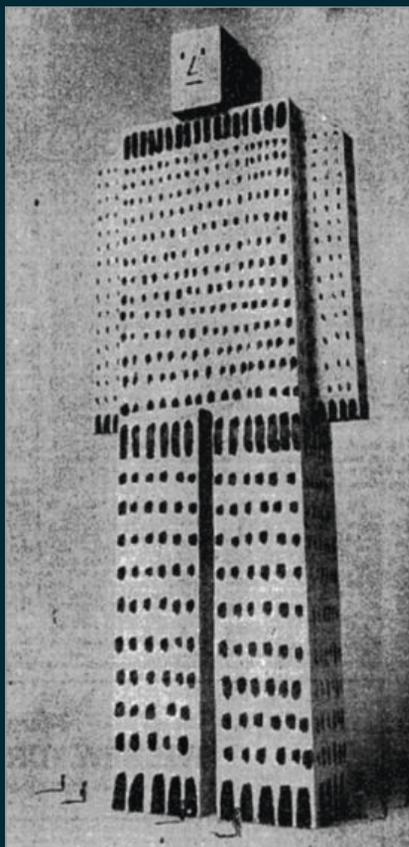


Christine Magerski [Hrsg.]

Die Macht der Institution

Zum Staatsverständnis Arnold Gehlens

STAATSVERSTÄNDNISSE



Nomos

Wissenschaftlicher Beirat:

Klaus von Beyme, Heidelberg

Horst Bredekamp, Berlin

Norbert Campagna, Luxemburg

Herfried Münkler, Berlin

Henning Ottmann, München

Walter Pauly, Jena

Wolfram Pyta, Stuttgart

Volker Reinhardt, Fribourg

Tine Stein, Göttingen

Kazuhiro Takii, Kyoto

Pedro Hermilio Villas Bôas Castelo Branco, Rio de Janeiro

Loïc Wacquant, Berkeley

Barbara Zehnpfennig, Passau

Staatsverständnisse | Understanding the State

herausgegeben von

Rüdiger Voigt

Band 149

Christine Magerski [Hrsg.]

Die Macht der Institution

Zum Staatsverständnis Arnold Gehlens



Nomos

© Titelbild: Illustration zum Artikel „The Individual as Institution I. Resurrection of Man“
(William Irwin Thompson, New York Times 31.12.1971).

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8487-5719-0 (Print)

ISBN 978-3-8452-9851-1 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2021

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021. Gesamtverantwortung für Druck
und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch
die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Über-
setzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Editorial

Das Staatsverständnis hat sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder grundlegend gewandelt. Wir sind Zeugen einer Entwicklung, an deren Ende die Auflösung der uns bekannten Form des territorial definierten Nationalstaates zu stehen scheint. Denn die Globalisierung führt nicht nur zu ökonomischen und technischen Veränderungen, sondern sie hat vor allem auch Auswirkungen auf die Staatlichkeit. Ob die „Entgrenzung der Staatenwelt“ jemals zu einem Weltstaat führen wird, ist allerdings zweifelhaft. Umso interessanter sind die Theorien früherer und heutiger Staatsdenker, deren Modelle und Theorien, aber auch Utopien, uns Einblick in den Prozess der Entstehung und des Wandels von Staatsverständnissen geben.

Auf die Staatsideen von Platon und Aristoteles, auf denen alle Überlegungen über den Staat basieren, wird unter dem Leitthema „Wiederaneignung der Klassiker“ immer wieder zurückzukommen sein. Der Schwerpunkt der in der Reihe *Staatsverständnisse* veröffentlichten Arbeiten liegt allerdings auf den neuzeitlichen Ideen vom Staat. Dieses Spektrum reicht von dem Altmeister *Niccolò Machiavelli*, der wie kein Anderer den engen Zusammenhang zwischen Staatstheorie und Staatspraxis verkörpert, über *Thomas Hobbes*, den Vater des Leviathan, bis hin zu *Karl Marx*, den sicher einflussreichsten Staatsdenker der Neuzeit, und schließlich zu den zeitgenössischen Staatstheoretikern.

Nicht nur die Verfälschung der Marxschen Ideen zu einer marxistischen Ideologie, die einen repressiven Staatsapparat rechtfertigen sollte, macht deutlich, dass Theorie und Praxis des Staates nicht auf Dauer voneinander zu trennen sind. Auch die Verstrickung Carl Schmitts in die nationalsozialistischen Machenschaften, die heute sein Bild als führender Staatsdenker seiner Epoche trüben, weisen in diese Richtung. Auf eine Analyse moderner Staatspraxis kann daher in diesem Zusammenhang nicht verzichtet werden.

Was ergibt sich daraus für ein zeitgemäßes Verständnis des Staates im Sinne einer modernen Staatswissenschaft? Die Reihe *Staatsverständnisse* richtet sich mit dieser Fragestellung nicht nur an (politische) Philosophen und Philosophinnen, sondern auch an Geistes- und Sozialwissenschaftler bzw. -wissenschaftlerinnen. In den Beiträgen wird daher zum einen der Anschluss an den allgemeinen Diskurs hergestellt, zum anderen werden die wissenschaftlichen Erkenntnisse in klarer und aussagekräftiger Sprache – mit dem Mut zur Pointierung – vorgetragen. Auf diese Weise wird der Leser/die Leserin direkt mit dem Problem konfrontiert, den Staat zu verstehen.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Editorial – Understanding the State

Throughout the course of history, our understanding of the state has fundamentally changed time and again. It appears as though we are witnessing a development which will culminate in the dissolution of the territorially defined nation state as we know it, for globalisation is not only leading to changes in the economy and technology, but also, and above all, affects statehood. It is doubtful, however, whether the erosion of borders worldwide will lead to a global state, but what is perhaps of greater interest are the ideas of state theorists, whose models, theories and utopias offer us an insight into how different understandings of the state have emerged and changed, processes which neither began with globalisation, nor will end with it.

When researchers concentrate on reappropriating traditional ideas about the state, it is inevitable that they will continuously return to those of Plato and Aristotle, upon which all reflections on the state are based. However, the works published in this series focus on more contemporary ideas about the state, whose spectrum ranges from those of the doyen *Niccolò Machiavelli*, who embodies the close connection between the theory and practice of the state more than any other thinker, to those of *Thomas Hobbes*, the creator of *Leviathan*, those of *Karl Marx*, who is without doubt the most influential modern state theorist, those of the Weimar state theorists *Carl Schmitt*, *Hans Kelsen* and *Hermann Heller*, and finally to those of contemporary theorists.

Not only does the corruption of Marx's ideas into a Marxist ideology intended to justify a repressive state underline the fact that state theory and practice cannot be permanently regarded as two separate entities, but so does Carl Schmitt's involvement in the manipulation conducted by the National Socialists, which today tarnishes his image as the leading state theorist of his era. Therefore, we cannot forego analysing modern state practice.

How does all this enable modern political science to develop a contemporary understanding of the state? This series of publications does not only address this question to (political) philosophers, but also, and above all, students of humanities and social sciences. The works it contains therefore acquaint the reader with the general debate, on the one hand, and present their research findings clearly and informatively, not to mention incisively and bluntly, on the other. In this way, the reader is ushered directly into the problem of understanding the state.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 9

I. Von der reflektierten Erfahrung des Staates

Karl-Siegbert Rehberg

Von den großen Herrschaftsordnungen zum Verteilungssystem.
Arnold Gehlens melancholisches Staatsverständnis 17

Rastko Jovanov/Željko Radinković

„...ein Denkmal des neuen Deutschlands.“
Der frühe Gehlen über Staat und Philosophie 45

II. Über die philosophische und politische Anthropologie

Joachim Fischer

Hat Arnold Gehlen systematisches Gewicht in der Philosophischen
Anthropologie? Zur Korrektur von sieben Vorurteilen über einen Denker 69

Heike Delitz

Verwandtschaftssysteme, totemistische Klassifikationen, Staaten:
Politische Anthropologie bei Gehlen und im Strukturalismus 101

