

Philosophische Anthropologie als Forschungsprogramm

Kaum eine philosophische Disziplin leidet unter solchen Identitätsproblemen wie die Anthropologie. Für die einen ist die gesamte Philosophie kaum mehr als eine erweiterte Lehre vom Menschen; für die anderen kann Anthropologie überhaupt nicht philosophisch betrieben werden, sondern nur empirisch. Tatsächlich ist die Anthropologie der einzige Teilbereich unseres Faches, der sich mittels des Adjektivs »philosophisch« abgrenzen muss, sowohl von ganzen Wissenschaften wie der Physischen Anthropologie (= Humanbiologie) und der Kulturanthropologie (= Ethnologie) als auch von Teildisziplinen anderer Wissenschaften wie der medizinischen oder der soziologischen Anthropologie.

Diese Vielfalt an Anthropologien und Anthropologie-Begriffen hat ihren Grund in der Sache: Die Menschen sind so komplexe Wesen, dass eine einzelne Wissenschaft sie überhaupt nicht fassen kann. Gerade diese Mannigfaltigkeit des Menschen und die ihr entsprechende Spezialisierung der Humanwissenschaften erfordern aber eine philosophische Anthropologie. Sie kann nämlich die beiden Aufgaben erfüllen, die Habermas einmal in einem anderen Zusammenhang der Philosophie zugesprochen hat.¹ Zum einen ist sie Platzhalter für eine umfassende Lehre vom Menschen. Nur ein empirisch gesicherter und theoretisch reflektierter Entwurf, der alle Aspekte menschlichen Lebens bedenkt, kann uns in der unübersichtlichen Datenflut der Humanwissenschaften eine Orientierung verschaffen. Zum anderen übersteigt die Philosophische Anthropologie nicht nur die Grenzen einer Disziplin, sondern die des Wissenschaftssystems überhaupt: Sie vermittelt zwischen diesem und der Lebenswelt, interpretiert das humanwissenschaftliche Wissen und dient damit unserer intersubjektiven *Selbstverständigung*. Orientierungswissen und die reflexiven Erträge von Selbstverständigungsprozessen sind unverzichtbar in vielen lebensweltlichen Situationen, ob in pädagogischen Prozessen, bei politischen Entscheidungen oder angesichts anthropotechnischer Fortschritte.

Deshalb lohnt sich, so meine Überzeugung, heute noch der Rückgriff auf die deutsche Philosophische Anthropologie. Sie bildet den letzten großen Versuch, alle Aspekte des menschlichen Daseins in einer Gesamtvision zu erfassen. In vielen Punkten ist diese Konzeption inzwischen überholt. In manch anderer Hinsicht kann man jedoch immer noch an sie anknüpfen. Das gilt insbesondere, wenn wir Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen nicht als Konkurrenten sehen, sondern die

1 Habermas, *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret* (1981), 22ff.

Vorzüge, die aus heutiger Sicht jeder dieser drei Ansätze bietet, aufgreifen und zusammenfügen. Die Stärken der drei Autoren liegen, sehr verkürzt gesagt, auf unterschiedlichen Ebenen: Schelers Entwurf zeichnet sich aus durch die Verarbeitung klassischer philosophischer Themen und seine Anschlussfähigkeit für philosophische Disziplinen wie Ethik und Metaphysik; Plessner hat die methodologischen und naturphilosophischen Grundlagen der Anthropologie am besten reflektiert und führt seinen Ansatz am konsequentesten durch; Gehlens Konzeption besticht durch die Integration empirischen Wissens aus unterschiedlichen Disziplinen.²

In diesem Artikel möchte ich folgende Thesen plausibel machen: Man sollte die deutsche Philosophische Anthropologie als ein Forschungsprogramm begreifen. Dieses degeneriert zwar seit einigen Jahrzehnten; dennoch lässt es sich weiterhin gegen viele Angriffe verteidigen. Ich erläutere zunächst den Begriff des Forschungsprogramms. Dann werden einige Elemente herausgearbeitet, die zum harten Kern der deutschen Philosophischen Anthropologie gehören. Schließlich stelle ich einige Einwände dar, die von Seiten der empirischen Wissenschaften kommen. Obwohl diese teilweise zutreffend sind, kann sich die Philosophische Anthropologie, so denke ich, nach einer Auffrischung durch einige neue Gedanken wieder in ein progredierendes Forschungsprogramm verwandeln.

Was ist ein philosophisches Forschungsprogramm?

Imre Lakatos hat den Begriff des *Forschungsprogramms* in die Wissenschaftstheorie eingeführt.³ Wie auch Kuhns berühmter Paradigma-Begriff ist er eigentlich nur auf Wissenschaften wie Physik und Mathematik anwendbar. Deshalb spreche ich von einem *philosophischen* Forschungsprogramm. Zwar muss ein solches auch den üblichen wissenschaftlichen Kriterien wie formale Konsistenz, begriffliche Kohärenz, empirische Validität und so weiter genügen. Aber diese Kriterien kann man auf die Philosophische Anthropologie nicht in derselben Strenge anwenden wie auf Forschungsprogramme, deren Überprüfung in idealen Welten, im luftleeren Raum oder in künstlichen Laborsituationen stattfindet. Jede Wissenschaft kann nur so genau sein, wie es ihre Gegenstände

