbeitete, die die Ära der Entfremdung und die kapitalistische Epoche überwinden kann: die Arbeiterbewegung.

Aus der Kritik am rationalistischen Idealismus, der die Erkennbarkeit alles Erfahrbaren annehme und daraus ein geschlossenes System der Philosophie deduziere, folgerte Gehlen: „Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Einzelwissenschaften sich aus genauer Kenntnis ihres Materials heraus gegen einen solchen Anspruch wehren müssen, und ihre Selbständigkeit gegenüber der Philosophie bedeutet dasselbe wie ihre bewußte Hingabe an die *Unergründlichkeit und Unabsehbarkeit ihres Stoffes*. Die Philosophie kann daher heute weder *scientia universalis* sein, noch nachträgliche Verarbeitung von einzelwissenschaftlichen Resultaten, weil diese bereits *nicht mehr in einen inhaltlichen Zusammenhang* zu bringen sind. Soweit sie Wissen vom Wissen ist, kann sie nur *transzendente Logik* sein, d. h. *rein formale* Wissenschaft von den möglichen und ausgebildeten Denkformen und Denkfiguren“. ¹¹² Die hiermit abgelehnte Rolle der Philosophie als „*scientia universalis*“ wird widersprüchlicherweise dann doch der philosophischen Anthropologie zugeschrieben, denn ihr inhaltliches Kernstück, die „Handlung“, „enthält das System aller speziellen Fragen in sich“ ¹¹³; die idealistisch-metaphysische Auffassung von Biologie und Naturwissenschaft verhindert dann aber, das angestrebte Ziel zu erreichen. Auch wenn Gehlen damit die notwendige Tendenz der Philosophieentwicklung (Transformation der Philosophie in Logik [170] und Erkenntnistheorie) ausdrückte ¹¹⁴, so ist es doch falsch, aus der Unabschließbarkeit des empirischen Forschungsprozesses auf das Ende der Philosophie und von der Transformation der Philosophie in Logik und Erkenntnistheorie auf deren „transzendentalen“, ahistorischen und gesellschaftsunabhängigen Charakter zu schließen. ¹¹⁵

Gehlen wollte in seiner ursprünglichen philosophischen Anthropologie, seiner philosophischen Hauptleistung, von den Naturwissenschaften ausgehen, um den metaphysischen Idealismus zu überwinden; er scheiterte aber, da er die Kategorien der Kausalität, Gesetzmäßigkeit und Dialektik in den Gesellschaftswissenschaften leugnete. Die Naturwissenschaft muß in der Tat zum Beleg und Erkenntnisinstrument der wirklichen Entwicklung in Gesellschaft, Geschichte und Natur werden, aber dazu muß die Naturwissenschaft selbst erst dialektisch werden. ¹¹⁶ *Gehlen's Ignoranz gegenüber der Naturdialektik* ¹¹⁷ ist das ausführliche Beispiel dafür, daß der Anspruch, auch in der Frage nach dem menschlichen Wesen naturwissenschaftlich vorzugehen, richtig und notwendig ist, daß er aber nicht realisiert werden kann, wenn die Naturwissenschaft unbesehen in ihrer bürgerlich-idealistischen Form und in ihrer Anbindung an die kapitalistische Epochalität übernommen wird.

Die Frage nach dem menschlichen Wesen ist eine philosophische Frage, weil die Bezugnahme auf die grundlegende Subjekt-Objekt-Dialektik der gesellschaftlichen Arbeit von den in dieser Frage begrenzten Einzelwissenschaften nicht geleistet werden kann. Sève hat nachgewiesen, daß die Frage in Interpretation der 6. Feuerbachthese („Das menschliche Wesen ist

¹¹² 89, 295 Unt. Vf.

¹¹³ 89, 272.

¹¹⁴ Vgl. die Feststellung Engels', der Philosophie bleibe nach dem Wissenschaftlichwerden der Einzelwissenschaften die Dialektik und die Logik, und diese bildeten zusammen die „Lehre von den Gesetzen des Denkprozesses“: MEW 21, 306.

¹¹⁵ Sandkühler 404, 190 ff.

¹¹⁶ Siehe LW 19, 4 f.; dies ist auch einer der Hauptgedanken in LW 14.

¹¹⁷ Siehe Kap. II. 5.

kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ – „es“ bezieht sich dabei auf „Wesen“, nicht auf „Individuum“) nur philosophisch beantwortet werden kann.¹¹⁸ Am Problem der Entfremdung hat Sève gezeigt, wie die philosophische Arbeit nur auf der Grundlage der marxistischen politischen Ökonomie wissenschaftlich werden kann, sich selbst aber nicht aufhebt, sondern notwendig ist für die ständig neu vorzunehmende Gegenstandsklärung und Interdisziplinarität der empirisch arbeitenden Einzelwissenschaften.¹¹⁹

Die erkenntnistheoretische Verkehrung bei Gehlen gehört ursächlich mit der inhaltlichen Verkehrung zusammen, wonach „der Mensch“ und nicht mehr, wie bisher, „die Welt“ der neue idealistische, nachklassische Ausgangs- und Endpunkt des wissenschaftlichen Destruktionsprozesses der Philosophie sei. Nein: Das menschliche Wesen liegt in seinen gesellschaftlich-materiellen Produkten, außer-[171]halb der Individuen, und die wissenschaftliche Philosophie, im unabschließbaren Prozeß der Annäherung an den konkreten gesellschaftlich-materiellen Produktionsprozeß – *und dieser eingebettet in den gesamten, auch von menschlicher Produktion nicht erfaßten Weltprozeß* – ist eine notwendige Voraussetzung für die Gestaltung des gesellschaftlichen und historischen Prozesses, entsprechend den Gesetzen der Materie, damit nicht der vom Menschen in Gang gesetzte Prozeß sich destruktiv gegen ihn selbst und gegen die Natur wendet.

Erst in diesem Konzept kommt auch das menschliche Subjekt, der subjektive Faktor, zu seinem Recht, der weder illusionäre Autonomie noch widerspruchslöse Aufhebung der illusionären Autonomie wie bei Gehlen noch bloßer Schnittpunkt der gesellschaftlichen Verhältnisse und des Klassenkampfes ist wie etwa bei Althusser.¹²⁰ Die Bewußtheit, auch wenn sie im Materialismus nun als vom Sein produzierte Bewußtheit verstanden wird, ist damit ja dennoch als besondere Form dieses Seins existent und die entscheidende Voraussetzung zu Führung und Organisation der Produktivkraftentwicklung, des Klassenkampfes usw.; nicht zufällig zielt die herrschende Ideologie – und Gehlen ausdrücklich ebenso – auf die Zerstörung *dieser* Form der Bewußtheit. Ist aber die Bewußtheit in dieser Form sowohl vorhanden als auch notwendig, dann gibt es notwendigerweise auch eine besondere, allgemeinste Wissenschaft dieses Gegenstandes.

Diese höchstentwickelte Form des wissenschaftlichen Wissens kann sich nur an konkreten Gegenständen ausbilden – eben jenen Gegenständen, die für die bewußte Gestaltung des gesellschaftlichen und historischen Prozesses gegenwärtig notwendig sind, etwa der Staat, dem auch Gehlens Interesse notwendigerweise so sehr galt. Die qualitative Umwandlung des monopolkapitalistischen Staates und die Rücknahme des Staates in die Gesellschaft muß schon im Kapitalismus beginnen, und zwar durch den Kampf um die Übernahme von Verantwortung durch die demokratische und Arbeiterbewegung, auch wenn dieser Prozeß erst im Sozialismus bzw. Kommunismus vollendet werden kann.

Ein weiterer konkreter Gegenstand, der von der Philosophie und nur in Zusammenhang mit den besonderen empirischen Wissenschaften in diesem Sinne erkannt werden kann und muß – auch für die theoretische und praktische Konkretisierung des menschlichen Wesens –, ist die Bestimmung der Epoche. Ohne die historisch-ökonomisch-politische Bestimmung der gegenwärtigen Epoche als die des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus ist das menschliche Wesen wissenschaftlich und empirisch nicht zu erfassen.

¹¹⁸ Sève 406, 75 ff.

¹¹⁹ Sève 408.

¹²⁰ Für die Widerlegung wichtiger Thesen Althussters könnte der Vergleich mit Gehlen Argumente liefern, dies muß hier unterbleiben. Es kann hier nur auf die Auseinandersetzung Sèves mit Althusser hingewiesen werden, siehe Sève 406, 75 ff. Der Kritik Sèves schließt sich der Verfasser an.

