

Vorwort

»Philosophische Anthropologie« ist ein zweideutiger Ausdruck.¹

Mit großem »P« bezeichnet man damit eine *theoretische Strömung*, die ihre Blütezeit zwischen 1928 und 1958 erlebte. Ihre wichtigsten Vertreter waren Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen, deren Hauptwerke *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) und *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940) heute immer noch lesenswert sind. Allerdings blieb deren Wirkung weitgehend auf Mitteleuropa, ja auf Deutschland beschränkt. Zudem fanden sich in den letzten Jahrzehnten keine gleichwertigen Nachfolger.

Mit kleinem »p« (das sich am Satzbeginn und in der mündlichen Rede nicht erkennen lässt) ist eine *philosophische Disziplin* gemeint, die sich, wenn auch nicht unter diesem Namen, bis in die Antike zurückverfolgen lässt. Fast alle Klassiker der Philosophie, von Platon über Kant bis Nietzsche, haben dazu wichtige Beiträge geliefert. Obwohl dies von außen anders aussehen mag, war aber die philosophische Anthropologie in der akademischen Philosophie immer eine periphere Disziplin, vor allem im Vergleich mit Ontologie, Erkenntnistheorie und Ethik. Das änderte sich auch nicht, als seit den 1920er Jahren im deutschen Sprachraum die entsprechenden Debatten durch die Philosophische Anthropologie geprägt wurden.

In den zehn Texten dieses Bandes soll es um beides gehen: sowohl um die inzwischen fast hundert Jahre alte Strömung der Philosophischen Anthropologie als auch um die Disziplin der philosophischen Anthropologie. Jedoch sind meine Interessen nicht historischer, sondern systematischer Art, nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft gerichtet. Vor allem möchte ich meine bisherigen Publikationen zur philosophischen Anthropologie² durch wichtige neue Aspekte ergänzen.

Deshalb erörtere ich gleich im ersten Text die Frage, ob die deutsche Philosophische Anthropologie noch aktuell ist. Meine Antwort lautet, dass dies nur unter zwei Bedingungen der Fall ist: Zum einen dürfen wir die Ansätze ihrer drei Gründerväter nicht gegeneinander ausspielen, sondern müssen sie zusammenführen. Zum anderen sind die inzwischen

1 Die Unterscheidung findet sich vielleicht zuerst bei Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933* (1983), 272.

2 Vgl. Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (32013), und Thies, *Arnold Gehlen zur Einführung* (32017); außerdem Bohlken/Thies (Hg.), *Handbuch Anthropologie* (2009), dort insbesondere die Einleitung der Herausgeber, 1–10.

überholten empirisch-humanwissenschaftlichen Bestandteile durch neuere Forschungsergebnisse zu ersetzen. Wir sollten also, so meine These, die Philosophische Anthropologie als interdisziplinäres Forschungsprogramm verstehen, das ständig weiterzuentwickeln ist.

Der einzige der drei Gründerväter, der seinen Ansatz nach 1945 in wesentlichen Punkten revidierte und ergänzte, ist Arnold Gehlen. Dennoch steht gerade er heute in schlechtem Licht da, vor allem wegen seines Verhaltens in der Zeit des Nationalsozialismus. Im zweiten Text möchte ich jedoch zeigen, dass selbst die 1940 erschienene Erstausgabe seines Hauptwerks nicht umstandslos einer nationalsozialistischen Weltanschauung zugeschlagen werden kann. Zudem nenne ich mehrere inhaltliche Stärken seines anthropologischen Modells.

Der dritte Text, ursprünglich ein Handbuch-Artikel, erörtert den Ausdruck »Mensch«, skizziert idealtypisch einige weit verbreitete historische »Menschenbilder« und stellt Grundzüge einer zeitgemäßen philosophischen Anthropologie vor.

»Menschenbilder« sind auch ein Thema des vierten Textes. Entgegen weit verbreiteten Auffassungen bin ich hinsichtlich der Redeweise und der Rolle von Menschenbildern skeptisch; als Fundament normativer Argumente taugen sie jedenfalls nicht. Damit wird nicht bestritten, dass anthropologische Überlegungen für die praktische Philosophie und erst recht für die politische Praxis relevant sein können.

Die Texte 5 bis 8 stehen im Zusammenhang. Sie bilden den Versuch, neuere empirische Forschungen aus verschiedenen Humanwissenschaften zu rezipieren und für eine zeitgemäße philosophische Anthropologie fruchtbar zu machen. Pointiert gesagt, geht es im fünften Text um die *Wurzeln der Moral*, im sechsten Text um die *Wurzeln der Religion*, im siebten Text um die *Wurzeln menschlicher Sozialverbände* und im achten Text um die *Wurzeln menschlicher Intersubjektivität*. Ein Leitfaden ist die alte Kontroverse zwischen optimistischen und pessimistischen Ansätzen der philosophischen Anthropologie, zwischen Rousseauisten und Hobbesianern. Besondere Bedeutung haben die Schriften von Michael Tomasello (Text 8), der vielfach als wichtigster Vertreter einer erneuerten Anthropologie betrachtet wird. Darüber hinaus weise ich auf eine philosophische Strömung hin, die neben der deutschen Philosophischen Anthropologie für gegenwärtige Forschungen fruchtbar gemacht werden könnte: die Ich-Du-Philosophie der Zwischenkriegszeit.

