

Weltoffenheit und Institutionen

Die Perspektive der philosophischen Anthropologie

Christian Thies

Freiheit und Sicherheit – das ist ein weites Feld, das hier aus der Perspektive der deutschen philosophischen Anthropologie betrachtet werden soll. Als deren Hauptvertreter gelten Max Scheler (1874–1928), Helmuth Plessner (1892–1985) und Arnold Gehlen (1904–1976). Insbesondere in Anlehnung an Letzteren lassen sich vier Thesen formulieren:

- Das Problem der *Willensfreiheit* ist unlösbar und sollte deshalb methodisch umgangen werden.
- Biologisch besitzt der Mensch eine sehr weitgehende *negative Freiheit*, die sich vor allem in seiner Weltoffenheit zeigt.
- Aber gerade wegen dieser biologischen »Entsicherung« bedarf der Mensch neuer Sicherheiten, in deren Rahmen erst *positive Freiheit* möglich wird.
- Dafür entwickelt Gehlen die Idee einer *institutionellen Freiheit*, die sich markant von aktuellen philosophischen Konzepten unterscheidet.

Diese vier Aussagen werde ich im Folgenden erläutern, zu ihnen aber auch einige kritische Bemerkungen vortragen.

Willensfreiheit

»Willensfreiheit« ist ein unglücklicher Ausdruck – denn gibt es überhaupt dieses besondere menschliche Vermögen namens Wille, dessen Freiheit in Frage steht? Das angesprochene Problem aber ist wichtig: Sind wir Menschen in unserem Denken und Sprechen, in unseren Entscheidungen und Handlungen unabhängig von gesetzmäßigen und kontingenten Einwirkungen? Dabei ist es gleichgültig, ob es sich um innere oder äußere, um natürliche oder kultu-

relle Determinanten handelt. Offensichtlich wird bei der Frage ein individuelles Subjekt vorausgesetzt, das man auch als Ich, Selbst oder Person bezeichnen kann. Insofern ist die sogenannte Willensfreiheit eng verknüpft mit dem Leib-Seele-Problem, das die Philosophiegeschichte seit ihren Anfängen umtreibt.

Die erste These der philosophischen Anthropologie lautet aber, dass dieser Problemkomplex unentwirrbar sei und deshalb eingeklammert werden sollte. Methodisches Vorbild ist die Phänomenologie Husserls, die hinsichtlich einiger grundlegender Fragen für eine Urteilsenthaltung (*epoché*) plädiert. In der philosophischen Anthropologie, auch in verwandten Strömungen wie der französischen Existenzphilosophie, möchte man die Willensfreiheitsfrage dadurch umgehen, dass man neue Leitkategorien einführt, die »psychophysisch« neutral sind, also weder das Psychische (Seelische) noch das Physische (Körperliche) einseitig betonen.

Der von Gehlen propagierte Grundbegriff ist *Handlung*. Ich halte diesen Vorschlag weiterhin für fruchtbar.¹ Zunächst einmal gehen andere wichtige philosophische Strömungen einen ähnlichen Weg, vor allem der Pragmatismus und der Marxismus. Neuere Handlungstheorien können deshalb an alle drei Denkschulen anknüpfen.² Sodann werden interdisziplinäre Kooperationen mit einer handlungstheoretisch fundierten Soziologie und mit der praktischen Philosophie ermöglicht. Die philosophische Anthropologie hilft dabei, die elementaren Voraussetzungen des sozialen und des moralischen Handelns zu reflektieren. Schließlich impliziert der Begriff der Handlung einen Humanismus: Andere anthropologische Ansätze setzen subhuman an (bei Genen oder Gehirnen), wieder andere suprahuman (bei Systemen oder Kollektiven). Alle genannten nicht-humanen Entitäten handeln aber bestenfalls im metaphorischen Sinne. Hingegen erfordert Handlung begrifflich immer ein menschliches Subjekt, das Intentionen entwickeln und Regeln befolgen kann.³

An dieser Stelle sei nur eine kritische Überlegung eingefügt. Die Leitkategorie der Handlung vermeidet möglicherweise die Sackgasse des Leib-Seele-Problems, jedoch nicht diejenige einer subjektphilosophischen Konzeptualisierung. Bei Gehlen ist es immer der abstrakt gedachte einzelne Mensch, der handelt. Den Menschen gibt es aber nur im Plural. Das bestreitet niemand, dennoch werden Sozialität und Intersubjektivität meistens erst im zweiten