- 2 Ich beziehe mich im Folgenden vor allem auf die Hauptwerke der drei Autoren: Scheler, IX: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), Plessner, IV: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) und Gehlen, III: *Der Mensch* (1940/1962).
- 3 Lakatos, *Die Geschichte der Wissenschaft und ihre rationalen Rekonstruktionen* (1974), 55–119, bes. 69ff.; Lakatos, *Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme* (1974), 89–189.

erlauben. Dieser aristotelische Gedanke⁴ findet sich auch beim späten Wittgenstein: Gegen sein eigenes Frühwerk wendet er ein, dass »Kristallreinheit« kein erstrebenswertes Ziel für die Philosophie ist. Wenn die Bedingungen so optimiert werden, dass man einen total glatten Untergrund erzeugt hat (so sein metaphorisches Argument), rutscht man aus und kann überhaupt nicht mehr vorankommen.⁵ Während sich zudem die Qualität empirisch-wissenschaftlicher Forschungsprogramme an ihrer prognostischen Kraft misst (also der Fähigkeit, neue Tatsachen vorherzusagen), kommt es bei philosophischen Forschungsprogrammen auch darauf an, andere Theorien und prinzipiell bekannte Tatsachen zu integrieren beziehungsweise neu zu deuten. Die Philosophische Anthropologie ist deshalb nicht nur ein Forschungs-, sondern darüber hinaus ein *Deutungsprogramm*.

Trotz dieser *Unterschiede* lassen sich drei Elemente der Lakatos'schen Forschungsprogramme aufgreifen. Erstens gibt es einen harten Kern von philosophischen Annahmen, die in der empirischen Forschung nicht zur Disposition gestellt werden. Allerdings kann es interne Gründe philosophischer Art geben, die zu Korrekturen führen.⁶ Den harten Kern der Philosophischen Anthropologie, so meine Rekonstruktion, bilden einige der Thesen, die sich bei allen Gründervätern finden lassen. Um den harten Kern liegt zweitens, wie Lakatos so schön sagt, ein Schutzgürtel. In diesem befinden sich die Theorien, die in der empirischen Forschung überprüft sowie gegebenenfalls durch Hilfshypothesen ergänzt oder fallengelassen werden können. Im letzteren Fall werden sie durch eine andere Theorie ersetzt. Selbst bei mehrfachen Falsifikationen bleibt also der harte Kern unberührt; stattdessen kommt es zu einer Abfolge von Theorien im Schutzgürtel. Unterschiede in den Konzeptionen von Scheeler, Plessner und Gehlen ordne ich diesem Bereich zu. Das dritte Element sind Angaben über den Geltungs- und Anwendungsbereich des Forschungsprogramms. Bei Falsifikationen, die man nicht durch Hilfshypothesen oder eine neue Theorie auffangen kann, bleibt noch die Möglichkeit, den Anwendungsbereich des Forschungsprogramms zu verkleinern; umgekehrt kann es sein, dass sich das Forschungsprogramm auch in anderen Bereichen als aussagekräftig erweist. Lakatos spricht hier von degenerativen beziehungsweise progressiven Problemverschiebungen. Bekannte Beispiele dafür sind zum einen die Einschränkung der Newton'schen Mechanik auf geringe Geschwindigkeiten, zum anderen die Ausweitung von Darwins Evolutionstheorie auf nicht-biologische

4 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1094 b 23ff., vgl. ebd. 1098 a 27f., 1094 a 25 und 1113 a 14.

5 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1953), § 107.

6 Vgl. Laudan, *Progress and its Problems* (1977); vgl. Poser, *Wissenschaftstheorie* (2001), 165–169.

Phänomene. Jede Anthropologie steht seit vielen Jahrhunderten unter dem Verdacht, dass ihre Aussagen, die eigentlich für alle Menschen gelten sollten, in Wahrheit nur auf den männlichen, heterosexuellen, erwachsenen, westeuropäischen Bildungsbürger zutreffen. Wie dem auch sei, die deutsche Philosophische Anthropologie ist sicherlich eher ein degeneriertes Forschungsprogramm. Für sie interessiert sich in den empirischen Humanwissenschaften außer einigen Soziologen und Kulturwissenschaftlern kaum noch jemand. Aber Lakatos' Pointe ist, dass man auch an degenerierenden Forschungsprogrammen festhalten kann (weil der harte Kern jeder Widerlegung entzogen wird) und sogar festhalten sollte. In der Astronomie war der Heliozentrismus viele Jahrhunderte ein degeneriertes Forschungsprogramm – bis es im 16. Jahrhundert wieder progredierte.

Der harte Kern der deutschen Philosophischen Anthropologie

Welche gemeinsamen Grundannahmen von Scheler, Plessner und Gehlen gehören zum harten Kern der Philosophischen Anthropologie? Das erste Kernstück ist die Auffassung, dass es überhaupt möglich sei, einen philosophischen *Gesamtentwurf* des Menschen vorzulegen. Diese Idee will man sich nicht ausreden lassen. Ihre Verwirklichung ist nur möglich, wenn die unterschiedlichen Zugänge zum Menschen integriert werden. Sonst zerfällt die Anthropologie in Einzelwissenschaften oder gerät unter die Dominanz einer Herangehensweise.