[172] Gehlens Anthropologie ist, wie untersucht wurde, auch die mythologisierende Verallgemeinerung der Krise der *deutschen* bzw. der bundesrepublikanischen Gesellschaft aus der Sicht des deutschen Kapitals. Dies gibt Anlaß zu der abschließenden Bemerkung, daß die philosophische Beschäftigung mit dem menschlichen Wesen als notwendige empirische und einzelwissenschaftliche Seite auch die Beschäftigung mit den wirklichen Verhältnissen und der wirklichen Geschichte dieser *kapitalistischen deutschen Nation* hat. Auch so konkret und einmalig stellt sich die Frage nach dem menschlichen Wesen – so muß sie auch beantwortet werden, wenn sie überhaupt beantwortet werden soll. In diesem Zusammenhang ist allerdings der exklusiven, post-historiellen Internationale der drei, vier großen kapitalistischen Nationen bei Gehlen die unbeschränkte, der Zukunft offene Internationale aller vom Kapital befreiten bzw. sich befreienden Nationen (dies werden schließlich alle sein) entgegenzustellen.

Literaturverzeichnis

Es sind nur solche Titel aufgenommen, die in der Untersuchung zitiert werden. Es werden folgende Abkürzungen verwendet:

AUW	Archiv der Universität Wien
BA	Bundesarchiv Koblenz
BASF	Die BASF. Aus der Arbeit der Badischen Anilin- und Sodafabriken
BDA	Bundesvereinigung der deutschen Arbeitgeberverbände
BDC	Berlin Document Center
BfdPh	Blätter für deutsche Philosophie
DPhG	Deutsche Philosophische Gesellschaft
DZfPh	Deutsche Zeitschrift für Philosophie
DWEV	Deutsche Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung. Amtsblatt des Reichsministeriums für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung und der Unterrichtsverwaltung der Länder
IfZ	Institut für Zeitgeschichte München
RMWEV	Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung WRS Walter-Raymond-Stiftung

1. Schriften A. Gehlens

- 1 Rede über Hofmannsthal, in: Aufgesang. Dem literarischen Thomanerbunde, 1900-1925, von älteren Mitgliedern, Leipzig 1925, Numerierter Privatdruck bei E. Hedrich Nachfolger, Aufl. 200
- 2 Zur Theorie der Setzung und des setzungshaften Wissens bei Driesch. Inauguraldisser-tation Leipzig 1927
- 3 Reflexionen über Gewohnheit, in: Festschrift Hans Driesch, Ordnung und Wirklich-keit, Bd. 2, hrsg. von W. Schingnitz. Veröffentlichungen des Philosophischen Instituts der Universität Leipzig, Leipzig 1927, S. 123 ff.
- 4 Henri Bergson, in: Leipziger Neueste Nachrichten vom 17. Oktober 1929
- 5 Friedrich Nietzsche. Zu seinem 30. Todestag, in: Leipziger Neueste Nachrichten vom 23. August 1930
- 6 Wirklicher und unwirklicher Geist. Eine Untersuchung in der Methode absoluter Phä-nomenologie, Leipzig 1931
- 7 Gegenwart und Zukunft der Philosophie. Leipziger Gelehrte sprechen über ihre Arbeit, in: Neue Leipziger Zeitung vom 24. August 1932
- 8 Jaspers' Philosophie, in: BfdPh VI/1932, S. 366 ff., wiederabgedruckt in 89, S. 28 ff.
- 9 Theorie der Willensfreiheit, Berlin 1933, wiederabgedruckt in 89, S. 54 ff.
- 10 Idealismus und Existentialphilosophie, Leipzig 1933, wiederabgedruckt in 89, S. 9 ff.
- 11 Rasse und Staat, in: Die Erziehung IX/1933, S. 201 ff.

- 12 Wirklichkeitsbegriff des Idealismus, in: BfdPh VII/1933, S. 379 ff., wiederabgedruckt in 89, S. 38 ff.
- 13 Heinrich Rickert und die Transzendentalphilosophie. Zu Heinrich Rickerts 70. Geburtstag am 25.5.1933, in: BfdPh VII/1933, S. 129 ff.
- 14 Die Struktur der Tragödie, in: Neue Psychologische Studien, Bd. 12/1934, Festschrift F. Krueger, Heft 3, S. 47 ff., gekürzt wiederabgedruckt in 89, S. 239 ff.
- 15 Rezension von W. Koppelman, Logik als Lehre vom wissenschaftlichen Denken, in: Zentralblatt für die gesamte Unterrichtsverwaltung in Preußen LXXVI/1934, Nichtamtlicher Teil, S. 287 ff.
- 16 Das Problem des Sichselbstverstehens, in: Die Erziehung X/1934, S. 185 ff.
- 17 Rezension von E. Rothacker, Geschichtsphilosophie. Handbuch der Philosophie, München/Berlin 1934, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft LXXXV/1934-35, S. 353 ff.
- 18 Der Idealismus und die Gegenwart, in: Völkische Kultur III/1935, S. 323 ff.
- 19 Noch einmal: Der Idealismus und die Gegenwart, in: Völkische Kultur III/1935, S. 560 ff.
- 20 Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln, in: Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie 1/1935, S. 263 ff., gekürzt wiederabgedruckt in 89, S. 252 ff.
- 21 Deutschtum und Christentum bei Fichte, Berlin 1935
- 22 Der Irrweg eines großen Denkers. Zum 165. Geburtstag G. W. F. Hegels am 27. August, in: Völkischer Beobachter, Ausgabe Berlin, 27.8.1935
- 23 Der Staat und die Philosophie, Leipzig 1935
- 24 Vom Wesen der Erfahrung, in: BfdPh X/1936, S. 207 ff., wiederabgedruckt in 115, S. 26 ff.
- 25 Rezension von H. Freyer, Pallas Athene. Ethik des politischen Volkes, in: Europäische Revue XII/1936, S. 147 ff.
- 26 Rezension von Häuptner, Die Geschichtsansicht des jungen Nietzsche, in: DWEV II/1936, Nichtamtlicher Teil, S. 238
- 27 Rede über Fichte, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft LXXXVIII/1937, S. 209 ff.
- 28 Descartes im Urteil Schellings, in: Actualités scientifiques et industrielles No. 532, Travaux IX^e congrès international de Philosophie. Congrès Descartes. T. III, Etudes cartésiennes, III^e Partie, Paris 1937, S. 70 ff., wiederabgedruckt in 89, S. 299 ff.
- 29 Die Bedeutung Descartes' für eine Geschichte des Bewußtseins, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie XXX/1937, S. 37 ff., wiederabgedruckt in 89, S. 286 ff.
- 30 Die Resultate Schopenhauers, in: Gedächtnisschrift für A. Schopenhauer zur 150. Wiederkehr seines Geburtstages, hrsg. von C. A. Emge und O. v. Schweinichen, Berlin 1938, S. 96 ff., wiederabgedruckt in 89, S. 312 ff.
- 31 Über Kants Persönlichkeit, in: Festschrift anlässlich der Kant-Kopernikus-Feier in Königsberg 1938, wiederabgedruckt in 89, S. 304 ff.
- 32 Zur gegenwärtigen amerikanischen Psychologie, in: BfdPh XII/1938, S. 94 ff.

- 33 Rezension von G. Günther/H. Schelsky, Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins, in: Deutsche Literaturzeitung LIX/1938, S. 512 ff.
- 34 Rezension von J. G. Fichtes nachgelassenen Schriften, hrsg. von H. Jacob, in: DWEV IV/1938, Nichtamtlicher Teil, S. 18
- 35 Rezension von K. Siegel, Nietzsches Zarathustra. Gehalt und Gestalt, in: DWEV IV/1938, Nichtamtlicher Teil, S. 64
- 36 Rezension von W. Grebe, Der tätige Mensch, in: Deutsche Literaturzeitung LIX/1938, S. 1084
- 37 Rezension von Grützmacher, Nietzsche, in: DWEV V/1939, Nichtamtlicher Teil, S. 32
- 38 Rezension von H. Gumbel, E. G. Kolbenheyer. Weltanschauung und Dichtung, in: DWEVV/1939, S. 113
- 39 Rezension von H. Heimsoeth, Nietzsches Idee der Geschichte, in: BfdPh XIII/1939, S. 225 f.
- 40 Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Berlin 1940 (a); Berlin 1944³ (b); Bonn 1950⁴ (c); Bonn 1974¹⁰ (d)
- 41 Rezension von H. Knittermeyer, Immanuel Kant. Vorlesungen zur Einführung in die kritische Philosophie, in: DWEV VI/1940, Nichtamtlicher Teil, S. 43
- 42 Anlage, Vererbung und Erziehung, in: Internationale Zeitschrift für Erziehung X/1941, S. 1 ff.
- 43 Vilfredo Pareto und seine „neue Wissenschaft“, in: BfdPh XV/1941, S. 1 ff., gekürzt wiederabgedruckt in 83, S. 149 ff.
- 44 Rezension von M. Wundt, Die Sachlichkeit der Wissenschaft. Wissenschaft und Weisheit. Zwei Aufsätze zur Wissenschaftslehre, in: BfdPh XV/1941, S. 216 ff.
- 45 Ein Bild vom Menschen, in: Geist der Zeit Nr. 19/1941, wiederabgedruckt in 115, S. 44 ff.
- 46 Zur Systematik der Anthropologie, in: N. Hartmann (Hrsg.), Systematische Philosophie, Berlin/Stuttgart 1942, S. 1 ff., gekürzt wiederabgedruckt in 83, S. 11 ff.
- 47 Napoleon Bonaparte. Ein Porträt von Fürst Metternich. Übersetzt aus nachgelassenen Papieren von Prof. Dr. Gehlen, in: Wehrpsychologische Mitteilungen IV/1942, S. 6 ff.
- 48 Vorwort, in: BfdPh XVII/1943, S. 1
- 49 Formen und Schicksale der Ratio, in: BfdPh XVII/1943, S. 1 ff., wiederabgedruckt in: 83, S. 93 ff.
- 50 Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Tübingen 1949
- 51 Nichtbewußte kulturanthropologische Kategorien, in: Zeitschrift für philosophische Forschung IV/1949-50, S. 321 ff.
- 52 Personalauslese, in: BASF 1/1951, S. 250 ff.
- 53 Stellungnahme zu den Hauptsachen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung VI/1951-52, S. 93 ff., wiederabgedruckt in 83, S. 140 ff.
- 54 Das Bild des Menschen in der modernen Anthropologie (1952), wiederabgedruckt in 115, S. 55 ff.