1 Vgl. Thies: Philosophische Anthropologie auf neuen Wegen, S. 14ff.

2 Vgl. Joas: Die Kreativität des Handelns.

3 Vgl. Feige: Die Natur des Menschen, S. 258–293.

theoretischen Schritt hineingenommen, etwa als »Mitwelt« bei Plessner. Anders gelagert sind Ansätze, die gleich eine Kategorie der intersubjektiven Sphäre zugrunde legen. Als Beispiele nenne ich nur Begriffe wie symbolisch vermittelte Interaktion (G. H. Mead), kommunikatives Handeln (Habermas) oder geteilte Intentionalität (Tomasello).

Negative Freiheit

Die zweite These der philosophischen Anthropologie lautet, dass der Mensch, wie bereits Herder formulierte, der erste »Freigelassene« der Natur sei. Wir unterlägen nicht den Zwängen unserer biologischen Ausstattung. Diese sei so spärlich, dass Mutter Natur eher wie eine ungerechte Stiefmutter erscheint: Alle nützlichen Fähigkeiten wurden den Tieren geschenkt, sodass für den Menschen wenig übrig blieb. Gehlen macht daraus seine berühmte Mängelwesen-Konzeption: Zum Tier kommt beim Menschen nicht etwas hinzu, sondern es fehlt etwas, ja fast alles. Bei Plessner leben alle (anderen) Tiere zentrisch in ihrer Umwelt, nur der Mensch steht in exzentrischer Position.⁴

Was folgt daraus für das Freiheitsthema? Man kann formulieren: Als Menschen besitzen wir von Natur eine umfangreiche negative Freiheit. Der Mensch ist frei von X, hier also frei von natürlichen Zwängen und Vorgaben. Diese These war für die philosophische Anthropologie zentral und kann in folgenden Hinsichten konkretisiert werden.⁵

Erstens ist der Mensch *weltoffen*. Das klingt positiv, ist aber zunächst ein Nachteil. Man kann eine äußere und eine innere Dimension unterscheiden. Die äußere Weltoffenheit ist das Fehlen einer artspezifischen Umwelt (Uexküll) oder, wie wir heute sagen würden, einer ökologischen Nische. Gerade das hat es der menschlichen Gattung jedoch ermöglicht, sich im Laufe der letzten Jahrhunderttausende über den gesamten Erdball zu verbreiten. Die innere Weltoffenheit besteht darin, dass wir (im Unterschied zu den meisten anderen Tieren) keine organischen Spezialisierungen besitzen. Vielmehr verfügen wir über eine generelle Intelligenz, die nicht auf bestimmte Umwelten zugeschnitten ist und sich deshalb auch erst ontogenetisch entwickeln muss.

Zweitens seien beim Menschen, so die philosophische Anthropologie, die sozialen Instinkte *reduziert* oder sogar ganz verschwunden. In heutiger Termi-

4 Vgl. Fischer: Philosophische Anthropologie.

5 Vgl. Thies: Gehlen zur Einführung, S. 48–63.

nologie: Wir sind genetisch in sehr geringem Maße determiniert; die Einflüsse verschiedener Umweltfaktoren sind viel größer als bei allen anderen Tieren. Wir Menschen werden also nicht mit geschlossenen, sondern mit offenen Verhaltensprogrammen geboren. Die biologischen Funktionskreise (Ernährung, Fortpflanzung, Territorialverhalten) müssen wir durch Handlungskreise ersetzen, deren Bestandteile zum größten Teil im Laufe der Sozialisation durch Lernen erworben werden.

Drittens besitze der Mensch keine spezifischen Handlungsimpulse, sondern stattdessen ein mächtiges Energiepotenzial, das er für beliebige Zwecke einsetzen kann. Ging Sigmund Freud von zwei Trieben aus, Libido und Thanatos, so postuliert die philosophische Anthropologie einen entdifferenzierten *Antriebsüberschuss*, der uns von innen in eine permanente Unruhe versetzt. Am Beispiel des Sexualtriebs erläutert: Einerseits spiele dieser in allen menschlichen Tätigkeiten eine Rolle, andererseits seien ihm selbst immer andere Motive beigemischt, etwa Aggressivität und das Streben nach Geborgenheit.