Olivier Agard

Gehlens Rezeption von Maurice Hauriou 125

Frank Kannezky

Personalität als Institution. Überlegungen im Anschluss an Gehlens Kritik
der modernen Subjektivität 137

III. Zum institutionalistischen Staatsdenken

Christian Steuerwald

Theorie der Institutionen vor und nach Arnold Gehlen.
Ausgangszusammenhänge und Folgewirkungen 175

<i>Tim Huyeng</i>	
Den Staat als Institution denken – was kann das heißen?	195
<i>Andreas Höntsch</i>	
Der Staat zwischen Gleichheitsanspruch und Wohlstandsversprechen. Arnold Gehlens Blick auf die Bundesrepublik	217
<i>Christine Magerski</i>	
Im Herzen der Macht. Staatsethik nach Arnold Gehlen	245
Angaben zu den Autoren	267

Einleitung

In der traditionsreichen, eine breite Leserschaft in die Problematik des Staatsdenkens einführenden Reihe *Staatsverständnisse* darf ein Band zu Arnold Gehlen nicht fehlen. Als integraler Bestandteil der Ideenwelt Gehlens durchzieht das Staatsdenken seine Schaffenszeit von der Antrittsvorlesung „Der Staat und die Philosophie“ im Jahr 1934 bis hin zu kritischen Arbeiten der 1970er Jahre, etwa unter dem programmatischen Titel „Wie stark darf der Staat sein? Wer im Zeitalter der Kraftproben das Hissen der weißen Fahne zum Ritual erhebt, gibt sich selbst auf“. Die Selbstaufgabe des Staates kommt für Gehlen einer Selbstaufgabe menschlicher Existenz gleich. Was gefordert und fordernd begründet wird, ist ein starker Staat, und dies nicht allein aufgrund eines Extremismus der Ordnung, sondern aufgrund der Überzeugung, dass der Staat ein ebenso machtvoller wie gefährdeter Garant für die Sicherheit und Stabilität menschlicher Ordnung und damit letztlich des Menschen selbst ist. Während einer bewegten Zeit der Staatsgeschichte hat Gehlen versucht, den Staat in seiner Idee, seiner Reichweite als Machtträger, aber auch in seinem Verhältnis zum einzelnen Individuum zu begreifen. Das Ergebnis ist eine ebenso nüchterne wie faszinierende Idee: die Idee des Staates als Institution. Eingebettet in eine anthropologisch fundierte und kulturphilosophisch gestützte Institutionenlehre stellt, so will der Band zeigen, die Idee des Staates als Institution ein bedeutsames Kapitel des Staatsdenkens und einen gewichtigen Beitrag für die Politik-, Gesellschafts- und Kulturwissenschaften dar.

Dabei soll die Verbindung zwischen dem Gehlenschen Staatsdenken und dem realen Staat, in dem sich dieses entwickelte, nicht übersehen oder marginalisiert werden. Nachgerade die Verstrickung Gehlens in die nationalsozialistische Staats- und Wissenschaftskultur aber kann selbst zum Lehrstück einer Politikwissenschaft werden, die die Staatstheorie ebenso im Auge hat wie die -praxis. In diesem Sinne soll eine Zusammenschau der Gehlenschen Staatslehre weniger ihre immer wieder aufgerufenen konservativen oder gar reaktionären Momente herausstellen, als vielmehr eine Denkbewegung, die die Institution Staat als Hüter des Ausgleichs von konservierenden und liberalisierenden Tendenzen begreift. Ein solches Denken reflektiert den Aufbau und das Funktionieren normativer Ordnungen durch Institutionalisierung, Verwaltung und Bürokratisierung ebenso wie deren Kosten für das Individuum. Es sieht die Janusköpfigkeit einer Institution, die einerseits von weltoffenen, lernfähigen und handlungsorientierten Menschen zum Zweck der Entlastung gemacht wurde und die andererseits, emanzipiert von der eigenen Geschichte, ihre Macht auch gegen den einzelnen Menschen zu entfalten vermag. Wie die Institutio-

nen Familie und Kirche oder auch die „magischen Techniken“ Sprache, Wissenschaft und Kunst ist der Staat nach Gehlen ein überaus ambivalentes Gebilde, das vor jeder Kritik zunächst einmal in seiner Widersprüchlichkeit verstanden werden muss. Dies gilt heute umso mehr, als ein neues „Zeitalter der Kraftproben“ angebrochen scheint, in dem der Ruf nach einem starken Staat anschwillt und den politischen Projektionsraum einer sozial und kulturell gespaltenen Gesellschaft in Spannung versetzt.

Die Entwicklung des Gehlenschen Staatsdenkens wird in drei Teilen nachvollzogen, die von der reflektierten Erfahrung des Staates über die philosophische und politische Anthropologie bis hin zu einem institutionstheoretischen Verständnis des Staates reichen. *Karl-Siegbert Rehberg* eröffnet den Band und schlägt, um das melancholische Staatsverständnis Gehlens kenntlich zu machen, einen weiten Bogen von den großen Herrschaftsordnungen zum Verteilungssystem. Dabei wird wie folgt argumentiert: Die Bedeutung und Gefährdung des Staates als Ordnungsmacht wurde zu einem *basso continuo* vieler Schriften Arnold Gehlens, ausgehend von einem Gefühl der Verunsicherung nach der kurzen Zeit des preußisch dominierten Kaiserreichs und dem Zwang, in der Spanne des eigenen Lebens in vier sehr unterschiedlichen staatlichen Ordnungen gelebt haben zu müssen. Ausgegangen wird folglich von den biographischen Erfahrungen Gehlens. Als Ausgangserlebnis des jungen Gehlen wird die Verunsicherung im Zusammenhang mit dem Niedergang des ständischen Bürgertums gesehen, vertieft durch den Ersten Weltkrieg und Zweiten Weltkrieg, die dadurch erzwungenen Systemwechsel, die Weltwirtschaftskrise und schließlich durch eine unter der Pax Americana beschränkte Staatlichkeit der Bundesrepublik Deutschland. In dieser Konstellation habe Gehlen selbst auf den Konservatismus nicht mehr bauen können. Auch zeigten sich für ihn eine von ihm früh diagnostizierte Unterminierung staatlicher Autorität durch den Wohlfahrtsstaat und die Massenkonsumgesellschaft und darin eine grundlegende Krise aller zentralen Institutionen. *Rastko Jovanov* und *Željko Radinković* konzentrieren sich ganz auf Gehlens philosophisches und politisches Engagement in den 1930er Jahren. Die Autoren gehen davon aus, dass sich dieses Engagement auf die Politisierung der philosophischen Anthropologie in den Werken von Helmut Plessner und Carl Schmitt zurückführen lasse. Das zeige sich insbesondere in Gehlens Haltung gegenüber dem in den Schriften von Carl Schmitt und Karl Larenz entwickelten Begriff des „konkreten Ordnungs- und Gestalt Denkens“, auf den er sich in seiner Antrittsvorlesung „Staat und Philosophie“ an der Universität Leipzig stützte. Den Spuren dieses frühen Engagements gehen die Autoren auch in der ersten Ausgabe des Buches *Der Mensch* nach.