- 55 Mensch und Technik, in: BASF 11/1952, S. 33 ff.
- 56 Hans Freyer. Zu seinem 65. Geburtstag, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 30.7.1952.
- 57 Mensch trotz Masse, in: Wort und Wahrheit VII/1952, S. 579 ff.
- 58 Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie XL/1952-53, S. 338 ff., wiederabgedruckt in 83, S. 232 ff.
- 59 Die Technik in der Sichtweise der philosophischen Anthropologie, in: VDI, Zeitschrift des Vereins deutscher Ingenieure LXXXXVI/1954, S. 149 ff.
- 60 Rezension von Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, in: Merkur Nr. 88/1955, S. 578 ff.
- 61 Bürokratisierung, in BASF V/1955, S. 125 ff.
- 62 Zus. mit Schelsky, H. (Hrsg.), Soziologie, Düsseldorf/Köln 1955 (1966, 6. Aufl.)
- 63 Industrielle Gesellschaft und Staat. Über einige Triebkräfte des politischen Lebens der Gegenwart (1956), wiederabgedruckt in 83, S. 247 ff.
- 64 Grundzüge der gesellschaftlichen Strukturwandlungen unserer Zeit, in: Mitteilungen für die Berufsschulen der Westfälischen Berggewerkschaftskasse Nr. 5/1956, S. 1 ff.
- 65 Der Wandel der Gesellschaftsstruktur in der technisierten Welt, in: Die achte Niederrheinische Universitätswoche und Jahresbericht der Duisburger Universitätsgesellschaft, Duisburg 1956, S. 30 ff.
- 66 Zur Geschichte der Anthropologie (1957), wiederabgedruckt in 115, S. 7 ff.
- 67 Die Stellung der Frau in der Gesellschaft von heute. Vortrag bei der Tagung des Verbandes Deutscher Mutterhäuser vom Deutschen Roten Kreuz am 23. Mai 1957 in Düsseldorf, in: Deutsches Rotes Kreuz, H. 7/1957, S. 5 ff.
- 68 Recht ohne Tugend. Soziologische Betrachtung zur Gerechtigkeit, in: BASF VIII/1958, S. 13 ff.
- 69 Mittagspause, in: BASF VIII/1958, S. 75 ff.
- 70 Die Informations- und Bildungsaufgabe der Arbeitgeberverbände – Das Thema in seiner gesellschaftspolitischen Bedeutung, Schriftenreihe der BDA, H. 20, Köln 1959
- 71 Die Wissenschaften und das Wissen vom Menschen, in: Die elfte Niederrheinische Universitätswoche und Jahresbericht der Duisburger Universitätsgesellschaft, Duisburg 1959, S. 11 ff.
- 72 Die gesellschaftliche Situation in unserer Zeit, in: Schriftenreihe des Landesverbandes der industriellen Arbeitgeberverbände Nordrhein-Westfalens, Nr. 13, 1960, S. 43 ff., wiederabgedruckt in 115, S. 127 ff.
- 73 Soziologische Aspekte des Eigentumsproblems in der Industriegesellschaft, in: Eigentum und Eigentümer in unserer Gesellschaftsordnung, Veröffentlichungen der WRS Bd. 1, Köln/Opladen 1960, S. 164 ff.
- 74 Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei, Frankfurt/Bonn 1960.
- 75 Das Berufsbeamtentum in der modernen Gesellschaft, in: Schriftenreihe des Deutschen Beamtenbundes, H. 24, 1961, S. 65 ff., wiederabgedruckt in 83, S. 275 ff.

- 76 Anthropologische und soziologische Überlegungen zum Problem Autorität und Macht, Ms.-Druck der Domschule Würzburg 1962
- 77 Der Mensch im Betrieb – aus der Sicht der Sozialpsychologie, in: Der Mensch im Betrieb. Freiheit und Persönlichkeit. Möglichkeiten und Grenzen. Veröffentlichungen der WRS Bd. 2, Köln/Opladen 1962, S. 105 ff.
- 78 Die Freiheit des Unternehmers, Vortrag anlässlich der Jahresmitgliederversammlung der Landesvereinigung der Niedersächsischen Arbeitgeberverbände e. V. am 28. 2. 1962, Ms.-Druck
- 79 Der Begriff der Technik in entwicklungsgeschichtlicher Sicht, in: VDI, Zeitschrift des Vereins deutscher Ingenieure CIV/1962, S. 674 ff.
- 80 Über kulturelle Kristallisation (1961), wiederabgedruckt in 83, S. 311 ff.
- 81 Vom Einfluß des Kriegswesens auf die Sozialmoral, in: Merkur XVII/1963, S. 877 ff.
- 82 Unsere gesellschaftliche Situation und unser gesellschaftliches Verhalten zwischen Individualismus und Kollektivismus, in: Die fünfzehnte Duisburger Universitätswoche und Jahresbericht der Duisburger Universitätsgesellschaft, Duisburg 1963, S. 12 ff.
- 83 Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied/Berlin 1963
- 84 Soziologische Beiträge zur Kritik moderner Literatur, in: Mitteilungen des Rheinisch-Westfälischen Verleger- und Buchhändler-Verbandes Nr. 97/1964, S. 15 ff.
- 85 Die Gesellschaftsordnung im Widerstreit der Interessengruppen und der gesellschaftlichen Mächte, in: Die unternehmerische Verantwortung in unserer Gesellschaftsordnung, Veröffentlichungen der WRS Bd. 4, Köln/Opladen 1964, S. 81 ff.
- 86 Mensch und Technik in neuer Sicht. Festvortrag zur Eröffnung des 3. Internationalen Fortbildungs-Kurses der Bundesapothekenkammer, Meran 1965, in: Pharmazeutische Zeitung Nr. 24/1965, S. 751 ff.
- 87 Der Begriff Technik in entwicklungsgeschichtlicher Sicht, in: BASF XV/1965, S. 6 ff.
- 88 Die Imitation als Kunstwerk, in: BASF XV/1965, S. 60 ff.
- 89 Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften, Neuwied/Berlin 1965
- 90 Zwangsläufigkeit oder Gestaltung. Privatdruck der Rudolf C. Poensgen-Stiftung e. V. o.O. o. J. (Düsseldorf 1966)
- 91 Die Industrie und die Öffentlichkeit, Vortrag anlässlich der Hauptversammlung der Pharmazeutischen Industrie e. V. am 24.5.1967 in Travemünde, Ms.-Druck
- 92 Gesellschaft und Luxus, Festvortrag anlässlich der 200-Jahrfeier der Pforzheimer Uhren- und Schmuckindustrie 1967, in: Uhren und Schmuck, Stuttgart 1967, H. 8
- 93 Das Meinungsproblem, in: Deutscher Bundestag, 5. Wahlperiode, Drucksache V/2120, 28.9.1967, S. 251 ff.
- 94 Zusammenfassung des Kolloquiums „Leistungsbereitschaft, Soziale Sicherheit, Politische Verantwortung“, in: Leistungsbereitschaft – Soziale Sicherheit – Politische Verantwortung, Veröffentlichungen der WRS Bd. 8, Köln/Opladen 1967, S. 174 ff.
- 95 Zu den Problemen der Hochschulreform und der Unruhe unter den Studenten, in: Unternehmer und Bildung. Festschrift zum 60. Geburtstag von L. Vaubel, Veröffentlichungen der WRS Bd. 10, Köln/Opladen 1968, S. 28 ff.