Auch hier eine kritische Bemerkung: Die erwähnten Überlegungen der philosophischen Anthropologie beruhen auf dem biologischen Forschungsstand der Zwischenkriegszeit. Die rasanten Fortschritte seit dem Zweiten Weltkrieg werden kaum berücksichtigt, obwohl Gehlen immerhin noch die vergleichende Verhaltensforschung von Konrad Lorenz und Irenäus Eibl-Eibesfeldt rezipierte, die inzwischen jedoch selbst schon wieder überholt ist. Nur kurze Streiflichter sollen das beleuchten: Die synthetische Evolutionstheorie kombinierte bereits in den 1940er Jahren Darwins Abstammungshypothesen mit Mendels Vererbungslehre (Dobzhansky, J. Huxley); die generative Transformationsgrammatik (Chomsky, Pinker) postuliert die Angeborenheit unseres Sprachvermögens; die Soziobiologie (E. O. Wilson, Dawkins) konnte zeigen, dass auch menschliches Sozialverhalten genetische Wurzeln besitzt.⁶

Alle diese Forschungsrichtungen, gegen die man im Einzelnen sicher viel einwenden mag, zeigen, dass wir Menschen keineswegs so sehr von der Natur »freigelassen« sind, wie es früher schien und wie es manche erhoffen. Es mag unseren Narzissmus kränken, aber in uns Menschen wirken die unbewussten und uralten Kräfte der Natur, zum Guten wie zum Bösen. Allerdings darf man auch nicht das Kind mit dem Bade ausschütten und den Menschen wieder zu einem reinen Naturwesen deklarieren.

6 Vgl. Thies: Einführung in die philosophische Anthropologie, S. 111–123.

Positive Freiheit

Aber wie stark auch immer die genetischen Vorprogrammierungen sein mögen, es bleibt richtig, dass es dem Menschen selbst überlassen ist, sein Leben zu gestalten. Wie steht es um unsere positive Freiheit? Wozu nutzen wir die uns gegebene Unabhängigkeit?

Aus Sicht Gehlens besteht die Gefahr, dass wir Menschen mit unserer negativen Freiheit nichts anfangen können, dass wir im Beliebigen versumpfen, ins Irreale flüchten oder uns sogar gegenseitig im Krieg aller gegen alle selbst zerstören. Wegen der fehlenden biologischen Vorgaben sind alle Individuen in der modernen Welt von permanenter und sich steigender Überforderung bedroht. Das zeigt sich in allen unseren Weltbezügen: Wir sind einer Überflutung durch äußere Reize ausgesetzt, leben mit zu vielen Handlungsoptionen und haben zu starke innere Impulse. Wie kann dann die negative Freiheit, also die Freiheit von der Natur, zu einer positiven Freiheit werden, zum Verfolgen vernünftiger Zwecke?

Gehlens These lautet, dass die Weltoffenheit des Menschen zu einer neuen Schließung führen muss. Die biologische Entsicherung bedarf der Kompensation durch soziokulturelle Sicherungen. »Der weltoffene Mensch braucht gerade wegen seiner Weltoffenheit eine Ordnung, auf die er sich verlassen kann.«⁷ An die Stelle der Natur muss die Kultur treten. Das ist nicht als Kausalaussage oder zeitliche Abfolge zu verstehen; man kann nicht sagen, erst war der Mensch ein »Mängelwesen«, dann wurde er zum »Kulturwesen«. Vielmehr handelt es sich um eine Korrelation; die natürliche Offenheit des Menschen und seine kulturelle Kreativität bedingen sich.