Sehr viel wichtiger ist aber die Kritische Theorie der Frankfurter Schule, die in den beiden letzten Texten behandelt wird. Philosophische Anthropologie und Frankfurter Schule galten lange als Antipoden, als unvereinbar. Insbesondere Adorno hat immer wieder die Anthropologie scharf kritisiert, sowohl die Strömung (mit großem P) als auch die Disziplin (mit kleinem p). Das ist aber eher ideologiekritisch motiviert; neben vielen

Unterschieden gibt es gewiss etliche Gemeinsamkeiten.³ Tatsächlich spielen anthropologische Aspekte in seinem Denken eine wichtige Rolle. Zentral ist der Begriff der Mimesis, dessen Bedeutung und systematischen Gehalt ich im vorletzten Text rekonstruiere.

Der zehnte und letzte Text erörtert ausführlich das Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Frankfurter Schule. Neben Adorno, der zur ersten Generation der Kritischen Theorie zählt, werden auch die Vertreter der jüngeren Generationen berücksichtigt (Habermas, dann Honneth und Forst). Beide Ansätze werden nicht als inkommensurable Paradigmen (Kuhn) betrachtet, sondern als interdisziplinäre Forschungsprogramme (Lakatos). Können sich die beiden Ansätze gegenseitig ergänzen und befruchten? Ja, das ist aus meiner Sicht der Fall: Eine Fusion der harten Kerne beider Forschungsprogramme ist möglich und notwendig. Auf diese Weise wäre die deutsche Philosophische Anthropologie anschlussfähig für neuere Theoriedebatten und die Kritische Gesellschaftstheorie könnte ihr anthropologisches Defizit abbauen.

Meine *zentrale These* in diesem Buch ist also, dass man die deutsche Philosophische Anthropologie als *interdisziplinäres Forschungsprogramm* verstehen sollte. Sie ist nicht nur ein abgestorbener Zweig der klassischen deutschen Philosophie, auch nicht bloß ein weitgehend überholter soziologischer Ansatz. Gegenüber den Modellen der Gründerväter Scheler, Plessner und Gehlen sind jedoch Weiterentwicklungen in zwei Dimensionen erforderlich: Zum einen sollte der philosophische Kern revidiert werden, vor allem durch Gedanken und Theoriestücke aus der Frankfurter Schule. Zum anderen ist es notwendig, sich vorbehaltlos für neue empirisch-theoretische Konzepte zu öffnen, wobei das Spektrum von der Primatologie (Goodall, de Waal) über die Soziobiologie (Wilson, Dawkins) und die neuere Ethnologie (Antweiler, Graeber) bis zur vergleichenden Psychologie (Pinker, Tomasello) reichen muss.

Obwohl dieser Sammelband viele der üblichen Schwächen solcher Formate aufweist, hoffe ich, dass aufmerksame und wohlwollende Leser merken, in welche Richtung meine Gedanken zielen. Zum einen möchte ich zur *kritischen Aufklärung unseres menschlichen Selbstverständnisses* beitragen. Die auf Kant zurückgehende Frage »Was ist der Mensch?« lässt sich in die Frage »Wer sind wir (als Menschen)?« umformulieren. Wir sind Individuen und wir sind Angehörige zahlreicher Kollektive (von der Familie über Berufsgruppen bis zur Nation), aber wir alle, nämlich alle, die wir *wir* sagen können, sind auch Menschen. Eine empirisch informierte und begrifflich reflektierte philosophische Anthropologie kann uns bei unserer humanen Selbstvergewisserung helfen. Insbesondere brauchen wir sie, um uns darüber klar zu werden, was uns gegenüber den (anderen) Tieren auszeichnet, im Guten wie im Schlechten.

3 Siehe Thies, *Die Krise des Individuums* (1997).

Zum anderen sollen meine Überlegungen dazu beitragen, den recht verstandenen *menschlichen Faktor* im komplexen Gefüge der Welt zu identifizieren. Naturgesetze sind nicht von Menschen gemacht und durch uns nicht zu ändern. Anders ist es um die Strukturen und Prozesse der sozialen Welt bestellt: Sie beruhen auf menschlichen Handlungen, allerdings sind ihre Resultate größtenteils gegenüber unseren Intentionen verselbständigt. Solche suprahumanen Dynamiken sind das Thema von kritischer Gesellschaftstheorie, soziologischer Systemtheorie und historischen Strukturanalysen. Dennoch ist die soziale Welt veränderbar; politisches, pädagogisches, kreatives, soziales oder ökologisches Engagement ist nicht aussichtslos. Allerdings bedarf es dafür auch realistischer anthropologischer Grundannahmen. Nicht alles ist naturnotwendig, nicht alles ist gesellschaftlich bedingt, aber es ist auch nicht alles praktisch möglich, weil wir die tiefliegenden anthropologischen Voraussetzungen unseres Zusammenlebens einkalkulieren müssen: unsere Verschiedenheit trotz aller Gemeinsamkeiten, neben unseren Stärken auch unsere Schwächen, unsere Grenzen bei aller prinzipiellen Offenheit.

Bei der Erstellung der Druckvorlagen haben mir Cornelia Koller und Philipp Heidepeter sehr geholfen; beiden gilt mein herzlicher Dank. Die wichtigste Unterstützung erhielt ich wie immer von Beatrix Gotthold-Thies, der dieser Sammelband gewidmet ist.