Alle drei Gründerväter bemühen in diesem Zusammenhang den Begriff der *psychophysischen Neutralität*.⁷ Scheler erläutert diesen an einer Stelle folgendermaßen: »Was wir als ›physiologisch‹ und ›psychologisch‹ nennen, sind nur zwei Seiten der Betrachtung eines und desselben Lebensvorganges. Es gibt eine ›Biologie von innen‹ und eine ›Biologie von außen‹.«⁸ Bei Plessner finden sich vergleichbare Formulierungen. Es geht also nicht um den Unterschied zweier ontologischer Schichten, sondern um zwei Perspektiven. Die anthropologischen Kategorien sind so zu wählen, dass sie nicht nur für eine Seite gelten.

Dabei sieht keiner der drei Autoren deutlich, dass zweimal eine Kluft zu überwinden ist: Zum einen muss man die naturwissenschaftliche und die nicht-naturwissenschaftliche Herangehensweise zusammenbringen. Das bezieht sich einerseits auf die Biologie (mit unterschiedlichen

7 Scheler, IX: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), 17; Plessner, IV: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), 66, 70, 310f., 364 u. ö.; Gehlen, III: *Der Mensch* (1940/1962), 139, 216, 305, 312.

8 Scheler, IX: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), 58.

Disziplinen wie Morphologie, Ethologie, Paläoontologie, Molekulargenetik und ähnlichen), andererseits auf verschiedene Sozialwissenschaften (Soziologie, Ethnologie und ähnliche). Die alte Erklären-Verstehen-Kontroverse bildet diese Dichotomie nur sehr ungenau ab; denn Linguistik, Soziologie und Psychologie haben sich diesem Dualismus immer entzogen. Aber es ist bekannt, dass die biologischen und die soziologischen Forschungsergebnisse beispielsweise über Intelligenz und über die Unterschiede zwischen den Geschlechtern nicht ohne weiteres zusammenpassen. Hier kann die Philosophische Anthropologie vielleicht die Rolle des Moderators übernehmen. Die zweite Kluft besteht zwischen den empirisch-wissenschaftlichen Ansätzen insgesamt und der phänomenologischen Herangehensweise, zwischen objektivierenden Verfahren und solchen, die als Ausgangspunkt die individuelle Subjektivität haben. Heute spricht man meistens von der Differenz zwischen der Perspektive der dritten Person und der Perspektive der ersten Person. Letztere wurde gegen die Philosophische Anthropologie vor allem durch Vertreter der Existenzphilosophie geltend gemacht. Tatsächlich sind aber unsere drei Helden (wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß) stark durch die Phänomenologie beeinflusst und haben immer versucht, auch diesem Anspruch gerecht zu werden. Bei Scheler und Plessner ist dies offensichtlich. Aber selbst Gehlen, der sich programmatisch zu einer empirischen Philosophie bekannte, hat seine Methode manchmal als phänomenologisch bezeichnet und sich aus anderen Quellen phänomenologischer Einsichten bedient, etwa denen der Gestaltpsychologie.⁹

Ein zweiter Bestandteil des harten Kerns ist der hohe theoretische Stellenwert des *Handelns*. Der Mensch ist nicht (nur) ein denkendes und ein fühlendes, sondern vor allem ein handelndes Wesen. Man kann alle drei Autoren als Wegbereiter der pragmatischen Wende in der Philosophie des 20. Jahrhunderts ansehen.¹⁰ Dieser Punkt tritt bei Gehlen am deutlichsten hervor; er ist einer der ersten deutschsprachigen Autoren, der die beiden amerikanischen Pragmatisten Dewey und Mead rezipierte.¹¹ »Handlung« ist seine zentrale Kategorie. Auch die klassischen Probleme der Erkenntnistheorie sollen pragmatistisch gelöst werden. Bereits Scheler hatte sich mit den erkenntnistheoretischen Konsequenzen des Pragmatismus intensiv beschäftigt und sprach diesem ein begrenztes Recht zu.¹² Der Fehler des Pragmatismus sei es bloß, eine Wissensform zu verabsolutieren, nämlich das funktionale Arbeitswissen; dieses ist nämlich

9 Gehlen, VI: *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957), 104 u. 136; IX: *Zeit-Bilder* (1960), 148.

10 Vgl. Gethmann, *Vom Bewußtsein zum Handeln* (1987), 216–219.

11 Rehberg, *Die Theorie der Intersubjektivität* (1985).

12 Scheler, VIII: *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt* (1926).

nach Schelers Auffassung dem Bildungs- und dem Heilswissen unterzuordnen. Auch sei es nicht falsch, so Scheler, den Menschen als Tier mit besonders hoher praktischer Intelligenz zu bezeichnen, als *homo faber*. Jenseits der praktischen Intelligenz steht aber noch der Geist. Bei Plessner spielt der Pragmatismus die geringste Rolle. Dennoch heißt es auch bei ihm: »Denn der Mensch muß tun, um zu leben.«¹³ Das folgende Zitat wird fast wörtlich von Gehlen übernommen: »Der Mensch lebt nur, indem er ein Leben führt.«¹⁴ Wichtiger als die Kategorie der Handlung ist bei Plessner aber die des Ausdrucks. Damit bezieht er sich auf die Notwendigkeit, mit der jeder Mensch sein Inneres entäußern muss, in Ausdrucksgebärden und symbolischen Gebilden, durch Verkörperung seiner selbst in sozialen Rollen und so weiter. Bei allen drei Autoren verbindet sich die pragmatische Wende mit einer Kritik an einer Überbetonung der Innerlichkeit, des Rückzugs auf ein kontemplatives Leben in einem mentalen Binnenraum.