Auf zwei Ebenen müssen, so Gehlen, neue Sicherheiten aufgebaut werden. Auf der *mikrosozialen* Ebene sind kleine Entlastungen erforderlich. Da der Globus für jeden Menschen zu groß ist, sollten wir unsere heimische Lebenswelt bewahren; um nicht ständig unter Entscheidungsdruck zu stehen, empfiehlt es sich, stabile Gewohnheiten auszubilden; die Erfüllung unserer wichtigsten Bedürfnisse, vor allem nach Ernährung, Zuwendung und Schutz, muss in verlässlichen und standardisierten Formen stattfinden. Die Kurzformel lautet: Reviere, Regeln, Rituale. Auf der *makrosozialen* Ebene bedarf es großer Entlastungen. Der Druck der Natur kann durch die grandiosen Leistungen der modernen Technik abgefangen werden; ohne ihre analogen und digitalen Maschinen würde die Menschheit heute gar nicht mehr überleben. Die Komplexi-

7 Streeck: Zwischen Globalismus und Demokratie, S. 185.

tät sozialer Verhältnisse wird durch Institutionen reduziert. Der Ansturm innerer Impulse lässt sich durch große Kunstwerke sublimentieren; wer ästhetische Erfahrungen an klassischer Musik, bedeutsamer Malerei oder gehaltvoller Literatur mache (oder sogar selbst künstlerisch produktiv sei), bereichere sein Gefühlsleben, ohne dieses unkontrolliert ausleben zu müssen.

Plessner ist nicht weit von Gehlen entfernt: In seiner Frühschrift »Grenzen der Gemeinschaft«⁸ warnt er vor den sozialen Radikalismen des Gemeinschaftsdenkens, die er sowohl im Faschismus wie im Bolschewismus entdeckte. Er entwirft also gleichsam eine Totalitarismustheorie *avant la lettre*. Solche schlechten Utopien beachten nicht, dass wir Menschen unsere Brüche nie vollständig kitten können. Zu viel Moral und zu viel Idealismus, so scheint er sagen zu wollen, führen deshalb nur zu gegenseitiger Demütigung, ja sogar zu Gewalt. Wir seien vielmehr auf eine Balance der privaten und öffentlichen Sphäre angewiesen. In der Öffentlichkeit sind aber viele Regeln und Rituale zu beachten: das Spielen einer Rolle, das Tragen einer Maske, der wechselseitig gewährte Takt, das Abhalten eines Zeremoniells. Eine vollständige Aufhebung einer solchen Entfremdung wäre weder möglich noch wünschenswert; vielmehr müssen wir unsere Natur vor anderen und vor uns selbst verbergen.

Gehlen ist aber radikaler als Plessner. Während dieser für ein Gleichgewicht von Privatem und Öffentlichem plädiert, fordert jener, sich ganz in den Institutionen zu verausgaben. Der Begriff der Institution ist jedoch weit gefasst: Eine der wichtigsten Institutionen ist der Staat, aber auch Beruf, Familie und Freundschaft sind welche. Frei sind wir nur in diesen und durch diese. So ist Gehlens provokative These von der »Geburt der Freiheit aus der Entfremdung«⁹ zu verstehen. Entfremdung ist nicht, wie Marx meinte, das Gegenteil von positiver Freiheit, sondern vielmehr deren Voraussetzung.

Institutionelle Freiheit

Ist ein solches Freiheitsmodell heute noch aktuell? Auf jeden Fall steht es gegen den Zeitgeist. Wir wollen es zum Abschluss mit zwei anderen philosophischen Modellen positiver Freiheit vergleichen, die sich beide auch kritisch gegen die liberale Idee negativer Freiheit richten. Das erste ist das insbesondere

8 Plessner: Grenzen der Gemeinschaft.

9 Gehlen: Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung.

von Kant entwickelte Modell *vernünftiger Freiheit*.¹⁰ Wir sind frei, wenn wir uns reflexiv auf unsere Intentionen beziehen und diese durch normative Überlegungen in die Form universalisierbarer Regeln bringen, an die wir uns dann in unseren Handlungsweisen gebunden fühlen. Diese Art der rationalen Selbstbestimmung bezeichnen wir als Autonomie.

Das zweite Modell stammt aus dem Linkshegelianismus und führt zur Idee *sozialer Freiheit*. Wir sind frei, wenn unsere Freiheit mit derjenigen der anderen Personen korrespondiert, ja wenn sich die individuellen Freiheiten gegenseitig voraussetzen. Die besten Beispiele sind gelungene intersubjektive Beziehungen wie Freundschaft und Liebe sowie die gemeinsame Arbeit an einem Projekt. Auch kommunikative Beziehungen in Wissenschaft und Öffentlichkeit leben von diesem Ideal wechselseitiger Anerkennung.¹¹

Gehlen hält beide Modelle, sowohl das kantianische wie das linkshegelianische, für schlechte Utopien.¹² Beide setzen einen Grad von Vernünftigkeit und Gleichheit der Menschen voraus, der angesichts unserer defizitären biologischen Ausstattung und unserer unterschiedlichen sozialen Ressourcen einfach nicht gegeben sei. Wer auf die individuelle Vernunft setze, fördere damit bloß einen bodenlosen Subjektivismus. Gegen das linkshegelianische Modell kann man auch mit Plessners Frühschrift argumentieren: Soziale Gemeinschaften seien gerade kein Hort der Freundlichkeit und Menschenliebe; auch der Rückzug in die Privatsphäre ließe uns nur verkümmern.