- 96 Ein anthropologisches Modell, in: The human context I/1968, S. 1 ff.
- 97 Aktuelle gesellschaftspolitische Probleme, in: Contact. Bildungspolitisches Forum der Wirtschaft, H. 3/1969, S. 158 ff.
- 98 Von der Arbeit der Frau gestern und heute, in: BASF-Kalender, März 1970
- 99 Methodisches Vorgehen im Grenzgebiet von Anthropologie und Soziologie, in: Soziologenkorrespondenz 1/1970, S. 13 ff.
- 100 Der gerade Weg zu immer neuen Zielen. Dankesrede für die Verleihung des Konrad-Adenauer-Preises der Deutschland-Stiftung 1971, in: Deutschland-Magazin 111/1971, H. 3, S. 19
- 101 Zur politischen Verantwortung der Massenmedien, in: Wirtschaft und öffentliche Meinung, Veröffentlichungen der WRS Bd. 14, Köln 1972, S. 58 ff.
- 102 Die ethische Tragweite der Verhaltensforschung, in: R. Rocek/O. Schatz (Hrsg.), Philosophische Anthropologie heute, München 1972, S. 103 ff.
- 103 Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Hamburg 1972¹³ (Erstauflage 1957)
- 104 Die Öffentlichkeit und ihr Gegenteil, in: O. Schatz (Hrsg.), Auf dem Weg in die hörige Gesellschaft?, Graz/Wien/Köln 1973, S. 169 ff.
- 105 Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt 1973³ (Erstauflage 1969)
- 106 Rechts zwischen den Kriegen, Rezension von A. Mohler, Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932, Darmstadt 1973², in: Die Welt, Welt des Buches vom 1.2.1973
- 107 Die Intellektuellen und ihre Verantwortung, Vortrag vor der Jahresversammlung der Bundesvereinigung Kabelmetall 1974, Ms.-Druck
- 108 Leistungswille und Lebensqualität, Vortrag vor der Jahresversammlung des Bundesverbandes der deutschen Ziegelindustrie 1974, Ms.-Druck
- 109 Die Intellektuellen und ihre Verantwortung, Vortrag vor dem CDU-Wirtschaftsrat am 10.10.1974, Ms.-Druck
- 110 Einblicke, Frankfurt 1975, mit folgenden wiederabgedruckten Aufsätzen: Das Engagement der Intellektuellen gegenüber dem Staat (1964), S. 9 ff.; Die Chancen der Intellektuellen in der Industriegesellschaft (1970), S. 25 ff.; Was ist deutsch? (1971), S. 100 ff.; Ende der Geschichte? (1972/73), S. 115 ff.
- 111 Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers, in: P. Good (Hrsg.), Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Bern/München 1975, S. 179 ff.
- 112 Der lange Marsch ins Schweigen, in: Die Welt vom 25.10.1975
- 113 Rezension von H. G. Gadamer/P. Vogler (Hrsg.), Neue Anthropologie, 7 Bde., Stuttgart 1972-1975, in: Neue deutsche Hefte XXII/1975, S. 586 ff.
- 114 Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Frankfurt 1975³ (Erstauflage Bonn 1956)
- 115 Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Reinbek 1975¹¹ (Erstauflage 1961)
- 116 Arbeiten, Ausruhen, Ausnützen. Wesensmerkmale des Menschen, in: Sinn und Unsinn des Leistungsprinzips, München 1976, S. 7 ff.
- 117 Gesamtausgabe, 10 Bde., Frankfurt 1978 ff.

2. Idealistische Philosophie, Anthropologie und Ideologie in der allgemeinen Krise des Kapitalismus

- 118 Baeumler, A., Nietzsche. Der Philosoph und Politiker, Leipzig 1931
- 119 Ders., Männerbund und Wissenschaft, Berlin 1934
- 120 Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat, überreicht vom NSLB Sachsen, Dresden o. J. (1933)
- 121 Brentano, L., Die Anfänge des modernen Kapitalismus, München 1916
- 122 Carrell, A., Der Mensch, das unbekannte Wesen, Stuttgart 1936
- 123 Dewey, J., Die menschliche Natur. Ihr Wesen und ihr Verhalten, Stuttgart 1931, (Erstausgabe USA 1922)
- 124 Dietrich, O., Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus. Ein Ruf zu den Waffen des deutschen Geistes, Breslau 1935
- 125 Driesch, H., Die Maschine und der Organismus, Leipzig 1935
- 126 Eickstedt, E. v., Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit, Stuttgart 1934
- 127 Freyer, H., Prometheus. Ideen zur Geschichte der Kultur, Jena 1923
- 128 Ders., Der Staat, Leipzig 1925
- 129 Ders., Theorie des objektiven Geistes, Leipzig 1928
- 130 Ders., Zur Philosophie der Technik, in: BfdPh 11/1929, S. 192 ff.
- 131 Ders., Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, Leipzig/Berlin 1930
- 132 Ders., Die Systeme der weltgeschichtlichen Betrachtung, in: Das Erwachen der Menschheit. Die Kulturen der Urzeit, Ostasiens und des vorderen Orients. Propyläen-Weltgeschichte, Bd. 1, Berlin 1931, S. 3 ff.
- 133 Ders., Revolution von rechts, Jena 1931
- 134 Ders., Herrschaft und Planung, Hamburg 1933
- 135 Ders., Volkwerdung. Gedanken über den Standort und über die Aufgaben der Soziologie, in: Volksspiegel 1/1934, S. 3 ff.
- 136 Ders., Über Fichtes Macchiavelli-Aufsatz, in: Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Bd. 88/1936, H. 1, Leipzig 1936
- 137 Ders., Weltgeschichte Europas, 2 Bde., Wiesbaden 1948
- 138 Ders., Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1955
- 139 Ders., Entwicklungstendenzen und Probleme der modernen Industriegesellschaft, in: H. Freyer/L. Bossle/J. Filipec, Die Industriegesellschaft in Ost und West. Konvergenzen und Divergenzen, Mainz o. J. (1967)
- 140 Die deutsche Geisteswelt für Liste 1. Erklärung von 300 deutschen Universitäts- und Hochschullehrern, in: Völkischer Beobachter, Süddt. Ausg. Nr. 62, 3.3.1933, Beiblatt
- 141 George, S., Einem jungen Führer im ersten Weltkrieg, in: Ders., Das neue Reich, Berlin 1928

- 142 Good, P. (Hrsg.), Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Bern/München 1975
- 143 Günther, G./Schelsky, H., Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins, Leipzig 1937
- 144 Heidegger, M., Sein und Zeit, Halle 1931³
- 145 „Nur ein Gott kann uns retten“, Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966, in: Der Spiegel Nr. 23/1976, S. 193 ff.
- 146 Hofmannsthal, H. v., Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation, München 1927
- 147 Keiter, F., Rasse und Kultur. Eine Kulturbilanz den Menschennassen als Weg zur Rasse-seelenkunde, 3 Bde., Stuttgart 1938-40
- 148 Klages, L., Der Mensch und das Leben, Jena 1937
- 149 Krieck, E., Völkisch-politische Anthropologie, 3 Bde., Leipzig 1936 ff.
- 150 Kuhn, H./Wiedemann, F. (Hrsg.), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1964
- 151 Lehmann, G., Die deutsche Philosophie der Gegenwart, Stuttgart 1943
- 152 Leibholz, G., Das Phänomen des totalen Staates (1946), in: B. Seidel/S. Jenkner (Hrsg.), Wege der Totalitarismus-Forschung, Darmstadt 1974, S. 123 ff.
- 153 Lipps, H., Die menschliche Natur, Frankfurt 1941
- 154 Litt, Th., Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes, München 1948
- 155 Mead, M., Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften, München 1976 (Erstdruck 1928)
- 156 Plessner, H., Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin 1965²
- 157 Ders., Die verspätete Nation, Göttingen 1959
- 158 Rickert, H., Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus, in: Logos XI/1923, S. 149 ff.
- 159 Ders., Die allgemeinen Grundlagen der Politik Fichtes, in: Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie IV/1938, S. 1 ff.
- 160 Rohrmoser, G., Stillstand der Dialektik, Tübingen 1968
- 161 Rosenberg, A., Der Mythos des 20. Jahrhunderts, München 1933
- 162 Ders., An die Dunkelmänner unserer Zeit. Eine Antwort auf die Angriffe gegen den „Mythos des 20. Jahrhunderts“, München 1935
- 163 Rothacker, E., Philosophische Anthropologie, Bonn 1964
- 164 Scheler, M., Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg, Leipzig 1915
- 165 Ders., Die Ursachen des Deutschenhasses, Leipzig 1917
- 166 Ders., Der Bourgeois – Der Bourgeois und die religiösen Mächte – Die Zukunft des Kapitalismus. Drei Aufsätze zum Problem des kapitalistischen Geistes, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 3, Bern/München 1972, S. 341 ff.