Aus dem Pragmatismus folgt implizit ein Humanismus. Denn eine Handlung setzt immer ein Handlungs-subjekt voraus; sonst wäre der Begriff des Handelns ein Kategorienfehler. Damit sperrt sich die Philosophische Anthropologie gegen die Auflösung des Menschen in seine Bestandteile. Sub-humane Anthropologien wollen hingegen den Menschen auf Einheiten wie das Gehirn oder Gene reduzieren. Dagegen setzen Scheler und Plessner einen emphatischen Begriff der Person. Selbst Gehlen, der auf alle metaphysischen Begriffe verzichten wollte und in der modernen Welt überhaupt Zerfallstendenzen beobachtete, hat an der Einheitlichkeit des Menschen festgehalten. Dadurch bleibt die Anthropologie anschlussfähig für sozialwissenschaftliche Handlungstheorien und für die praktische Philosophie, etwa für die Frage nach den Grenzen und Möglichkeiten moralischen Handelns.

Das dritte Kernelement ist ein *schwacher Materialismus*. Darunter verstehe ich die Auffassung, dass die höheren Eigenschaften des Menschen durch niedrigere Eigenschaften bedingt und in ihrem Spielraum begrenzt sind. Dagegen behauptet ein starker Materialismus, dass die höheren Eigenschaften vollständig durch die niederen bestimmt (determiniert) seien. Eine dritte Position, die ich Idealismus nenne, postuliert die Autonomie der höheren Funktionen. Alle drei Positionen setzen ein *Schichtenmodell* voraus, das menschliche Eigenschaften (Funktionen, Kompetenzen, Verhaltensweisen) in eine hierarchische Ordnung bringt. Beispielsweise ist im klassischen Modell der Erkenntnistheorie die Wahrnehmung eine niedrigere und das Denken eine höhere Funktion; in der

13 Plessner, IV: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), 395. – In den Zitaten wurde die jeweils verwendete Rechtschreibung beibehalten.

14 Ebd., 384, vgl. 391 u. 397; vgl. ders.: VIII: *Die Frage nach der Conditio humana* (1961), 192; Gehlen, III: *Der Mensch* (1940/1962), 12, 190, 355, 431.

Handlungstheorie gelten triebgesteuerte oder bedürfnisbedingte Verhaltensweisen als niedere Tätigkeit, hingegen als höhere das moralische und das ästhetische Handeln.

Ein solches Schichtenmodell entwickelt Scheler zunächst als Abfolge von Leistungsstufen des Lebens (Gefühlsdrang, Instinkt, assoziatives Gedächtnis, praktische Intelligenz); später unterscheidet er ganz traditionell vier Wesensstufen (Anorganisches, Pflanze, Tier, Mensch).¹⁵ Zudem steht über allen Schichten des Lebendigen noch die Sphäre des Geistes. Bei Plessner findet sich der Hinweis auf »Stufen des Organischen« bereits im Titel seines Hauptwerks. Sein Ziel ist es, diese Stufen aus einem Prinzip zu entwickeln, der Positionalität des Organismus gegenüber seiner Umwelt beziehungsweise Welt.¹⁶ Erläuterungen zum Begriff der Stufe gibt er allerdings nur wenige. Gehlen hingegen hat das Schichtenmodell in der ersten Auflage von »Der Mensch« ausdrücklich abgelehnt; es passt nicht zu seiner zentralen These, dass der Mensch ein Mängelwesen sei. Wie Nicolai Hartmann in einer ausführlichen Besprechung zeigte, kann Gehlen aber auf schichtentheoretische Annahmen gar nicht verzichten.¹⁷ Im Briefwechsel mit Hartmann hat Gehlen dies zugestanden. In späteren Auflagen macht er deshalb deutlich, dass es ihm in erster Linie darum gehe, Kategorien zu finden, die durch alle Schichten des Menschen hindurchlaufen, etwa die Kategorie der Entlastung.¹⁸ Aber selbst dieser Begriff setzt Unterschiede zwischen den Schichten voraus. Denn Gehlens These ist, dass die Entlastung einer niederen Funktion, beispielsweise des Strebens nach der Befriedigung elementarer Bedürfnisse durch eine gesicherte Hintergrunderfüllung, zu Spielräumen auf einer höheren Ebene führt.

Der schwache Materialismus der Philosophischen Anthropologie ist vor allem als Kritik am Idealismus zu verstehen; alle drei Gründerväter halten die klassische Auffassung des Menschen als *animal rationale* für unzureichend. Dabei werden unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt: Scheler möchte dem Fühlen den Status des Geistigen verleihen; nur durch emotionale Akte bekämen wir Zugang zur Sphäre der moralischen Werte.¹⁹ Plessner bemüht sich ausführlich, die konstruktiven und rationalen Leistungen unserer Sinne aufzuzeigen.²⁰ Gehlens Anliegen ist es, das spezifisch Menschliche bereits in einfachen Körperbewegungen zu entdecken. Vernunftkritische Elemente spielen besonders bei Gehlen eine