Das Kapitel zur philosophischen und politischen Anthropologie Gehlens wird von Joachim Fischer mit der Frage eingeleitet, ob Arnold Gehlen von systematischer, ja fundamentaler Bedeutung für die *Philosophische Anthropologie* als Theorieoption

ist – damals in ihrer Konstitutionsphase (neben Scheler und Plessner) in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts *und* heute. Der Beitrag identifiziert sieben Vorurteile über Gehlen: Seine Anthropologie als „empirische Philosophie“ sei gar keine Philosophie (1); es sei ein biologistischer Ansatz (2) – oder andersherum – eine extrem kulturalistische Theorie (3); seinem Werk mangle es an einer interaktionistischen Sozialtheorie (4); gesellschaftstheoretisch sei es eine durch und durch konservative Theorie der Moderne (5); oder – diametral verschieden – Gehlen biete die Grundlegungsmöglichkeit einer „marxistischen Anthropologie“ (6); Gehlens Theorie enthalte systematisch keine Möglichkeit einer „kritischen Theorie“ (7). Laut Fischer lässt sich siebenmal die jeweils missverständliche Kennzeichnung Gehlens auflösen. Und in diesen sieben Widerlegungen tritt das systematische Gewicht von Arnold Gehlens Ausarbeitung der Philosophischen Anthropologie als eines modernen Denkansatzes, sein unverzichtbarer intellektueller Status für dieses Paradigma klar hervor. *Heike Delitz* widmet sich Gehlens Politischer Anthropologie und vertritt die Annahme, dass Gehlens Staatsverständnis, also die Verbindung einer Theorie der Institutionen mit einer Theorie des Staates und einer Aussage über die davon abhängige „Existenz des Menschen“, am konkretesten in seiner These über die Entstehung des Staates aus nichtstaatlichen Formen von Kollektiven deutlich wird. Der Schwerpunkt des Beitrages sind Gehlens Überlegungen zu den totemistischen Gesellschaften, für die er (wie alle Zeitgenossen) den Begriff der „primitiven“ Gesellschaft verwendet und von denen aus er kontrastiv die historische Entstehung des Staates und dessen Bedeutung expliziert. Herangezogen werden die Totemismus-Theorie resp. die Theorie „primitiver Gesellschaften“ in *Der Mensch; in Urmensch und Spätkultur*, „Die Sozialstrukturen primitiver Gesellschaften“ in dem mit Helmut Schelsky herausgegebenen Band *Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde* sowie Schriften der französischen Anthropologie von Durkheim über Lévi-Strauss bis insbesondere zu Pierre Clastres und zu Philippe Descola. Dabei zeigt der Beitrag ein Staatsverständnis auf, das aus heutiger Sicht insofern instruktiv ist, weil es zwei gegensätzliche Modi von gesellschaftlicher Organisation beziehungsweise Institutionalisierung einander gegenüberstellt: die familiäre oder über Tauschverhältnisse institutionalisierte, und die staatliche Organisation, die über eine Teilung der Macht, die Abspaltung des Einen funktioniert.

Mit der Rezeption der Anthropologie Gehlens in Frankreich insbesondere durch Maurice Hauriou beschäftigt sich der Beitrag von *Olivier Agard*. Ziel des Beitrages ist die Beantwortung der Fragen: Warum interessiert sich Gehlen für Hauriou und wie ist er zu Hauriou gekommen? Inwiefern ist seine Aneignung von Hauriou ein „Transfer“? Was besagt Gehlens Rezeption von Hauriou über die Potentiale seiner Anthropologie? In einem ersten Teil werden Hauriou und sein Werk kurz vorgestellt. Dann wird auf Carl Schmitts Rezeption von Hauriou eingegangen, denn Gehlen kannte Hauriou über die Vermittlung von Carl Schmitt, und seine eigene Rezeption

ist teilweise von Schmitts antiliberaler Perspektive geprägt. Im dritten Teil wird Gehlens Hauriou-Lektüre analysiert. Obwohl es bei Hauriou eine konservative Dimension gibt, die Schmitt und Gehlen wahrgenommen haben, und obwohl er wie diese Autoren eine vitalistische Perspektive in die Rechtsphilosophie einführt, bleibt Hauriou ein Denker, der als katholischer Liberaler eine republikanische Synthese anstrebt. Seine Kritik am Individualismus und Subjektivismus ist moderater als bei Gehlen, und er hat ein dynamischeres Verständnis von Institution. Haurious „sozialer Vitalismus“ bleibt jedoch konservativer als andere lebensphilosophische Theorien des Rechts, die sich auch auf Bergson beziehen (Georges Gurvitch). *Frank Kannezky* schlägt mit seinem Beitrag zur Personalität als Institution die Brücke zwischen Anthropologie und Institutionenlehre und argumentiert wie folgt: Gehlen betrachtet das Verhältnis von Staat und Person statisch, d.h. wesentlich als Unterwerfungsverhältnis. Daher steht er dem Prinzip der Subjektivität (oder auch der Freiheit) skeptisch gegenüber, denn bloße Subjektivität kann nicht nur nichts Positives schaffen, sie „verflattert“, sondern sie steht bei Gehlen auch unter dem Verdacht, die Institutionen zu zerstören. Dagegen wird von Kannezky die These vertreten, dass das Prinzip der Subjektivität für den modernen Staat seinem Begriff nach ein konstitutives Prinzip ist. Denn der Begriff des modernen Staates kann nicht ohne Bezug auf den Begriff der Person als Form der Subjektivität verständlich gemacht werden, die wiederum nicht ohne Bezug auf die Institutionen, in denen sie lebt und die erst ihre moderne Form ermöglichen, zu verstehen ist. Auf der Grundlage von Gehlens Institutionen- und Handlungslehre versucht der Beitrag, ein dieser Sachlage adäquates Verständnis von Personalität zu entwickeln. Das wichtigste Resultat dieser Überlegungen ist der Vorschlag, Personalität als Institution, durchaus im Sinne Gehlens, zu begreifen.

Die Theorie der Institutionen von Arnold Gehlen ist für das Staatsverständnis Gehlens unerlässlich. Der Beitrag von *Christian Steuerwald* untersucht in der Folge die Theorie der Institutionen und zielt darauf, die Theorie der Institutionen als Ordnungstheorie auszuweisen sowie ihre soziologischen Grundlagen und Anschlüsse herauszuarbeiten. Dazu werden in einem ersten Untersuchungsschritt die Theorie der Institutionen und ihre anthropologischen Grundlagen referiert und verschiedene Problemstellen benannt. In einem zweiten Untersuchungsschritt werden am Beispiel von Max Weber und Georg Simmel soziologische Vorarbeiten angeführt und ihre Gemeinsamkeiten sowie Unterschiede zu der Theorieanlage von Gehlen untersucht. In einem dritten Untersuchungsschritt folgen mit den Arbeiten von Peter A. Berger und Thomas Luckmann theoretische Anschlüsse an Gehlen, die darauf hinweisen, dass Theorien der Institutionen als Ordnungstheorien zu verstehen sind. Die daraus folgenden Konsequenzen für das Staatsverständnis von Gehlen werden abschließend kurz skizziert. *Tim Huyeng* geht der Frage nach, was es überhaupt heißen kann, den Staat als Institution zu denken. Es scheint evident, den Staat als Institution zu behan-

deln, doch weniger klar erscheint es, welche konkrete Konsequenz aus diesen Prämissen für weitere Gedankenschritte zu ziehen ist. Arnold Gehlen gibt einige fruchtbare Hinweise darauf, welche Erkenntnisse sich im Anschluss an seine Institutionentheorie für ein Staatsverständnis ergeben. Diese handlungssoziologischen Zugänge sollen dargestellt und mit der Theorie des Gabentauschs verbunden werden, um dann die beiden Theoriestränge in einen Überblick über drei Grundinstitutionen münden zu lassen (Staat, Familie, Ökonomie). Die gewonnenen Idealtypen werden als Analysewerkzeug konkreter „Staatskulturen“ in der Hoffnung vorgeschlagen, damit Erkenntnisse zum routinehaften „Alltagsstaat“ des bürokratischen Feldes zu gewinnen. Der Nutzen des Theorieangebots liegt in seiner Funktion als Heuristik, unterschiedliche normative Gesellschaftsgrundlagen über Institutionensettings in vergleichender Hinsicht begrifflich zu markieren. *Andreas Höntsch* rekonstruiert Gehlens Staatsverständnis systematisch anhand der Unterscheidungen von Staat und Gesellschaft sowie von Sicherheit und Risiko. Der erste Teil des Beitrages zeichnet die Transformation des westdeutschen Staates in einen Staat der Gesellschaft nach, womit die klassische Trennung von Staat und Gesellschaft hinfällig wird. Ausgehend von Gehlens These der doppelten Riskiertheit des Menschen und der Institutionen arbeitet der zweite Teil die anthropologische Funktion des Staates heraus. Sie liegt in der Sicherung der Institutionen und damit der Integrität des Menschen selbst. Es wird gezeigt, dass der Staat in dieser anthropologischen Funktion durch die globalen biopolitischen Bewegungen des Humanitarismus und Eudaimonismus zunehmend unter Druck gesetzt wird. *Christine Magerski* setzt hier an, konzentriert sich ganz auf die umstrittene Spätschrift *Moral und Hypermoral* und zeigt, dass die These einer pluralistischen Ethik ins Innere des Gehlenschen Staatsdenkens führt. In einem ersten Schritt wird die These des ethischen Pluralismus vorgestellt. Der zweite Schritt nähert sich dem Staatsethos über eine Diskussion der drei alternierenden Ethosformen, während der dritte Teil die Staatsethik als spezifische Tugend der Begrenzung herausarbeitet. Der abschließende vierte Teil fragt nach der wissenschaftlichen und politischen Aktualität dieses Staatsverständnisses.