- 167 Ders., Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 9, Bern/München 1976, S. 145 ff.
- 168 Ders., Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 9, Bern/München 1976, S. 7 ff.
- 169 Schelsky, H., Theorie der Gemeinschaft nach Fichtes Naturrecht, Berlin 1935
- 170 Schmitt, C., Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München/Leipzig 1922
- 171 Ders., Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Hamburg 1934
- 172 Ders., Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff, München 1938
- 173 Ders., Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht, Berlin/Wien 1939
- 174 Ders., Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten, in: Deutschland-Frankreich, Vierteljahresschrift des deutschen Instituts Paris 1/1942, S. 1 ff.
- 175 Ders., Land und Meer, Stuttgart 1942
- 176 Ders., Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen, Berlin 1963
- 177 Ders., Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1970
- 178 Sombart, W., Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart, 3 Bde., München/Leipzig 1903 ff.
- 179 Ders., Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen, München 1913
- 180 Ders., Der proletarische Sozialismus („Marxismus“). Zehnte, völlig neu gearbeitete Auflage der Schrift „Sozialismus und soziale Bewegung“, 2 Bde., Jena 1924
- 181 Ders., Deutscher Sozialismus, Berlin-Charlottenburg 1934
- 182 Ders., Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie, Berlin 1938
- 183 Sonderheft Descartes, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie XXX/1936-37
- 184 Volksspiegel, Zeitschrift für deutsche Soziologie und Volkswissenschaft 1934 ff.
- 185 Weber, M., Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Tübingen 1904
- 186 Ders., Der Sozialismus, Wien 1919
- 187 Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., Tübingen 1920/21
- 188 Ders., Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1921
- 189 Ders., Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Tübingen 1924
- 190 Weizäcker, V. v., Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen, Leipzig 1940
- 191 Wiese, L. v., Homo sum. Gedanken einer zusammenfassenden Anthropologie, Jena 1940

3. Sekundärliteratur zu A. Gehlen und zur philosophischen Anthropologie

- 192 Abs, H. J., Lebensfragen der Wirtschaft, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 14.10.1976, Wirtschaftsteil
- 193 Adorno, Th. W. und Gehlen, A., Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch, in: F. Grenz, Adornos Philosophie in Grundbegriffen, Frankfurt 1975, S. 224 ff.
- 194 Anacker, U., Natur und Intersubjektivität. Elemente zu einer Theorie der Aufklärung, Frankfurt 1974
- 195 Apel, K. O., A. Gehlens „Philosophie der Institutionen“, in: Philosophische Rundschau X/1962, S. 1 ff.
- 196 Augstein, R., Wir Mundwerksburschen, in: Der Spiegel Nr. 23/1970, S. 164 ff.
- 197 Böhler, D., Arnold Gehlen: Die Handlung, in: J. Speck (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II, Göttingen 1973, S. 230 ff.
- 198 Brede, W., Anthropologische Antinomien. Herrschaft und Anthropologie im Werk von A. Gehlen, Diss. Gießen 1971
- 199 Doerne, M., Der Mensch im Lichte der neuesten Philosophie, Randbemerkungen zu zwei Büchern (Gehlen und Sombart), in: Wartburg, Deutsche Evangelische Monatschrift XL/1941, S. 11 ff.
- 200 Dullaart, L., Kirche und Ekklesiologie. Die Institutionenlehre Arnold Gehlens als Frage an den Kirchenbegriff in der gegenwärtigen systematischen Theologie, München/Mainz 1975
- 201 Eschke, H. G., Marxismus-Leninismus oder „Philosophische Anthropologie“? Eine Auseinandersetzung mit der „Philosophischen Anthropologie“ Max Schelers, Diss. Jena 1974
- 202 Festschrift zur Verleihung der Konrad-Adenauer-Preise 1971, hrg. von der Deutschland-Stiftung e. Y., o.O. o. J. o. P.
- 203 Forsthoff, E./Hörstel, R. (Hrsg.), Standorte im Zeitstrom. Festschrift für Arnold Gehlen zum 70. Geburtstag, Frankfurt 1974
- 204 Frings, M. S., Max Scheler, Drang und Geist, in: J. Speck (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II, Göttingen 1973, S. 9 ff.
- 205 Führung in einer freiheitlichen Gesellschaft. Prof. Dr. A. Gehlen, Direktor des Instituts für Soziologie der Technischen Hochschule Aachen zu seinem 65. Geburtstag in Verehrung und Dankbarkeit für seine wissenschaftliche Mitarbeit und seinen kritischen Rat von der WRS gewidmet, 29. Januar 1969, Veröffentlichungen der WRS Bd. 11, Köln/Opladen 1969
- 206 Arnold Gehlen zum Gedächtnis. Vorträge vom 21. Juni 1976 in der Hochschule für Verwaltungswissenschaft Speyer, Berlin (W) 1976
- 207 Gehlen, P., Geleniana, Düsseldorf 1940
- 208 Gehlen, R., Der Dienst. Erinnerungen 1942-1971, Mainz/Wiesbaden 1971
- 209 Ochs, P., Zum Problem des Bewußtseins in der Anthropologie A. Gehlens, Gießen 1974
- 210 Grundner, K.-J., Rezension von Standorte im Zeitstrom, Festschrift für A. Gehlen zum 70. Geburtstag, in: Neue Deutsche Hefte XXI/1974, S. 412 ff.

- 211 Habermas, J., Artikel „Anthropologie“, in: Philosophie. Das Fischer-Lexikon, Frankfurt 1958, S. 18 ff.
- 212 Ders., Probleme einer philosophischen Anthropologie, hektographische Vervielfältigung einer Vorlesung im WS 1966/67, o.O. o. J.
- 213 Ders., Nachgeahmte Substantialität, in: Ders., Politisch-philosophische Profile, Frankfurt 1971, S. 200 ff.
- 214 Ders., Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, in: Ders., Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, Frankfurt 1973, S. 48 ff.
- 215 Haering, Th., Zu Gehlens Anthropologie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung VI/1951-52, S. 593 ff.
- 216 Hagemann-White, C., Legitimation als Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie Arnold Gehlens, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973
- 217 Hansen, J., Der Antriebsüberschuß des Menschen im Werk von Arnold Gehlen und Hans Bürger-Prinz – ein Vergleich, in: Fortschritte der Neurologie-Psychiatrie und ihrer Grenzgebiete XXXXVI/1978, S. 382 ff.
- 218 Hargasser, F., Mensch und Kultur. Die pädagogische Dimension der Anthropologie A. Gehlens, Bad Heilbrunn 1976
- 219 Harich, W., Zur Kritik der revolutionären Ungeduld, Basel 1971
- 220 Ders., Kommunismus ohne Wachstum? Babeuf und der ‚Club of Rome‘, Hamburg 1975
- 221 Ders., Die Extreme berühren sich. Gespräch mit W. Harich zum Tod von A. Gehlen, in: Frankfurter Rundschau vom 21. 2. 1976
- 222 Hartmann; N., Neue Anthropologie in Deutschland. Betrachtung zu Arnold Gehlens Werk „Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt“, in: BfdPh XV/1941, S. 159 ff.
- 223 Ders., Naturphilosophie und Anthropologie, in: BfdPh XVIII/1944, S. 1 ff.
- 224 Heller, A., Instinkt, Aggression, Charakter. Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie, Berlin (W) 1977
- 225 Hoppe, A., Arnold Gehlen (Leserbrief), in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 4.2.1977
- 226 Jansen, P., A. Gehlen. Die anthropologische Kategorienlehre, Bonn 1976
- 227 Jonas, F., Die Institutionenlehre A. Gehlens, Tübingen 1966
- 228 Kainz, F., Arnold Gehlen, in: Österreichische Akademie der Wissenschaften, Almanach für das Jahr 1976, 126. Jahrgang, Wien 1977, S. 597 ff.
- 229 Kamper, D., Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik, München 1973
- 230 Klages, H., Technischer Humanismus. Philosophie und Soziologie der Arbeit bei Karl Marx, Stuttgart 1964
- 231 Knöpfle, F., 25 Jahre Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer, in: Demokratie und Gesellschaft. 25 Jahre Hochschule für Verwaltungswissenschaften, Berlin (W) 1972, S. 11 ff.