15 Scheler, IX: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), 13–30, 35f.

16 Plessner, IV: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), 18f., 127ff.

17 Hartmann, *Neue Anthropologie in Deutschland* (1941), 159–176, bes. 173 ff.

18 Gehlen, III: *Der Mensch* (1940/1962), 7 u. 72, außerdem ebd. 891.

19 Scheler, II: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916).

20 Plessner, III: *Anthropologie der Sinne*.

Rolle: Seit seinem Frühwerk warnt er vor den Gefahren eines verselbstständigten Geistes beziehungsweise einer übermäßigen Reflexion. Wir Menschen seien eben keine reinen Vernunftwesen; das Bewusstsein reiche keineswegs aus, um unser Handeln zu steuern. Dafür bedarf es anderer Instanzen: im Individuum einer festgefügtten Charakterstruktur, im Sozialen stabiler Institutionen.²¹ Hingegen setzt sich Scheler von den irrationalistischen Tendenzen, die er in der Lebensphilosophie und anderen zeitgenössischen Strömungen wahrnimmt, eindeutig ab: Der Geist ist die höchste Kompetenz des Menschen. Der idealistische Fehlschluss war es nur, ihn deshalb auch als stärkste Kraft im Menschen anzusehen. Tatsächlich aber sei der Geist zwar das edelste, aber auch das kraftloseste Moment im Menschen. »Der Kraft- und Wirkstrom, der allein Dasein und zufälliges Sosein zu setzen vermag, läuft in der Welt, die wir bewohnen, nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben!«²² Während Scheler diesen Gedanken jedoch eher intuitiv fasst, wird er in der Schichtenontologie von Nicolai Hartmann ausführlich entfaltet.²³

Als viertes Element ist der Begriff der *Weltoffenheit* zu nennen.²⁴ Diese Kategorie wurde in der Auseinandersetzung mit der Umweltlehre von Jakob von Uexküll entwickelt. Der wegweisende Ansatz Uexküls bestand darin, ein Tier nicht isoliert zu betrachten, sondern es immer zu seiner Umwelt in einen Bezug zu setzen; Organismus und ökologische Nische gehören zusammen. Uexküll wollte diesen Ansatz auch auf den Menschen übertragen. Dagegen behauptet die Philosophische Anthropologie, dass wir Menschen umweltentbunden sind, eben weltoffen. Der Mensch hat keine Umwelt, sondern eine Welt. Aus Sicht Schelers ist dafür der Geist verantwortlich, der es dem Menschen ermöglicht, geschlossene Funktionskreise durch offene Handlungsprogramme zu ersetzen. Gehlen verwendet, ohne dies deutlich zu machen, zwei verschiedene Begriffe von Weltoffenheit: Zum einen wird herausgestrichen, dass wir Menschen nicht an eine spezifische Umwelt, eine ökologische Nische gebunden sind. Wir können unsere Umgebung umgestalten, die Natur zur Kultur umbauen. Diese Feststellung kann man aus der Außenperspektive vornehmen. Zum anderen betont er wie Scheler, dass wir keine angeborenen Strukturen unseres kognitiven Weltzugangs besitzen; auch aus der Innenperspektive sind wir keineswegs an das gebunden, was für uns funktional ist. Wir Menschen transzendieren immer den vorgegebenen Horizont. Plessner möchte dies nicht ohne Einschränkung gelten lassen: Sofern wir uns in exzentrischer Position befinden, können wir

21 Vgl. Thies, *Die Krise des Individuums* (1997), 135–139, 241–249.

22 Scheler, IX: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), 51.

23 Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt* (1940); vgl. Thies, *Alles Kultur?* (2016), 40–44.

24 Vgl. Thies, *Arnold Gehlen zur Einführung* (32017), 52–59.

tatsächlich alle Grenzen überschreiten. Aber wir bleiben dennoch leibliche Wesen, die deshalb auch ihre natürlichen Grenzen besitzen. Gerade weil wir Menschen prinzipiell weltoffen sind, bedürfen wir eines schützenden Rahmens. Dazu dienen uns Kulturkreise, soziale Milieus und so weiter. Diese weisen Ähnlichkeiten mit den Uexküll'schen Umwelten auf. Dennoch unterscheiden sie sich von ihnen: Zum einen bilden sie keine monolithischen, nebeneinander stehenden Blöcke, sondern sie befruchten, überschneiden und durchdringen sich; deshalb ist auch der Wechsel von einer Kultur in eine andere, wie historische Beispiele zeigen, durchaus möglich. Zum anderen steht unsere Lebenswelt für uns immer vor dem Horizont einer offenen Welt; das Eigene wird immer durch das Fremde vervollständigt; welche Beziehung auch zwischen diesen beiden Polen herrschen mag. In Anlehnung an Kant unterscheidet Plessner deshalb zwischen Grenzen und Schranken.²⁵ Grenzen können wir überschreiten, aber wir kommen doch immer wieder zu einer Schranke, die sich nicht beseitigen lässt.

Mit dem Welt-Umwelt-Gegensatz arbeitet gegenwärtig auch John McDowell. Dabei greift er auf Gadamer zurück; denn das originale Forschungsprogramm der Philosophischen Anthropologie ist im angelsächsischen Raum weitgehend unbekannt. McDowell unterscheidet drei Positionen, die den oben von mir charakterisierten entsprechen. Zwischen dem unverblümten Naturalismus (starker Materialismus) und dem zügellosen Platonismus (Idealismus) positioniert sich McDowell mit seinem Naturalismus der zweiten Natur. Wir Menschen besitzen eine zweite Natur, deren Hauptmerkmal darin besteht, für Gründe empfänglich zu sein. Deshalb sind wir als sprechende und vernunftbegabte Tiere nicht an unsere Umwelt gebunden.²⁶ McDowell steht Schellers Version am nächsten; unsere menschengespezifische zweite Natur ist der Geist.