Die Herausgeberin des Bandes dankt allen Trägerinnen und Trägern für Ihr Interesse an einem Denker, der die Aporien des 20. Jahrhunderts wie kaum ein anderer verkörperte und intellektuell zu bewältigen versuchte. Mein Dank geht gleichfalls an den Herausgeber der Reihe Staatsverständnisse, Herrn Rüdiger Voigt, der mich zu der Arbeit an dem Band ermunterte und ohne dessen Hilfe und Geduld der Band in dieser Form nicht hätte zustande kommen können.

Zagreb, 6.12.2020

I.

Von der reflektierten Erfahrung des Staates

Von den großen Herrschaftsordnungen zum Verteilungssystem.
Arnold Gehlens melancholisches Staatsverständnis*

„Der Deutsche ist konservativ“
(Thomas Mann)¹

1. Unsicherheit als Signum des Bürgertums

Arnold Gehlen, 1904 in Leipzig, als Sohn eines Verlagsbuchhändlers zur Welt gekommen, fand sich rückblickend in eine allgemeine, den Staat zentral betreffende Unordnung hineingeboren. Schon 1931 formulierte er plastisch ein Verlusterlebnis, als er unterstellte, es habe einmal eine „Atmosphäre erlebter Kontinuität einer überindividuellen Vergangenheit der Familie, des Lebensortes, des Staates“ gegeben.² Die von Deutschland im ersten Fall mit-, im zweiten Fall selbsterzeugten Katastrophen der Weltkriege, sodann die Weltwirtschaftskrise und ein vierfacher Wechsel der Staatsformen, unterminierte Gehlens Vertrauen in geordnete Verhältnisse, worauf er wiederholt hinwies. Seine (ohne den ständigen Wandel von Institutionen und gesell-

* Sehr herzlich danke ich Carolin Thiele und Bettina Haßkamp-Böhmer für ihre Unterstützung bei der Bearbeitung dieses Aufsatzes. Bei einem Sammelband über Gehlens Staatsverständnis sind Überschneidungen bei Zitaten und auch Interpretationen unvermeidbar. Insbesondere ergeben sich möglicherweise Redundanzen besonders im Verhältnis zu dem systematisch-scharfsinnigen Aufsatz von Andreas Höntsch und dem, ebenfalls neue Aspekte der Interpretation einbringenden Beitrag von Rastko Jovanov und Željko Radinković sowie zu Christine Magerskis kritischer und vielschichtiger Diskussion von Gehlens "Moral und Hypermoral". Deshalb habe ich meinen Überlegungen zum Thema einen stärker biografischen Rahmen gegeben. – Folgende Abkürzungen werden verwendet: MN = Marbacher Nachlass, d.h. Nachlass Arnold Gehlens im Deutschen Literaturarchiv Marbach; UAL = Universitätsarchiv Leipzig; GA = Arnold Gehlen Gesamtausgabe. Hg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a.M.: Klostermann seit 1978; GA1 = Philosophische Schriften I (1925-1933). Hg. v. Lothar Samson. 1978; GA2 = Philosophische Schriften II (1933-1938). Hg. v. Lothar Samson. 1980; GA3 = Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkrit. Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940. Hg. v. Karl-Siegbert Rehberg. 1993; GA4 = Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Hg. v. Karl-Siegbert Rehberg. 1983; GA6 = Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Hg. v. Karl-Siegbert Rehberg. 2004; GA7 = Einblicke. Hg. v. Karl-Siegbert Rehberg. 1978; GA9 = Zeit-Bilder und weitere kunstsoziologische Schriften. Hg. v. Karl-Siegbert Rehberg/Matthes Blank/Hans Schilling. 2004.

1 *Mann* 1983, S. 120.

2 *Gehlen* 1978aa, S. 345f.

schaftlichen Zuständen zu leugnen) Verlustrechnung für das Bestehende passt zu der von den Deutschen gepflegten Angst, die sie unabhängig von ihrer Lebenslage pessimistisch einstimmt, weil ihr Land durch derartige Ereignisse (besonders durch die noch lange nachwirkende Furcht vor einer nochmaligen Inflation) geprägt ist. Das mag noch einen Nachklang haben in den heutigen, medial globalisierten Aufgeregtheiten, aus rechtspopulistischer Perspektive etwa dem propagierten Verlust von „Heimat“.³

Gehlen reagierte ungeduldig auf alle Behauptungen über die Sekurität des Bürgertums und dessen gesicherte Klassenlage. Vielmehr sah er dieses spätestens seit der Jahrhundertwende als gefährdet und eigentlich schon in Auflösung begriffen an. Die mangelnde Selbstsicherheit vor allem des Bildungsbürgertums in Deutschland hatte er schon in seiner Jugend erlebt. Seit der damaligen Jahrhundertwende gab es die massengesellschaftliche, wie auch die klassenkämpferische Bedrohtheit eines Bürgertums⁴, dem Max Weber (1895/1971), der sich genau in dieser Gruppe verortete, in seiner Freiburger Antrittsvorlesung attestiert hatte, dass es, obwohl zur Höhe seiner Wirksamkeit noch gar nicht gekommen, zur Leitung des Staates ebenso unfähig sei, wie der Adel oder die Arbeiterschaft.⁵ Fast alle, politisch durchaus unvereinbaren Kulturkritik-Entwürfe fußten auf dieser existentiellen Verunsicherung. Bei Max Weber, Max Scheler, Karl Mannheim, Ludwig Klages oder Alfred Seidel findet sich ausgesprochen, was Theodor W. Adorno etwas vage der „Totalität des Tauschprinzips“⁶ zugeschrieben hat: In einer durch und durch „verdinglichten Welt“ erschienen die Spielräume persönlicher Entscheidung und Verantwortung, die für das bürgerliche Selbstverständnis unverzichtbar waren, eingeengt, ja nahezu aufgelöst. Aus „strukturellen Gründen“ – wie Gehlen formulierte – werde „der Mensch der Industriegesellschaft von objektiven Mächten ins Private abgedrängt“.⁷ Demgegenüber war das ständische Bürgertum in dem nach ihm benannten 19. Jahrhundert eine öffentliche Klasse gewesen, selbst noch in der auf Geselligkeit angelegten Sphäre des eigenen Hauses. Auch war das Gefühl weit verbreitet, welches Georg Simmel skeptisch vermuten ließ, die Zunahme „objektiver Kultur“ werde mit einer Abnahme „subjektiver Kultur“⁸ bezahlt, ebenso dass alle „authentische“ Kultiviertheit den Schablonen des Massenkonsums weichen müsse. Der führe, so Gehlen, zu Glücksforderungen, die immer „antipolitisch“ seien, während es doch auch noch politische Ordnungen gebe (waren etwa die staatssozialistischen Gesellschaften gemeint?), die „mit großer Autorität [...] ihren Bürgern weite politische Ziele stecken und ihnen Verzichtes zumuten“, die in den Staaten mit einem Ausbau des Wohllebens kaum

3 Rehberg 2018a.

4 Vgl. Rehberg 2010.

5 Weber 1971.

6 Adorno 1973, S. 149f.

7 Gehlen 2016a, S. 157.

8 Rehberg 2018b.

mehr zumutbar wären.⁹ So oder ähnlich wurde das Schockerlebnis umgedeutet, welches das Hochkommen einer „Massenkultur“ den (Bildungs-)Eliten bereitet hat. Zur Zeitsignatur wurde die Vorstellung einer „Subjektivität“ ohne Subjekte, verbunden mit Tendenzen zur „Primitivisierung“ als gegenläufiger Kulturerscheinung und psychischem Ausgleich für die technisch unaufhörlichen Differenzierungsgewinne.