- 232 Koehler, O., Rezension von A. Gehlen, *Der Mensch*, in: *Zeitschrift für Tierpsychologie* IV/1940-41, S. 402 ff.
- 233 König, K., Begrüßung. Ansprache des Rektors Prof. Dr. Dr. Klaus König, in: *Arnold Gehlen zum Gedächtnis. Vorträge vom 21. Juni 1976 in der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer*, Berlin (W) 1976, S. 7 ff.
- 234 Kofler, L., *Das Prinzip der Arbeit in der Marxschen und in der Gehlenschen Anthropologie*, in: *Schmollers Jahrbuch* LXXVIII/1958, S. 71 ff.
- 235 Ders., *Aggression und Gewissen. Grundlegung einer philosophischen Erkenntnislehre*, München 1973
- 236 Kriek, E., *Die neue Anthropologie*, in: *Volk im Werden* VIII/1940, S. 183 ff.
- 237 Krockow, C. v., *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über E. Jünger, C. Schmitt, M. Heidegger*, Stuttgart 1958
- 238 Kuhn, H., *Der lange Marsch in den Faschismus. Zur Theorie der Institutionen in der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin (W) 1974
- 239 Kunstmann, W., *Gesellschaft, Emanzipation, Exkurs. Darstellung und Kritik der Gesellschaftstheorie von J. Habermas*, München 1977
- 240 Lepenies, W., *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt 1969
- 241 Ders., *Anthropologie und Gesellschaftskritik. Zur Kontroverse Gehlen – Habermas*, in: W. Lepenies/H. Nolte, *Kritik der Anthropologie*, München 1972, S. 86 ff.
- 242 Liebrucks, B., *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 1, Frankfurt 1964
- 243 Linden, B. v. d., *Die Idee des Menschen bei Herder, verglichen mit dem modernen Menschenbild A. Gehlens*, Phil. Diss. Bonn 1951
- 244 Litt, Th., *Die Sonderstellung des Menschen im Reich des Lebendigen*, in: *Geistige Gestalten und Probleme*, Festschrift für E. Spranger, hrsg. von H. Wenke, Leipzig 1942, S. 217 ff.
- 245 Löther, R., Rezension von „*Der Mensch*“, in: *DZfPh* VI/1958, S. 1005 ff.
- 246 Ders., Rezension von Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, in: *DZfPh* VIII/1960, S. 747 ff.
- 247 Lukács, G., *Ästhetik*, Neuwied/Berlin 1963
- 248 Mahn, A., *Das Menschenbild im Spiegel des Biologismus. Darstellung und Kritik der Anthropologie A. Gehlens*, Phil. Diss. Tübingen 1948
- 249 Dies., *Über die philosophische Anthropologie von A. Gehlen*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* VI/1951-52, S. 71 ff.
- 250 Marquard, O., *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in: *Collegium Philosophicum, Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, hrsg. von E. W. Böckenfoerde u. a., Basel/Stuttgart 1965, S. 209 ff.
- 251 Ders., Artikel „*Anthropologie*“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Darmstadt 1971, Bd. 1, S. 362 ff.
- 252 Mather, O., *Das Problem der Umwelt bei Mensch und Tier. Theoretische Erwägungen im Anschluß an das Werk von A. Gehlen „Der Mensch“*, Phil. Diss. Deutsche Karlsuniversität Prag o. J. (1943)

- 253 Mohler, A., Rezension von Gehlen, Moral und Hypermoral, in: Deutschland-Magazin 111/1971, H. 1, S. 37
- 254 Nachruf auf A. Gehlen, in: Der Spiegel vom 2.2.1976, S. 148
- 255 Nink SJ, C., Rezension von Gehlen, Der Mensch, in: Scholastik XV/1940, S. 416 ff.
- 256 Probst, P., Politik und Anthropologie. Untersuchungen zur Theorie und Genese der philosophischen Anthropologie der Gegenwart in Deutschland, Frankfurt 1974.
- 257 Rehberg, K.-S., Metaphern des Standhaltens. In memoriam Arnold Gehlen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie XXVIII/1976, S. 389 ff.
- 258 Reuter, K. H., Bericht über Neuerscheinungen zur Philosophischen Anthropologie, in: Unsere Welt XXXII/1940, S. 49 ff.
- 259 Röhr, W., Arnold Gehlens Philosophie der Institutionen, Phil. Diss. Berlin/DDR 1971
- 260 Rohrmoser, G., Subjektivität und Selbsterhaltung. Anmerkungen zu A. Gehlens Kritik an der Kulturkritik, in: Hochland LI/1958-59, S. 372 ff.
- 261 Ders., Emanzipation und Freiheit. Das Problem einer Vollendung der Emanzipation im Denken der Gegenwart, München 1970
- 262 Rügemer, W., Der Ursprung des Monopolkapitals im menschlichen Wesen. Zum Tode A. Gehlens, in: Deutsche Volkszeitung vom 4.3.1976, S. 10
- 263 Samson, L., Triebstruktur und Ethik. Eine Auseinandersetzung mit Gehlens Anthropologie der Ethik, in: Philosophische Rundschau XIX/1973, S. 211 ff.
- 264 Ders., Naturteleologie und Freiheit bei A. Gehlen. Systematisch-historische Untersuchungen, Freiburg 1976
- 265 Schelsky, H., Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze, Düsseldorf/Köln 1965
- 266 Ders., Ein politischer Denker gegen die Zeit. Der Soziologe und Philosoph Arnold Gehlen. Anthropologie und Institutionenlehre. Ein Nachruf, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2.2.1976
- 267 Schulz, W., Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972
- 268 Schwanitz, F., Rezension von A. Gehlen, Der Mensch, in: Volk und Rasse XVII/1942, H. 2, S. 58
- 269 Seifert, F., Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie, in: BfdPh VIII/1934-35, S. 393 ff.
- 270 Die Verleihung des Konrad-Adenauer-Preises 1971 in Bad Kissingen, in: Deutschland-Magazin 111/1971, H. 3, S. 15 ff.
- 271 Wasmund, D., Am Leben ist nicht viel dran. Rezension von A. Gehlen, Studien zur Anthropologie und Soziologie, in: Die Zeit, 25.3.1966
- 272 Weiß, J., Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionentheorie A. Gehlens, Freiburg 1971
- 273 Willms, B., Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie, Köln/Opladen 1967

4. Zur Geschichte der Politik, Ökonomie, Philosophie, Technik und der Wissenschaften

- 274 Badstübner, R./Thomas, S., Restauration und Spaltung. Entstehung und Entwicklung der BRD 1945-1955, Köln 1975
- 275 Bernal, J. D., Wissenschaft. Science in History, 3 Bde., Hamburg 1970
- 276 Beyer, W. R., Vier Kritiken. Heidegger, Sartre, Adorno, Lukacs, Köln 1970
- 277 Ders., Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen, Berlin/DDR 1967
- 278 Bourdieu, P., Die politische Ontologie Martin Heidegger, Frankfurt 1976
- 279 Budilowa, J. A., Philosophische Probleme der sowjetischen Psychologie, Berlin/DDR 1975
- 280 Buhr, M./Irrlitz, G., Der Anspruch der Vernunft. Die klassische deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus, Köln 1976
- 281 Buhr, M., Vernunft, Mensch, Geschichte. Studien zur Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie, Köln 1977
- 282 Eisner, E., Das europäische Konzept von F. J. Strauß. Die gesamteuropäischen Ordnungsvorstellungen der CSU, Meisenheim 1975
- 283 Elm, L., Hochschule und Neofaschismus. Zeitgeschichtliche Studien zur Hochschulpolitik in der BRD, Berlin/DDR 1972
- 284 Faye, J. P., Totalitäre Sprachen. Kritik der narrativen Vernunft. Kritik der narrativen Ökonomie, 2 Bde., Frankfurt 1977
- 285 Fetscher, I., Der Ursprung der Verbindung von Idealismus und Nationalismus bei Fichte, in: Philosophische Studien Jg. 1950-51, S. 200 ff.
- 286 Greiffenhagen, M., Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland, München 1971
- 287 Gvisiani, D. M., Management. Eine Analyse bürgerlicher Theorien von Organisation und Leitung, Frankfurt 1974
- 288 Heberer, G., Der Ursprung des Menschen. Unser gegenwärtiger Wissensstand, Stuttgart 1972³
- 289 Ders., Moderne Anthropologie. Eine naturwissenschaftliche Menschheitsgeschichte, Reinbek 1973
- 290 Herrmann, J., Spuren des Prometheus. Der Aufstieg der Menschheit zwischen Naturgeschichte und Weltgeschichte, Köln 1977
- 291 Höppner, J./Seidel-Höppner, W., Von Babeuf bis Blanqui, 2 Bde., Leipzig 1975
- 292 Jaurès, J., Die Ursprünge des Sozialismus in Deutschland. Luther, Kant, Fichte und Hegel, Frankfurt/Berlin/Wien 1974
- 293 Kahl, J., Positivismus als Konservatismus. Eine philosophische Studie zu Struktur und Funktion der positivistischen Denkweise am Beispiel Ernst Topitsch, Köln 1976
- 294 Kon, I. S., Der Positivismus in der Soziologie. Geschichtlicher Abriß, Berlin (W) 1973
- 295 Krause, W., W. Sombarts Weg vom Kathedersozialismus zum Faschismus, Berlin-DDR 1962