Biologische und sozialwissenschaftliche Einwände

Durch den Versuch, biologische und sozialwissenschaftliche Erkenntnisse zu synthetisieren, zieht sich die Philosophische Anthropologie die Gegnerschaft beider Seiten zu. Im Folgenden betrachte ich vier Einwände: Aus beiden Richtungen kommt (um es militärisch auszudrücken) ein Vernichtungsangriff, der aber abgewehrt werden kann. Die beiden schwächeren Einwände sind hingegen zutreffend und sollten zu Revisionen am harten Kern der Philosophischen Anthropologie führen.

²⁵ Kant, V: *Prolegomena* (1783), § 57; Plessner, IV: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), 213f.; Plessner, VIII: *Conditio humana* (1961), 77–87, 180–189, 357.

²⁶ McDowell, *Geist und Welt* (1998), 142ff.

Der weitergehende Einwand lautet, der Mensch sei durch seine physischen Anlagen *determiniert*; seine Eigenschaften können auf naturale Elemente zurückgeführt werden. Diese Debatte wird zurzeit am Beispiel der Willensfreiheit zwischen Hirnforschern und Philosophen geführt. Mit welchen Argumenten sich ein solcher Reduktionismus und Determinismus zurückweisen lässt, kann hier nicht gezeigt werden.²⁷ Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass die Einwände der Deterministen dazu führen würden, den gesamten harten Kern fallenzulassen; an die Stelle der Kategorie der Handlung müsste die des Verhaltens treten, der schwache Materialismus würde zu einem starken und die Kategorie der Weltoffenheit müsste zumindest umformuliert werden.

Die biologischen Gegner der Philosophischen Anthropologie haben aber Recht, dass in diesem Forschungsprogramm die naturale Prägung des Menschen unterschätzt wird. Tatsächlich vertreten alle drei Gründerväter einen extremen Kulturalismus. Zwar haben sich Scheler, Plessner und Gehlen sehr intensiv mit dem biologischen Wissen ihrer Zeit beschäftigt, aber schließlich landen alle drei bei einem nicht-biologischen Menschenbild, einem *negativen Naturalismus*. Bei Scheler zeigt sich dies an der Überordnung des Geistes über den Drang, Plessner und Gehlen vertreten mit ihren Formeln der »natürlichen Künstlichkeit«²⁸ und »Der Mensch ist von Natur ein Kulturwesen«²⁹ exakt dieselbe Position. Es gibt, so ihre Auffassung, überhaupt keine biologische Natur des Menschen, die sich unabhängig von ihrer kulturellen Ausprägung erfassen ließe. Während Gehlen in seinem Spätwerk immer mehr naturale Restbestände zuzugestehen bereit ist, bleibt Plessner hartnäckig bei seinem extremen Kulturalismus. Von dieser Warte kritisiert er auch den Versuch des späten Gehlen, instinktive Wurzeln für moralisches Verhalten zu finden.³⁰

Dass die Philosophische Anthropologie einen negativen Naturalismus vertreten konnte, hängt mit der *falschen Einschätzung des Darwinismus* zusammen. Keiner der drei Gründerväter hat die ganze Stärke von Darwins Evolutionstheorie erkannt. Scheler hält den Darwinismus für »völlig erschüttert«; auch Plessner spricht vom Darwinismus wie von einem überholten Paradigma und blendet die phylogenetische Dimension explizit aus.³¹ Gehlen hat sich mit Abstammungsfragen am intensivsten beschäftigt; dabei leugnet er nicht die Evolutionstheorie, gibt dieser aber

27 Vgl. aber Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (32013), 18–22 u. 118–123.

28 Plessner, IV: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), 383.

29 Gehlen, III: *Der Mensch* (1940/1962), 88 u. 138; Gehlen, *Moral und Hypermoral* (1969), 9.

30 Plessner, VIII: *Trieb und Leidenschaft* (1971), 370f.

31 Scheler, IX: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), 11; Plessner, IV: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), 64 u. 431.

eine sehr eigenwillige Deutung: Die Evolution des Menschen soll über eine Abfolge von Großmutationen (Saltationen) erfolgt sein, der Selektionsmechanismus spielte keine Rolle. Die wichtigsten biologischen Gewährsleute für die Philosophische Anthropologie sind bekennende Anti-Darwinisten wie Hans Driesch und Jakob von Uexküll. Driesch wollte einen neuen Vitalismus begründen, Uexküll eine verstehende Biologie. Nur Gehlen hat ab 1940 über Konrad Lorenz (und später über dessen Schüler Irenäus Eibl-Eibesfeldt) darwinistische Positionen rezipiert.

Tatsächlich wies der ursprüngliche Ansatz Darwins einige Schwächen auf; ein Beleg dafür sind lamarckistische Restbestände. Erst August Weismann tilgte diese in den 1880er Jahren. Gregor Mendel hatte zwar schon zu Darwins Lebzeiten einige Gesetzmäßigkeiten der Vererbung gefunden, diese wurden aber erst nach 1900 von verschiedenen Forschern wiederentdeckt. Die Integration dieser beiden biologischen Theorien, der Darwin'schen Entwicklungslehre und der Mendel'schen Vererbungslehre, gelang einige Jahrzehnte später in der Synthetischen Evolutionstheorie. Zu deren Begründern gehörten Theodosius Dobzhansky, Julian Huxley, Ernst Mayr, Bernhard Rensch, G. G. Simpson und andere.³² Gehlen und Plessner hätten diesen Ansatz also noch rezipieren können; aber sie beschäftigten sich nach 1945 vorrangig mit anderen Fragen.