Gehlens negative Sicht auf die Rolle des Bürgertums wird bestätigt, wenn Jürgen Kocka die zweite, bis in die 1870er Jahre datierte Phase des bürgerlichen Aufstiegs bereits als „Kulmination und Wende“ bezeichnet und das Bürgertum im Übergang zum 20. Jahrhundert bereits in der „Defensive“ sieht.¹⁰ Früh erscheint der „Spätbürger“!¹¹ Zur kulturellen Besonderheit der bürgerlichen Schichten könnte man die intellektuelle Begleitmusik ihrer Selbstauflösung zählen. Oft waren es Dichotomien und Feindsetzungen, besonders in den eigenen Reihen, die es möglich machten, dass das „Bürgertum“ zum „Lieblingsschimpfwort unserer Literatenschaft“ wurde. Das schrieb während des Ersten Weltkrieges Thomas Mann, der die tragische Spannung zwischen Kunst und Bürgerlichkeit schon in seinen ersten Schriften zu einem Grundthema gemacht und in seinen „Betrachtungen eines Unpolitischen“ die Entgegensetzung von deutschem „Bürger“ und westlichem „Bourgeois“ verschärft hatte.¹² Später, vor allem in seinem aus dem Exil geführten diskursiven Kampf gegen die Nazi-Herrschaft, war die Existenz eines „Unpolitischen“ nicht länger aufrechtzuerhalten, zumal er sich schon 1927 – angesichts der ersten Hakenkreuzfahnen – darum bemüht hatte, Humanität, Freiheit und Bildung im Zusammenspiel von Deutschland und Frankreich zu suchen.¹³ Begonnen hatte Manns Werk im Jahre 1901 mit den „Buddenbrooks“ als der Darstellung eines besiegelten Geltungsverlustes des Altbürgertums der oligarchischen Stadtdemokratien und ihrer „patriarchalisch-aristokratischen Lebensstimmung“.¹⁴ Angesichts der Modernisierung und Funktionszwänge dieser Gruppen gab es dann nur ein Ausweichen ins Sensitive und Künstlerische, was aber gerade von diesem Autor in ständigem Selbstzweifel als „Entartung“ der „alten und echten Bürgerlichkeit“ beschrieben wurde. Das macht verständlich, in welchem Maße Manns Drama des Niederganges einer handelsbürgerlichen Lübecker Patrizierfamilie zur melancholischen Identifikation einlud.

Für Arnold Gehlen, wie für viele seiner Zeitgenossen in Deutschland, blieb eine derartige Erschütterung bestimmend, die ausgelöst worden war durch den Ersten Weltkrieg, vor allem durch die Niederlage des gerade einmal 49 Jahre lang bestanden habenden deutschen Kaiserreiches sowie durch die Auflösung vieler der älteren Reiche (dem russischen Zarenreich, der Donaumonarchie und dem Osmanischen

9 *Gehlen* 2004c, S. 553.

10 *Kocka* 1988, S. 47, 54.

11 Vgl. *Maurer* 1963.

12 *Mann* 1983, S. 135ff.

13 *Mann* 1984, S. 252-254.

14 *Mann* 1981.

Reich – das British Empire folgte in einem langen Prozess der Dekolonisation von 1947-1997). Die Kurzlebigkeit des Kaiserreiches schmerzte Gehlen noch ein halbes Jahrhundert nach seiner Ausrufung im Spiegelsaal des Schlosses von Versailles. Gleichwohl sah er resigniert die Möglichkeiten eines politisch wirksamen Konservatismus nicht mehr.¹⁵

Der bedingungslosen Kapitulation folgten 1919 der Versailler Vertrag und die von großen Teilen der Eliten missachtete Weimarer Republik sowie schließlich im Jahre 1929, wie eine ökonomische Besiegelung der neuen Ordnung, die Weltwirtschaftskrise. Deren Zerstörung vieler Vermögen wirkte, wie mir Gehlens Tochter, Caroline von Lieven, erzählte, auch in seiner größeren Verwandtschaftsgruppe als durchschlagendes Bedrohungserlebnis. Übrigens machte Gehlen diesen weltweit wirkenden Zusammenbruch der Wirtschaft auch für das Scheitern der Weimarer Republik mitverantwortlich, wenn er schrieb, diese habe es furchtbar bezahlt, dass sie einen großen Teil ihres moralischen Kredites seit der Inflation von 1923 einbüßte.¹⁶

Es ging ihm um ein Festhalten an „Eigenrichtigkeiten“. Dazu gehörte es, Haltungen zu vertreten, die zwar nicht unbeeindruckt bleiben konnten von den Wandlungen der Zeiten, die aber „Substanzkerne“ festhalten sollten, welche sich den kurzen Wellen historischer Veränderung entziehen. „Würde“ und „Höflichkeit“ wären Formen für einen Halt versprechenden Persönlichkeitsentwurf, ebenso eine gewisse soziale Distanz. Die so erreichten Grade der Indirektheit und die Zurückweisung von „Emotionshülsen“ betrachtete er allerdings einseitig unter dem Gesichtspunkt des angenommenen Ordnungszersfalls. Dabei hätte ihm seine elementare Anthropologie, in welcher er die Indirektheits-Leistungen des Menschen so eindrucksvoll analysiert hat, einen Schlüssel zum Verständnis dessen geben können, was die Menschen in langandauernden Lernprozessen in die Lage versetzt, auf Umbrüche und sogar Ordnungsverluste durch ihre Plastizität produktiv zu reagieren. Gehlen jedoch erschien die „Unbestimmtheit als Zeitsignatur“ als ein unabwendbares Charakteristikum der Spätkultur. Die moderne Kultur stelle hohe Ansprüche an die Einzelnen und zwingt sie, politisch und ethisch „über ihre Verhältnisse zu leben“, wenn sie nicht einen privatistischen Rückzug ohnehin vorziehen würden. Das Grundmotiv der Gehlen'schen Kritik der kulturellen Entwicklungstendenzen liegt – wie auch in seiner Institutionenlehre¹⁷ – in dem sein ganzes Werk prägenden Persönlichkeitsmodell, in einer le-

15 Gehlen antwortete am 7.12.1970 Dietrich Pfähler, einem Mitglied der Redaktion „Student. Freiheitliche Zeitschrift für Politik, Kultur und Gesellschaft“ in Würzburg, auf dessen Bitte hin, sich zur 100. Wiederkehr der Gründung des Deutschen Reiches zu äußern, nur knapp und resigniert: „Ihr Brief hat mich sehr bewegt, ich [...] kann aber nur wiederholen, daß ich unfähig bin, jungen Menschen etwas Wegweisendes zu sagen. [...] Der 18. Januar [Tag der Proklamation des Deutschen Reiches im Spiegelsaal des Versailler Schlosses] weckt in mir nur bitterste und hoffnungslose Gedanken“ [MN]; vgl. auch *Rehberg* 2013a, S. 94.