- 296 Mader, J., Die graue Hand, Berlin, DDR 1960
- 297 Maler, L., u. a., Allgemeine Krise des Kapitalismus. Triebkräfte und Erscheinungsformen in der Gegenwart, Berlin-DDR 1976
- 298 Markov, W./Soboul, A., 1789. Die Große Revolution der Franzosen, Köln 1977
- 299 Mitbestimmung als Kampfaufgabe. Grundlagen, Möglichkeiten, Zielrichtungen, Köln 1972
- 300 Mocek, R., Zum Lebenswerk von H. Driesch, in: DZfPh XII/1964, S. 1191
- 301 Oduév, S. F., Auf den Spuren Zarathustras. Der Einfluß Nietzsches auf die bürgerliche deutsche Philosophie, Köln 1977
- 302 Opitz, R., Der deutsche Sozialliberalismus, Köln 1973
- 303 Ders., Europastrategien des deutschen Kapitals 1900-1945, Köln 1977
- 304 Petzold, J., Konservative Theoretiker des deutschen Faschismus. Jungkonservative Ideologen in der Weimarer Republik als geistige Wegbereiter der faschistischen Diktatur, Berlin-DDR 1978
- 305 Projektgruppe Automation und Qualifikation, Automation in der BRD. Probleme der Produktivkraftentwicklung (II), Berlin (W) 1975
- 306 Dies., Entwicklung der Arbeitstätigkeiten und die Methode ihrer Erfassung, Berlin (W) 1978
- 307 Rose, G., „Industriegesellschaft“ und Konvergenztheorie. Genesis, Strukturen, Funktionen, Berlin-DDR 1974
- 308 Rügemer, W., Rezension von J. Petzold, Ideologische Wegbereiter des deutschen Faschismus. Die Jungkonservativen in der Weimarer Republik, Köln 1978, in: Deutsche Volkszeitung 1/1979, S. 10
- 309 Schwarz, Th., Sein, Mensch und Gesellschaft im Existentialismus. Mit zwei Arbeiten über Schopenhauer und Nietzsche, Frankfurt 1973
- 310 Wollgast, S., Zur imperialistischen Technikphilosophie der Gegenwart, in: Wissenschaftlich-technische Revolution – Sozialismus – Ideologie, Teil III, Technische Universität Dresden 1974, S. 395 ff.

5. Werkausgaben

- 311 Fichte, J. G., Werke. Ausgewählte Werke in sechs Bänden, hrsg. von F. Medicus, Darmstadt 1962
- 312 Hegel, G. W. F., Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart 1927 ff.
- 313 Immanuel Kants Werke, hrsg. von E. Cassirer, Berlin 1914 ff.
- 314 Lenin, W. I., Werke (LW), Berlin-DDR 1971-1974
- 315 Marx, K./Engels, F., Werke (MEW), Berlin-DDR 1968-1974
- 316 Nietzsche, F., Werke in drei Bänden, hrsg. von K. Schlechta, München 1955 f.

6. Zeitgeschichtliches und Dokumentarisches

- 317 Baden, M. v., Denkschrift über den ethischen Imperialismus, in: R. Opitz (Hrsg.), Europastrategien des deutschen Kapitals 1900-1945, Köln 1977, S. 420 ff.
- 318 Baeumler an B. Bauch (Austrittserklärung) vom 19. 11. 1934, BA NS 15/17 alt/DPhG/Bl. 56917
- 319 Bamberg, H.-D., Die Deutschland-Stiftung e. V., Meisenheim 1978
- 320 Bericht von Dr. Viehweg über die 13. Tagung der DPhG (Sept. 1936), in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie XXX/1937, S. 277 f.
- 321 Bericht über einen Vortrag von Professor Dr. Arnold Gehlen, Wien, über „Probleme einer Philosophie der Geschichte“ (gehalten vor der DPhG am 15. Januar 1943), 112 MA 141/5, S. 582-585, Nr. 0345582
- 322 Bericht über die 12. Tagung der DPhG zu Magdeburg, Oktober 1933, in: BfdPh VIII/1934, S. 65 ff.
- 323 Bollmus, R., Das Amt Rosenberg und seine Gegner, Stuttgart 1970
- 324 Dekan der Philos. Fak. Wien an Prof. Gehlen, Prag, 22. 1. 1942, AUW
- 325 Ders. an das Oberkommando des Heeres, Inspektion des Personalprüfwesens des Heeres, vom 16.1.1942, AUW Zl. 830 aus 1941/42
- 326 Dönitz, K., Zehn Jahre und zwanzig Tage, Bonn 1958
- 327 Zur Einführung, in: Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie 1/1934-35, S. 1 ff.
- 328 Entzifferung. Bevölkerung als Gesellschaft in Raum und Zeit. Festschrift für Gunther Ipsen, hrsg. von H. Jürgensen, in: Jahrbuch für Sozialwissenschaft XVIII/1967, H. 1/2
- 329 Prof. Dr. Faust, Breslau, an das RMWEV, z. Hd. Prof. Mattiat, vom 2. 8. 1937, BA R 21/1051, Bl. WN 01962-37
- 330 Finker, B., Stauffenberg und der 20. Juli 1944, Köln 1977
- 331 Der Gauleiter und Landeshauptmann von Steiermark an die Reichsleitung der NSDAP, Amt Wissenschaft, vom 8. 7. 1939, BA NS 15/17 alt, Bl. 56870-58874
- 332 DPhG, Bericht des geschäftsführenden Vorstandsmitgliedes auf der Vorstandssitzung vom 23.3.1942 in Weimar, BA R 21/1051, Bl. WN 0584-42
- 333 Gumbel, E. J., Freie Wissenschaft. Ein Sammelbuch aus der deutschen Emigration, Straßburg 1938
- 334 Anton Haasbauer, Dienststelle Wien des Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP, Abt. Kulturelle Angelegenheiten, an die Reichsleitung der NSDAP, Abt. Wissenschaft, zu Hd. Pg. Prof. Dr. Baeumler, vom 18. 8. 1938, BA NS 15/17 alt/DPhG/Bl. 56884
- 335 Haffner, S., Hitlers Leistungen, in: Merkur 357, XXXII/1978, S. 130 ff.
- 336 Heiß, R., Bericht über die Aussprache am 23. 9., in: BfdPh X/1936, S. 430 ff.
- 337 Hinrichs, P./Peter, L., Industrieller Friede? Arbeitswissenschaft und Rationalisierung in der Weimarer Republik, Köln 1976

- 338 Albert Hoffmann, Der Reichskommissar für die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reich, Stab, Stillhaltekommissar für Vereine, Organisationen und Verbände, an das RMWEV, ohne Datum, BA R 21/1051, Bl. WN 01696-39
- 339 Hofstätter, P., Bericht über eine statistische Methode zur Ermittlung der subjektiven Beurteilung des soldatischen Wertes der Völker, in: Wehrpsychologische Mitteilungen 111/1941, H. 6, S. 44 ff.
- 340 Jahresbericht der Heerespsychologie 1938/39, BA Militärarchiv Freiburg RH 19/111/494, B. 238-253
- 341 Jahresberichte der BDA, o. O. o. J. (Köln 1959 ff.)
- 342 Kater, M. H., Das „Ahnenerbe“ der SS 1935-1945. Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches, Stuttgart 1974
- 343 Keilhacker, M., in: Pädagogik in Selbstdarstellungen, hrsg. von L. J. Pongratz, Hamburg 1975, S. 229 ff.
- 344 Kesselring, A., Soldat bis zum letzten Tag, Bonn 1953
- 345 Ders., Gedanken zum Zweiten Weltkrieg, Bonn 1955
- 346 Kirchner, K., Flugblätter. Psychologische Kriegsführung im Zweiten Weltkrieg in Europa, München 1974
- 347 Klafki, W., Theodor Litts Stellung zur Weimarer Republik und seine Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, in: Pädagogische Analysen und Reflexionen, Festschrift für E. Blochmann, hrsg. von P.-M. Roeder u. a., Weinheim/Berlin 1967, S. 199 ff.
- 348 Kühnl, R., Der deutsche Faschismus in Quellen und Dokumenten, Köln 1975
- 349 Kürschners Deutscher Gelehrten-Kalender, Berlin 1950 ff.
- 350 Kuhn, H. u. a., Die deutsche Universität im Dritten Reich, München 1968
- 351 Manstein, E. v., Verlorene Siege, Bonn 1955
- 352 Ders., Aus einem Soldatenleben, Bonn 1958
- 353 Messerschmidt, M., Die Wehrmacht im NS-Staat. Zeit der Indoktrination, Hamburg 1969
- 354 Mitgliedskarteiblatt Arnold Gehlen der NSDAP mit der Mitglieds-Nummer 2432245, BDC
- 355 Mitgliedskarteiblatt Arnold Gehlen des NSLB mit der Mitglieds-Nummer 312004, BDC
- 356 Mitteilungen der DPhG, in: BfdPh VIII/1934, S. 121 ff.; IX/1935, S. 119 ff.; X/1936, S. 122 ff.; XI/1937, S. 113 ff.; XII/1938, S. 128 ff.; XIII/1939, S. 246 ff.; XVI/1942, S. 194 ff.
- 357 Müller, G., Ernst Krieck und die nationalsozialistische Wissenschaftsreform, Weinheim/Basel 1978
- 358 Nawratil, K., Robert Reininger. Leben – Wirken – Persönlichkeit, In: Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 265. Bd., 2. Abhandlung, Wien 1969