Dagegen hat der amerikanische Pragmatismus die philosophische Relevanz des Darwinismus bald erkannt: Die Evolutionstheorie zwingt außer der Anthropologie auch Moral, Politik und Religion zu einer neuen Begrifflichkeit.³³ Inzwischen ist die Darwin'sche Evolutionstheorie auf vielfältige Weise bestätigt worden. Auch die Philosophie darf die rasanten Fortschritte der Biowissenschaften in den letzten Jahrzehnten, von der Entdeckung der DNS-Doppelhelix bis zur Entzifferung des menschlichen Genoms, nicht ignorieren. Es ist sehr zweifelhaft, ob Neurobiologie und Soziobiologie etwas zur Erkenntnistheorie und Moralphilosophie beitragen können; aber anthropologisch relevant sind deren Erkenntnisse allemal. Das Forschungsprogramm der Philosophischen Anthropologie wird nur dann wieder progredieren können, wenn man diese neueren biologischen Erkenntnisse integriert.

An der anderen Front kämpft die Philosophische Anthropologie gegen sozialwissenschaftliche Ansätze im weitesten Sinne. In den letzten beiden Jahrzehnten haben sich verschiedene Konzeptionen einer *Historischen Anthropologie* entwickelt. Die geschichtswissenschaftliche Forschung ist durch diese vorangetrieben worden, vor allem für die Epoche der Frühen Neuzeit.

32 Vgl. Mayr, ... *und Darwin hat doch recht* (1994), Kap. 8 (zum Neodarwinismus von Weismann) u. Kap. 9 (zur synthetischen Evolutionstheorie); vgl. Mayr, *Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt* (1984).

33 Vgl. Dewey, *Der Einfluss des Darwinismus auf die Philosophie* (engl. 1909).

Der weitergehende Einwand lautet, dass die deutsche Philosophische Anthropologie letztlich dem Ansatz einer metaphysischen Wesenswissenschaft verhaftet bleibe, in dünnen Abstraktionen ende und alle Menschen aneinander angleiche.³⁴ Philosophische Unterstützung findet dieser Angriff vor allem bei den postmodernen Differenz-Denkern (im Anschluss an so unterschiedliche Autoren wie Rorty, Derrida und Foucault), in der feministischen Theorie (Judith Butler) und bei vielen Globalisierungskritikern.

Dagegen ist Folgendes zu sagen: Sicherlich ist es sinnvoll, die vielen Differenzen zwischen den Menschen in den unterschiedlichen Kulturen und Epochen zu betonen und zu erforschen. Aber auch die Betonung des Plurals »die Menschen« setzt voraus, dass es etwas gibt, was alle diese Menschen gemeinsam haben. Insofern kann man sagen, dass die Differenz-Denker sich in einen performativen Widerspruch verstricken: Man kann nicht einen Begriff verwenden und zugleich bestreiten, dass sich dieser Begriff verwenden lässt. Wenn etwa in Büchern der Historischen Anthropologie Kapitel über Leidenschaften, Rituale, Phantasie und so weiter zu finden sind, so wird damit implizit zweierlei behauptet: Leidenschaften, Rituale, Phantasie und so weiter gehören zu den allgemeinen Aspekten menschlichen Daseins – und Leidenschaften, Rituale, Phantasie und so weiter weisen in allen Kulturen und Epochen Gemeinsamkeiten auf, die es erlauben, sie trotz aller Differenzen als solche zu identifizieren. Jeder Vergleich setzt voraus, dass das Unterschiedene auch Übereinstimmungen besitzt. Sonst könnte man eben nur über das Bosseln der Ostfriesen oder das Baumstammweitwerfen der Schotten schreiben – aber selbst diese lokalen Sitten haben Pendants in anderen Teilen der Welt.

Zudem liegt diesem Vernichtungsangriff eine Unterstellung zugrunde, die zwar gegenüber früheren anthropologischen Ansätzen durchaus ihre Berechtigung hat, für die Philosophische Anthropologie aber nicht unbedingt zutreffend ist. Gemeint ist der Verdacht, ein universalistisches Menschenbild führe notwendigerweise zur Festschreibung einer Norm, an der sich alle Menschen orientieren sollten. Scheler hat seine moralphilosophischen und seine anthropologischen Überlegungen klar getrennt. Gehlen hat bestritten, dass normative Aussagen überhaupt möglich seien, sich jedoch dadurch in einen Widerspruch verwickelt, dass seine Schriften von impliziten normativen Aussagen durchtränkt sind. Allerdings beziehen sich diese selten direkt auf den Menschen; eher indirekt wird aus seiner Schwäche und Bosheit auf die Notwendigkeit starker Institutionen geschlossen.³⁵ Plessner hat am deutlichsten herausgestellt; dass die Aussagen der Philosophischen Anthropologie nicht normativ, sondern deskriptiv zu

34 Vgl. Van Dülmen, *Historische Anthropologie* (2000), 32; Reinhard, *Lebensformen Europas* (2004), 13f.; Wulf, *Anthropologie* (2004), 64.