16 Vgl. *Gehlen* 1978b, S. 122.

17 Vgl. *Gehlen* 2016b sowie *Rehberg* 1990b.

benslang nicht aufgegebenen Form existentieller Selbstversicherung.¹⁸ 1940 klang das in der ersten Auflage seines anthropologischen Hauptwerkes „Der Mensch“ zeitgemäß noch so: Es komme darauf an, „das Leben durchzuhalten [...] kurz gesagt die Formen, in denen eine Gemeinschaft sich feststellt und im Dasein hält. Denn für ein Volk ist, die Existenz durchzuhalten, der allererste Sinn des Daseins“.¹⁹

2. NS-Opportunismus und –Nähe

Konnte die Rettung vor den weiterwirkenden, erniedrigenden Folgen des Versailler Vertrages erwartet werden durch die, den Krieg zum Ziel gemacht habende nationalsozialistische Diktatur? Das wenigstens glaubten viele Deutsche, wahrscheinlich auch Gehlen, wenngleich er – wie ca. 80 Prozent der Privatdozenten der Universität Leipzig – am 1. Mai 1933, dem nun von rechts beanspruchten „Tag der Arbeit“, der NSDAP beigetreten ist.²⁰ Im ganzen erwies sich das als ein karrieristischer Opportunismus. Wenigstens wurde Gehlen meines Erachtens kein „Nazi-Philosoph“.²¹ Zwar war er zwei Semester lang „Dozentenbundführer“, also Sprecher der habilitierten Mitglieder seiner Universität, sodann NSDAP-Kassierer in einem Stadtbezirk Leipzigs sowie Mitglied des NS-Lehrerbundes (der in seinen Akten allerdings bald notierte, dass Gehlen „unbekannt verzogen“ sei). Gehlen pendelte zwischen der Orientierung an bürgerlich-akademischer (auch adeliger) Reputation bei gleichzeitiger politischer Anpassung, die ihm umso leichter fiel, als er einige Prämissen der Diktatur teilte: Ordnung und nationale Ehre, nicht hingegen deren Rassismus.²²

2.1 Antrittsvorlesung: Anbiederung als Camouflage?

In seiner Antrittsvorlesung in Leipzig im Februar 1935 ging Gehlen davon aus, dass der Staat seit mehr als einem Jahrhundert zu einem Hauptmotiv der deutschen Philosophie geworden sei,²³ da seit Descartes und „mit fast einziger Ausnahme [von] Hobbes, Spinoza und Hegel“ das philosophische Denken unpolitisch, „geradezu liberalistisch“ gewesen sei. Gehlen verband das damals mit einem „*Wollen* des Volkes“²⁴ und bestimmte die „zweite Natur des Menschen“ als eine „Quelle des Lebens, des Handelns und des Wollens“ geradezu durch das Ethos der „Allgemeinheit der

18 Vgl. *Rehberg* 1994.

19 *Gehlen* 1993, Var. M3 493.22-25, S. 717.

20 Vgl. UAL.

21 Vgl. zu Gehlens Position zum Nationalsozialismus: *Rehberg* 1993, S. 753.

22 Vgl. *Rehberg* 2020a.

23 *Gehlen* 1978aa, S. 297.

24 Ebd. S. 301f.

staatlichen Formen”, sodass der “Gegenstand des Geistes” definiert würde durch “das Verhältnis von Staat und Volk”.²⁵ Es beruhe der Staat wie die Religion und das Leben auf der Tatsache, “daß der Mensch eine *Kreatur* ist, unfreiwillig ins Dasein geworfen” und angewiesen auf “die vorentscheidende Gewalt” des Staates, verbunden mit “Volkstum und Rasse” als vorgegebenen Konstanten. Das zwingt auch die Philosophie zur “Entscheidung”.²⁶ Hier zeigen sich auch Vorgriffe auf den späteren Beitrag Gehlens zur Philosophischen Anthropologie, dass nämlich, wie Platon sagte, der Staat als “überdimensionierter Anthropos” aufzufassen sei oder eben mit Thomas Hobbes als “Leviathan”²⁷, welcher die Gesellschaft ordnend überragt. Es war dies im Buch *Hiob*²⁸ ein biblisches Bild von einem Seeungeheuer, das nun die sich selbst gefährdende Gesellschaft beherrschen sollte. Daraus folgerte Gehlen damals: Durch “die nationalsozialistische Bewegung, die diesem Volke neue Antriebe des Lebens und neue Ordnungen seines Daseins gegeben hat”, würde die Philosophie auf ihre eigenste Bestimmung zurückgeführt werden. So komme es auch zu einer “Erneuerung der Geisteswissenschaften, zu der gerade an dieser Universität [Leipzig], viele hervorragende Männer seit langem sich einsetzen”.²⁹

Diese unangenehm opportunistischen³⁰ Formulierungen des damals zugleich dandyhaft auftretenden Gehlen lassen sich übrigens auch deuten als Reaktion darauf, dass seine Berufung erst gegen den entschiedenen Widerstand der NS-Regierung in Dresden erfolgte. Diese hatte eine Veränderung des Listenvorschlages der Berufungskommission verlangt, weil es unter den neuen politischen Verhältnissen anderer Denker bedürfe als dieses “bürgerlichen” Philosophen. Nachdem die Fakultät mehrere von der Regierung vorgeschlagene NSDAP-Repräsentanten abgelehnt hatte, setzte sie sich mit ihrem Berufungsvorschlag schließlich doch durch.³¹ Nachdem Gehlen 30jährig zum Ordinarius für Philosophie ernannt worden war, zog er sich im Zweifelsfalle stets auf die Erfordernisse seiner eigenen Karriere und auf die privilegierten Freiräume seiner Gelehrtenposition zurück. Das gilt auch für seine Professuren in Königsberg und Wien,³² die er durch die Vermittlung Gunther Ipsens vom NS-Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung erhielt. Je-

25 Ebd. S. 303.

26 Ebd. S. 304; vgl. zu Gehlens Rassenbegriff: *Rehberg* 2020a.

27 Vgl. *Hobbes* 1966 sowie *Schmitt* 1938; Schmitts Buch ging aus einem Vortrag hervor, den er am 21.1.1938 in der von Arnold Gehlen geleiteten Philosophischen Gesellschaft in Leipzig gehalten hatte. Das regte Helmut Schelsky zu seiner Habilitationsschrift an: *Schelsky* 1981.

28 *Hiob* 40, 15-32.

29 *Gehlen* 1978aa, S. 310.

30 Vgl. zu Gehlens Position im NS-Staat: *Rastko Jovanov/Željko Radinković*: „... ein Denkmal des neuen Deutschlands“.

31 Vgl. UAL, Phil. Fak., 1-11; 264; 274-278; 285ff.; 289; B1/1433 sowie die Personalakte Gehlens im Universitätsarchiv Leipzig; vgl. auch *Rehberg* 2017.

32 Kurioserweise wurde Gehlen zeitweilig als “Psychologe” u.k. gestellt, d.h. vom Wehrmachtsdienst an der Front befreit, da er formell ab 1.4.1940 den Lehrstuhl seines freiwillig und begeistert (vgl. z.B. Ipsens Brief an den Dekan der Wiener Philosophischen Fakultät, Viktor

doch erfüllte er dort die in ihn gesetzten politisch-weltanschaulichen Hoffnungen nicht. Oft wurde bei biografischen Erwähnungen Gehlens auf die optimistische Nachricht des von Heinrich Himmler geschaffenen SS-Sicherheitsdienstes (SD) verwiesen, der im „Jahreslagebericht 1938“ des SS-Sicherheitshauptamtes in der Rubrik „Kulturelles Leben“ verlauten ließ: „Der junge Philosoph Gehlen wurde von Leipzig nach Königsberg versetzt und wurde [...] ein wirksamer Faktor zur politischen Aktivierung der Philosophie“.³³ Allerdings verweigerte sich Gehlen beispielsweise einer Zuträgerrolle für den SS-Geheimdienst, als nämlich Georg Wolff (der es damals zum SS-Hauptsturmführer und nach 1945 zum stellvertretenden Chefredakteur des Nachrichtenmagazins DER SPIEGEL brachte) in Königsberg sofort mit Gehlen Kontakt aufnahm, um ihn zu bitten, Berichte über Philosophen für den SD zu verfassen. Darauf soll Gehlen trocken geantwortet haben, er habe „andere Pläne“.³⁴ Daraufhin wurde er mit einer solchen Zumutung nie mehr konfrontiert. Allerdings hatte er den Auftrag übernommen, einen „Studienführer“ über Philosophie zu verfassen, der in einer für die Soldaten an der Front gedachten wissenschaftlichen Informationsreihe erscheinen sollte, die vom Reichsstudentenführer G. A. Scheel herausgegeben wurde und im Heidelberger Universitätsverlag Carl Winter erschien. Wie Lothar Samson herausfand, wurde das Manuskript vom „Hauptamt Wissenschaft“ der NSDAP jedoch nicht akzeptiert, weil es „keine Einführung in die Philosophie“ gebe, und „entgegen den Richtlinien der Studienführer nicht oder nur ungenügend weltanschaulich ausgerichtet sei“. Stattdessen habe Gehlen sich nur auf seinen eigenen Standpunkt und den Nicolai Hartmanns gestützt, worin „eine wissenschaftlich, weltanschaulich und politisch unerwünschte Herausstellung und Bevorzugung“ Hartmanns zu sehen sei, jedenfalls eine Verfehlung der Aufgabe, die deutsche Philosophie „im weltanschaulichen Kampf der Gegenwart“ darzustellen. Gehlen schrieb dazu am 31.8.1944 an Hartmann, dies sei „insofern falsch, als auch die Existenzphilosophie und die mathematische Logik behandelt waren [...]. Allerdings hätten auch Bäumler und Krieck ihre Namen vergebens gesucht.“ Als NS-Propagandist trat Gehlen weder in Königsberg noch in Wien auf, berief sich vielmehr darauf, dass ein Gelehrter auch in Zeiten des Krieges die nötigen Arbeitsmittel brauche.³⁵