Stattdessen will Gehlen die rechtshegelianische Tradition fortsetzen. Sowohl die individuelle Moralität der Autonomie als auch die informelle Sittlichkeit mikrosozialer Beziehungen bedürften selbst noch einer institutionellen Rahmenordnung. Nur in stabilen Normengefügen wachsen die Sicherheit und das Vertrauen, die für ein gelungenes Leben erforderlich seien. Wir sind dann frei, wenn alle in den verschiedenen sozialen Institutionen ihre Pflicht erfüllen. Dabei ist Gehlen inegalitär: Für die meisten Menschen sei nicht mehr möglich als der Dienst an der Allgemeinheit; einige wenige könnten in den Institutionen über diese hinauswachsen. Die Zeitdiagnosen des späten Gehlen werden jedoch immer pessimistischer, weil er wahrnimmt, dass sich viele bewährte Institutionen auflösen und sich bestenfalls neue zweckgebundene Organisationen bilden.

10 Vgl. Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie, S. 343ff., 759ff.

11 Vgl. Honneth: Das Recht der Freiheit.

12 Vgl. Thies: Die Krise des Individuums, S. 200–222.

An dieser Stelle ist jedoch ein starkes Gegenargument möglich und nötig: Aus Gehlens Ansatz ergeben sich kaum Kriterien, wie man zwischen guten und schlechten Institutionen unterscheiden könne. Jedes Normgefüge wird akzeptiert, solange es dauerhafte Sicherheit biete und für zusätzliche Zwecksetzungen offen bleibe. Mit demokratischen und rechtsstaatlichen Idealen ist das nicht vereinbar. Gehlens normative Abstinenz war aber in seiner Zeit keine Ausnahme. Über viele Jahrzehnte, letztlich seit Hegel, dominierte die Annahme, dass Ethik und politische Theorie nur historisch oder dezisionistisch betrieben werden könnten. Diese Auffassung gilt seit den 1970er Jahren als überholt.¹³ Mit dem erforderlichen Pluralismus wird inzwischen praktische Philosophie auch wieder normativ betrieben. Prinzipien wie Gerechtigkeit, Demokratie und Menschenwürde lassen sich so weit explizieren, dass man auf dieser Grundlage soziale Institutionen hinsichtlich ihrer Legitimität vernünftig prüfen kann. Ganz sicher fördert nicht jede Institution unsere Freiheit.

Literatur

- Feige, Daniel Martin: Die Natur des Menschen. Eine dialektische Anthropologie, Berlin 2022.
- Fischer, Joachim: Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, Freiburg i. Br./München 2008.
- Gehlen, Arnold: »Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung«, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 40, Nr. 3 (1952), S. 338–353.
- Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 2, Berlin 2019.
- Höffe, Otfried: Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, München 2001.
- Honneth, Axel: Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011.
- Joas, Hans: Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a.M. 1996.
- Plessner, Helmuth: »Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924)«, in: Günter Dux et al. (Hg.), Macht und menschliche Natur (= Helmuth Plessner, Gesammelte Schriften, Band V), Frankfurt a.M. 2003, S. 7–133.
- Streeck, Wolfgang: Zwischen Globalismus und Demokratie. Politische Ökonomie im ausgehenden Neoliberalismus, Berlin 2021.

13 Vgl. Höffe: Gerechtigkeit.

Thies, Christian: Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen, Reinbek bei Hamburg 1997.

Thies, Christian: Einführung in die philosophische Anthropologie, Darmstadt 2013.

Thies, Christian: Gehlen zur Einführung, Hamburg 2017.

Thies, Christian: Philosophische Anthropologie auf neuen Wegen, Weilerswist 2018.