35 Vgl. Thies, *Moral bei Gehlen* (2005).

verstehen sind: »Wem das zu wenig ist, und wer von der Anthropologie Anweisungen zum seligen Leben oder auch nur Direktiven für das täglich allzu tägliche Leben erwartet, hat sich in der Adresse geirrt.«³⁶ Er oder sie müsste sich nämlich an die normativen Disziplinen der praktischen Philosophie wenden (Ethik, Moralphilosophie, Politische Philosophie).

Der Revisionsvorschlag betrifft das *intersubjektivitätstheoretische Defizit* der Philosophischen Anthropologie. Mit der pragmatischen Wende wird zwar das Bewusstseinsparadigma überwunden; aber dem damit seit Descartes verbundenen Paradigma der Subjektivität bleiben alle drei Gründerväter verhaftet. Es finden sich zwar viele interessante Gedanken zur sozialen Dimension des menschlichen Daseins. Bei Scheler ist vor allem auf seine Analyse der sozialen Gefühle zu verweisen.³⁷ Plessner hat in seinem Hauptwerk die Kategorie der Mitwelt entwickelt und im Spätwerk interessante Überlegungen angestellt zum Begriff der Rolle. In den Nachkriegsschriften Gehlens stehen Institutionen und Sozialregulationen im Mittelpunkt. In ihren Grundlagen bleiben jedoch alle drei dem Subjektivitätsparadigma verhaftet, Scheler mit seinem Begriff der Person, Plessner mit dem der exzentrischen Positionalität. Gehlen arbeitet in seinem Hauptwerk, wie er selbst zugibt, »mit einer Art Abstraktum des einzelnen handelnden Menschen«.³⁸

Um das intersubjektivitätstheoretische Defizit zu beheben, müsste zunächst die Sprachtheorie der Philosophischen Anthropologie weiterentwickelt werden. Bei Plessner finden sich wichtige Gedanken zu den sprachlichen Grundlagen der menschlichen Kommunikation, also zu unseren unwillkürlichen und willkürlichen Ausdrucksbewegungen. Gehlen hat in seinem Hauptwerk eine inhaltsreiche Theorie der Sprachwurzeln und der Ontogenese des menschlichen Sprechens vorgelegt. Darüber hinaus sind in den harten Kern der Philosophischen Anthropologie Kategorien aufzunehmen, die nicht auf einen einzelnen Menschen zurückgeführt werden können: Formen des Zusammenlebens (Partnerschaft und Ehe, Familie und Haushalt), mentale Phänomene wie kollektives Gedächtnis und kollektive Identitäten, soziale Phänomene wie Abweichung und Fremdheit, kollektive Handlungen wie Spiele, Feste, Inszenierungen und so weiter. Für alle diese Bereiche gibt es in der Historischen Anthropologie inzwischen interessante Forschungsergebnisse. Noch wichtiger ist eine anthropologische Theorie der Verständigungsformen und Anerkennungsverhältnisse, in denen Menschen sich befinden.³⁹ Hier geht es

36 Plessner, X: *Selbstdarstellung* (1975), 328.

37 Scheler, VII: *Wesen und Formen der Sympathie* (1912/21922).

38 Gehlen, III: *Der Mensch* (1940/1962), 453; vgl. Böhler, A. *Gehlen, Handlung und Institution* (1973).

39 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981); Honneth, *Kampf um Anerkennung* (1992).

um die anthropologische Verankerung dessen, was Dahrendorf auf der soziologischen Ebene als Ligaturen bezeichnet: die Formen, die die Individuen miteinander verbinden und ein Zusammenleben wertvoll erscheinen lassen.⁴⁰

Externer und interner Pluralismus

Lakatos hat mit seiner wissenschaftstheoretischen Konzeption der Forschungsprogramme den Gedanken verbunden, dass es immer mehr als nur ein Forschungsprogramm gibt und auch geben sollte. Deren Pluralität sollte sogar aufrecht erhalten bleiben, wenn sich eines (wie etwa die Evolutionstheorie in der Abstammungslehre) durchgesetzt hat. Entgegen der Vorstellung von Kuhn, dass Paradigmen sich inkommensurabel gegenüberstehen, also sich ihre Anhänger einander gar nicht verständlich machen können, geht Lakatos zudem davon aus, dass sich die Forschungsprogramme teilweise überlappen und deshalb ein Vergleich zwischen ihnen möglich ist. Zeitgenössische Konkurrenten der Philosophischen Anthropologie sind beispielsweise die kritische Gesellschaftstheorie der frühen Frankfurter Schule, das geschichtswissenschaftliche Programm der französischen »Annales«-Schule, der Funktionalismus in der Ethnologie, die Gestaltpsychologie und die Wissenssoziologie. Bei einem philosophischen Forschungsprogramm wie der deutschen Philosophischen Anthropologie gibt es sogar interne Konkurrenz: Die Ansätze von Scheler, Plessner und Gehlen bilden keine Theorienreihe, in der die spätere Konzeption als eine Folge der Falsifikation einer früheren zu verstehen ist. Sie lösen sich nicht ab, sondern bleiben als Theorie-Angebote erhalten. Da Konkurrenz das Geschäft belebt, ist gegen eine solche Vielfalt überhaupt nichts einzuwenden.

40 Vgl. Thies, *Die Krise des Individuums* (1997), 118ff.