Gehlen war 1931 durch eine genialische Habilitationsschrift („Wirklicher und unwirklicher Geist“³⁶) aufgefallen. Es war dies die Selbstexplikation eines jungen

Christian v. 18.9.1941) in Russland kämpfenden Mentors Gunther Ipsen vertrat; von Oktober 1941 bis Mai 1942 war Gehlen Kriegsverwaltungsrat an der Personalprüfstelle des Heeres in Prag; im Januar 1943 wurde er eingezogen und am 19.1.1945 (inzwischen Leutnant d.R.) verwundet.

33 Zit. in *Boberach* 1984, S. 85.

34 Vgl. Erinnerungen von Georg Wolff im Spiegel-Archiv und eine Mitteilung von Romain Leick an den Verfasser dieses Aufsatzes v. 14.4.2016.

35 Vgl. Bundesarchiv Koblenz – NS 8/241 und *Samson* 1980, S. 415f. sowie *Rehberg* 1993, Anm. 754.4. S. 881-885.

36 *Gehlen* 1978aa.

Menschen, der die existentielle Schwierigkeit betonte, gegen Triebüberschuss und die Verführungen zur Passivität sich selbst in Form zu bringen. Die Unwahrscheinlichkeit der Selbststabilisierung durch Versachlichung blieb zeitlebens das wichtigste Grundmotiv seines Philosophierens.³⁷ Die einzige Hoffnung gegen die selbstzerstörerische “Unwirklichkeit” des menschlichen “Triebhanges” liege in der Selbstfindung durch die Verankerung der Person in “höheren Ordnungen”. Schmerzhaft werde gelernt, dass Versachlichung der Schlüssel zu einer Welt ist, die bedrohlich und fremd, außerhalb der eigenen Verfügung existiert und doch der einzige “Raum” zum Wirklichwerden des Selbst ist.³⁸

Seine Wendung zum philosophischen Idealismus war – gefolgt dann von seiner anthropologischen, “empirischen Philosophie” – verbunden mit einer eigenen Handlungslehre, die in einer Zeit völkischer Emphase gerade auch aus der Kraft des Kollektivs erwachsen sollte: “Eine völkische Bedeutung oder Note bekommt meine Arbeit” durch ihre praktische Dimension: “indem man als ganzer Mensch den Anforderungen der Volksgemeinschaft und des Staates nachzukommen bemüht ist”.³⁹ In seinem anthropologischen Hauptwerk, “Der Mensch”⁴⁰ heißt es in der ersten Auflage von 1940 dann: “Die Aufgabe des Menschen besteht in erster Linie darin, überhaupt am Leben zu bleiben – es wird dies darin deutlich, daß wir z.B. für eine menschliche Gemeinschaft, ein Volk, gar keine andere Aufgabe als die setzen können, sich im Dasein zu erhalten”.⁴¹

Zwar wandte Gehlen sich zuerst einem sowohl an Fichte als auch an Hegel orientierten philosophischen Idealismus zu und erst ab 1936 zögerlich der Philosophischen Anthropologie, aber das Grundmotiv seines gesamten Lebenswerkes war mit der Habilitationsschrift schon ausgesprochen worden, wie nämlich das existenzbedrohte und schwankende, “entartungsbereite” und antriebsüberlastete “Mängelwesen” Mensch phylo- und ontogenetisch überleben könne. Für dieses “Kulturwesen von Natur aus”⁴², das die tierische Instinktsicherheit verloren hat, bedürfe es eines kompensatorischen Instinktersatzes. In “Der Mensch” hat Gehlen 1940 an diese Stelle die “obersten Führungssysteme” gesetzt, zum Beispiel die verbindliche (un- ausgesprochen nationalsozialistische) “Weltanschauung”.⁴³ Das konnte damals – obwohl diese Anthropologie von manchem dogmatischen Nazi-Autor scharf kritisiert

37 Vgl. *Rehberg* 1994.

38 Vgl. *Gehlen* 1978aa, bes. S. 173ff. u. 185ff.

39 *Gehlen* 1980, S. 339.

40 *Gehlen* 1993.

41 Ebd., Var. 444.36-480.34, S. 717.

42 Vgl. ebd., z.B. S. 88. u.ö. sowie dazu: *Rehberg* 1990a.

43 Der von späteren Ausgaben abweichende Text der 1. Auflage des Gehlenschen Hauptwerkes findet sich vollständig in: *Gehlen* 1993. Var. 444.36-480.34, S. 709-743.

wurde⁴⁴ – durchaus als Option für faschistische „Zuchtbilder“⁴⁵ verstanden werden. Vor und nach den Nazis konnte man den Begriff „Zucht“ auf Immanuel Kant beziehen.

3. Anthropologie und Ordnungssehnsucht

Wenn Gehlen die Besonderheit, aber auch die Unvollkommenheit des Menschen als existentiellen Ausgangspunkt seiner Anthropologie wählte, so kommt er wie Thomas Hobbes zur Notwendigkeit des Staates als Instanz einer Überwindung der Gefährlichkeit des Menschen. Zugespitzt wurden diese Motive in Gehlens letzter (wie ich finde und wie er selbst es nicht ganz zu leugnen vermochte, misslungener) Monografie „Moral und Hypermoral“ (1969). Das Buch hatte eine anthropologische Theorie pluraler und miteinander konfligierender Moralen entwickeln wollen. Aber diese durchaus plausible Idee wurde überwuchert von seiner Abwehr der „1968er“ und der „mehr Demokratie“ fordernden und versprechenden Regierung unter Willy Brandt. In Gehlens leidenschaftlicher Streitschrift reduzierte sich das Bild, das er von den Institutionen und deren Bedrohung zeichnete, insbesondere, weil er diese hier vor allem auf deren staatliche Ausprägungen reduzierte. Er sah im Staat das entscheidende Gebilde der „rational organisierten Selbsterhaltung eines geschichtlich irgendwie zustande gekommenen Zusammenhangs von Territorium und Bevölkerung“.⁴⁶ Das mit dem Souveränitätsprinzip verbundene „Eigenethos“, vor allem von Ehrgefühl und Pflichtauffassung, wurde hier festgemacht und beschrieben vor allem dadurch, dass diese Tugenden zunehmend verloren gingen.

Interessant ist es, dass von zwei, politisch entgegengesetzten Hauptautoren der Philosophischen Anthropologie, nämlich Helmuth Plessner und Arnold Gehlen, die Notwendigkeit des Politischen besonders betont wurde. Es war dies der Ausdruck einer bei beiden gleichermaßen bürgerlichen Ordnungsidee und der Einsicht, dass Ohnmacht unkalkulierbarer und gefährlicher ist, als eine institutionell und durch Tradition gestützte Ausübung legaler Macht. Der tiefste Bruch zwischen dem liberalen Plessner und dem konservativen Gehlen lag darin, dass der eine aus einer jüdischen Familie stammend, ins niederländische Exil gehen musste, während der andere im NS-Staat eine große Karriere machte (deren Ambiguitäten ich bereits erwähnt habe). Plessner hat es Gehlen nach 1945 vorgehalten, dass er seine Begründung der

44 Vgl. z.B. *Kriek* 1940.

45 *Gehlen* 1993, Var. 408.21 u. 444.36-480.34 (S. 710f., 733, 739 u. 742.) und Anm. 752.18 f. (S. 877); vgl. zu Alfred Rosenberg S. 752f. u. 781.