- 359 Pauck, W. und M., Paul Tillich. Sein Leben und Denken, Bd. 1, Leben, Frankfurt 1978
- 360 Personalakte Tillich, Archiv der Universität Frankfurt/M.
- 361 Personalakte Arnold Gehlen der NSDAP, Amt Wissenschaft, BDC
- 362 Personalbogen Arnold Karl Franz Gehlen des RMWEV, BA R 21/388
- 363 Personalbogen Arnold Karl Franz Gehlen der Universität Leipzig, in: Personalakte Gehlen
- 364 Personal- und Vorlesungsverzeichnis Universität Leipzig, Sommerhalbjahr 1932 bis Sommerhalbjahr 1938
- 365 Personal- und Vorlesungsverzeichnis der Universität Wien, 3. Trimester 1940
- 366 Poliakov, L./Wulf, J. (Hrsg.), Das Dritte Reich und seine Denker, Berlin (W) 1959
- 367 Der Preußische Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, Erlaß vom 6.5.1933 (Vertretung Prof. Tillich), in: Phil. Fak. Universität Frankfurt II 6, Bd. 1
- 368 Reichsamtsleiter Dr. Wagner, Die Hohe Schule, Aufbauamt, Der stellv. Leiter, an Standartenführer Dr. Koeppen, im Hause (Kanzlei Rosenberg. WR) vom 30. Juni 1944, 112 MA 252, Bl. 409
- 369 RMWEV an o. Prof. Dr. A. Gehlen vom 13.8.1942, WE 1018 II, AUW ZI 349 aus 1941/42
- 370 RMWEV, Erlaß vom 3.1.1940, WP 3786-39/ (a), Abschrift des Schreibens des RMWEV an den Herrn Reichskommissar für die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reich (Ministerium f. i. u. kult. Angelegenheiten, Abt. IV) in Wien vom 3. Jänner 1940, AUW
- 371 Rektor der Universität Wien an Prof. Dr. G. Ipsen, ohne Datum, AUW 666 aus 1939/40
- 372 Prof. Sauter an Reichskommissar für die Wiedervereinigung Österreichs, 20. 11. 40, BA R 21/1051, Bl. 2103-40
- 373 Selle, G. v., Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen, Königsberg 1944
- 374 Simon, W., Macht und Herrschaft der Unternehmerverbände. BDI, BDA und DIHT im ökonomischen und politischen System der BRD, Köln 1976
- 375 Staatskommissar Plattner, Wien, in Vertretung des Ministers für innere und kulturelle Angelegenheiten an den Rektor der Universität Wien vom 11.5.1939, Betreff Phil. Fak. Ord. Prof. Dr. Robert Reininger, Entpflichtung, Abschrift, AUW Dek. 1094/407 aus 1938/39
- 376 Veranstaltungsverzeichnis Staatliche Akademie für Verwaltungswissenschaften Speyer 1947-1950
- 377 Verzeichnis der Albertus-Universität Königsberg (Pr.) für das SS 1938- WS 1940/41
- 378 Volbehr, F./Weyl, R., Professoren und Dozenten der Christian-AlbrechtsUniversität zu Kiel 1665-1954, Kiel 1956
- 379 Wehrpsychologische Mitteilungen I/1939-IV/1942
- 380 Willis, F. R., The French in Germany 1945-1949, Stanford 1962

- 381 C. Winter Universitätsverlag Heidelberg, Prospekt für „Reihe Studienführer“, hrsg. von der Reichsstudentenfürsorge, und Korrespondenz mit A. Gehlen 1944, Archiv des Verlages
- 382 Schriftliche Mitteilungen an den Verfasser von folgenden Personen und Institutionen:
Prof. Dr. H.-G. Gadamer vom 19. 5. 78 (a) und vom 9. 6. 78 (b);
Prof. Dr. H. Maus vom 15. 5. 78 (c);
Dekan des FB Philosophie der Universität Kiel vom 8. 12. 77 (d);
Prof. Dr. K. C. Thalheim vom 29. 11. 78 (e);
Kanzler der Universität Frankfurt vom 6. 7. 78 (f), 7. 8. 78 (g) und 30. 11. 77 (h)

7. Zur materialistischen Philosophie und Wissenschaftsauffassung und zur materialistischen Kritik der bürgerlichen Anthropologie, Philosophie und Ideologie

- 383 Ananjew, B. G., Der Mensch als Gegenstand der Erkenntnis, Berlin/DDR 1974
- 384 Bergner, D./Mocek, R., Bürgerliche Gesellschaftstheorien. Studien zu den weltanschaulichen Funktionen bürgerlicher Gesellschaftsauffassungen, Berlin/DDR 1976
- 385 Čagin, B. A., Der subjektive Faktor. Struktur und Gesetzmäßigkeiten, Köln 1974
- 386 Finger, O., Von der anthropologisch-materialistischen Religionskritik zur historisch-materialistischen Ideologiekritik, in: DZfPh XX/1972, S. 1110 ff.
- 387 Gedö, A., Holzwege des bürgerlichen Krisenbewußtseins, Manuskript 1977
- 388 Gudopp, W. D., Philosophie der Praxis – Praxis der Philosophie: Wirkungsbedingungen der Philosophie von „Sein und Zeit“, Vortragsmanuskript vom Hegelkongreß 1977 in Salzburg, demnächst in: W. R. Beyer (Hrsg.), Hegel-Jahrbuch 1977, Köln 1979
- 389 Heise, W., Rezension von Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, in: DZfPh VI/1958, S. 162 ff.
- 390 Ders., Aufbruch in die Illusion. Zur Kritik der bürgerlichen Philosophie in Deutschland, Berlin/DDR 1964
- 391 Hollitscher, W., Der Mensch im Weltbild der Wissenschaft, Wien 1969
- 392 Holzkamp, K., Sinnliche Erkenntnis. Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung, Frankfurt 1973
- 393 Holzkamp-Osterkamp, U., Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung, Bd. 1, Frankfurt/New York 1975
- 394 Iljenkow, E., Die Entwicklung der Psyche und der Persönlichkeit, in: Demokratische Erziehung 111/1977, S. 410 ff.
- 395 Klaus, G./Buhr, M. (Hrsg.), Philosophisches Wörterbuch, Leipzig 1975¹¹
- 396 Kosing, A., L. Feuerbachs materialistische Erkenntnistheorie, in: DZfPh XX/1972, S. 1090 ff.
- 397 Leontjew, A. N., Probleme der Entwicklung des Psychischen, Berlin/DDR 1971
- 398 Lozek, G., u. a., Kritik der bürgerlichen Geschichtsschreibung, Handbuch, 4. neubearbeitete und erweiterte Auflage, Köln 1977

- 399 Lukács, G., Die Zerstörung der Vernunft, 3 Bde., Darmstadt/Neuwied 1973 und 1974
- 400 Marx, K., Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin/DDR 1974
- 401 Oiserman, T. I., Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte, Berlin/DDR 1972
- 402 Philosophischer Revisionismus. Quellen, Argumente, Funktionen im ideologischen Klassenkampf, hrsg. von der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Berlin/DDR 1977
- 403 Sandkühler, H. J., Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling, Frankfurt 1968
- 404 Ders., Praxis und Geschichtsbewußtsein. Studie zur materialistischen Dialektik, Erkenntnistheorie und Hermeneutik, Frankfurt 1973
- 405 Ders. (Hrsg.), Betr.: Althusser. Kontroversen über den „Klassenkampf in der Theorie“, Köln 1977
- 406 Sève, L., Marxismus und Theorie der Persönlichkeit. Frankfurt 1973
- 407 Ders., Psychoanalyse und historischer Materialismus, in: W. Friedrich (Hrsg.), Kritik der Psychoanalyse und biologistischer Konzeptionen, Frankfurt 1977, S. 11 ff.
- 408 Ders., Marxistische Analyse der Entfremdung, Frankfurt 1978
- 409 Steigerwald, R., Herbert Marcuses „dritter Weg“, Köln 1969
- 410 Vega, R. de la, Ideologie als Utopie. Der hegelianische Radikalismus der marxistischen „Linken“, Marburg 1977
- 411 Weinberg, P., Handlungstheorie und Sportwissenschaft, Köln 1978.