46 *Gehlen* 2016a, S. 99.

Philosophischen Anthropologie⁴⁷ aus dem Jahre 1928 in seinem 1940 erscheinenden Buch „Der Mensch“ vollständig ignoriert habe.⁴⁸

Eine politische Dimension hatte das Werk beider philosophischen Anthropologen. Plessner zeigte schon 1924 in seinen „Grenzen der Gemeinschaft“,⁴⁹ dass die Natur der Feind des Radikalismus sei, womit er sich gegen die ideologische Verherrlichung eines Aufgehens der Person in der Gemeinschaft und die „Preisgabe letzter Intimitäten“ wandte.⁵⁰ Dabei meinte Plessner sowohl die Gemeinschaftsemphase der Kommunisten wie die der faschistischen Nationalisten. Beiden Autoren ging es also um die politische Dimension einer durch „Persönlichkeit“ geprägten Denk- und Handlungsform.

Der ‚bürgerliche Blick‘ Plessners wurde übrigens von Carl Schmitt hoch gelobt, da er „als erster moderner Philosoph eine politische Anthropologie großen Stils gewagt hat“, weil es „keine Philosophie und keine Anthropologie gäbe, die nicht politisch relevant wäre“. Damit sei er in eine Linie mit Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Friedrich Nietzsche zu stellen, weil er alles „Gefährliche“ im Menschen ohne falsche Harmonisierung dargestellt hätte⁵¹ – und die gleiche Perspektive Gehlens zeigte sich darin, dass ersterer ein „Primat des Politischen für die Wesenserkenntnis des Menschen“⁵² annahm, was auch für Gehlen durchaus einen Hintergrund bildete. Der Verzicht auf „Endlösungen“ und auf jeden Fundamentalismus ist beiden Autoren schon deshalb gemein, weil die Natur des Menschen von Spannungen und Widersprüchlichkeiten durchzogen ist. Allerdings liegt die entscheidende Differenz in der Bereitschaft Gehlens, aus der (Selbst-)Bedrohung des Menschen einen hobbistischen Ordnungsabsolutismus abzuleiten, während Plessner sich gegen jede Verabsolutierung der Macht und jedes dezisionistische Pathos wandte. Für ihn wie für Gehlen waren die „Interessen der Ohnmacht“ leitend, weil dem einen der Mensch als ein „unergründliches“ und dem anderen mit Friedrich Nietzsche als ein „nicht festgestelltes“ Wesen erschien.⁵³ Beide hatten sich gegen den – sozusagen altbürgerlichen – Affekt der Machtablehnung gewandt, wie ihn etwa Jacob Burckhardt zum Ausdruck brachte, als er formulierte, Macht sei „an sich böse“, gleichviel wer sie ausübe,⁵⁴ eine Auffassung, die mit dem berühmten Satz Lord Actons: „Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely“ über-

47 Plessner 1981a; vgl. als bisher beste Darstellung der Philosophischen Anthropologie: Fischer 2008.

48 Brief Plessners an Rehberg v. 9.4.1979, sowie Rehberg 2013b.

49 Plessner 1981b.

50 Ebd., S. 788 u. 58.

51 Plessner, 1981c und Schmitt, 1963, S. 60.

52 Plessner, 1981c, S. 200.

53 Ebd., S. 186 u. Gehlen 1993 zu „Interessen der Ohnmacht“: S. 454, 672, 715 u.ö.; zu „nicht festgestelltes Wesen“: S. 4, 12, 30f. u.ö.

54 Burckhardt 1982, S. 302.

einstimmt.⁵⁵ Gehlen befürchtete demgegenüber (was ihm auch Plessner zugegeben hätte), dass ein “Ethos des Machtverzichtes” den “Verzicht auf die Maßgeblichkeit der eigenen Moral” einschlieÙe.⁵⁶

Zugleich geht es bei Gehlen (wie auch bei Theodor W. Adorno) um Freiräume und Aktionschancen gegenüber einer zunehmend “verwalteten Welt” beziehungsweise zunehmender “Superstrukturen”. Jürgen Habermas hatte über “Moral und Hypermoral” abfällig vom “Stammtisch eines Rechtsintellektuellen” gesprochen, der „aus dem Tritt geraten“ sei. Aber noch viel schärfer hat der bis dahin freundschaftlich mit Gehlen verbundene Helmut Schelsky dieses letzte Werk seines einstigen Lehrers verurteilt. Dabei ging es im Prinzip immer um den Staat oder eben die von Gehlen gesehene Auflösung von dessen Geltungsmacht. Schon Platon erschien ihm als Prototyp eines Intellektuellen, der einen “Idealstaat” entwarf, um “den Hass gegen das Vorhandene” zu verallgemeinern.⁵⁷ Aber eine Antistaatlichkeit kann auch aus ganz anderen Quellen gespeist gewesen sein, wenn Sokrates etwa sagte: “Ich fessele mich an keinen Staat, sondern lebe überall als Fremder”.⁵⁸ Schon damals habe sich in gebildeten Kreisen eine Privatisierung der Interessen durchgesetzt und dann bleibe nur noch der “Leerraum” verallgemeinerter privater Tugenden wie Wohlwollen oder Hilfsbereitschaft übrig.⁵⁹

Übrigens hatte Gehlen im Vergleich mit den westlichen Auflösungstendenzen des Staates – was von Hans Jürgen Krysmanski fälschlich als Sympathie für das Sowjetsystems gedeutet wurde – angenommen, dass eine derartige Unterminierung der staatlich garantierten Ordnung in der Sowjetunion nicht existiere.⁶⁰ Gleichwohl fragte Gehlen sich, warum „eine weltumfassende Bewegung wie der sowjetische Kommunismus, der mit eindeutigen, ja starren Prinzipien seit fünfzig Jahren so außerordentlich erfolgreich [?] war, sich mit einer Gefolgschaft einlassen sollte, bei der das Im-Stich-Lassen bereits im Programm erscheint.“ Auch erschien ihm selbstverständlich: “Für Chruschtschow ist es geradezu unmoralisch, von der Macht, die man hat, keinen Gebrauch zu machen”.⁶¹ Es erwies sich die Vorstellung von einer Stabilität der Sowjetunion durchaus als ein Irrtum Gehlens, denn autoritäre Systeme beruhen auf zwar durchgesetzten, jedoch prekären Voraussetzungen. Demgegenüber stehe et-

55 Brief Actons an Mandell Creighton, zit. in: *Hermens* 1967, S. 27; Gehlen notierte sich diesen berühmten Satz in seinem Notizheft N3, S. 57 [MN].

56 *Gehlen* 1978bb, S. 99 u. 104.

57 *Gehlen* 2016a, S. 7.

58 Sokrates zit. in: *Gehlen* 2016a, S. 10.

59 *Gehlen* 2016a, S. 18.

60 Vgl. Arnold Gehlen – Ein Konservativer in revolutionärer Zeit. Interview [aus Anlass von Gehlens 70. Geburtstag] v. Hellmut Gumnior und Georg Wolff. In: Norddeutscher Rundfunk [1. Fernsehprogramm], gesendet am 25.1.1974.

61 *Gehlen* 2016a, S. 139 u. 116; vgl. *Nietzsche* 1980 und Gehlens Zitat von Condorcet (Esquisse d'un tableau historique X): “Die Verpflichtung der Menschheit gegenüber den Ungeborenen besteht nicht darin, ihnen das Leben zu gewähren, sondern das Glück”, welches immer “antipolitisch” sei: *Gehlen* 2004c, S. 553; vgl. *Rehberg* 1997.