

Frankfurter Schule und Philosophische Anthropologie – Ist eine Kernfusion möglich?

Das Verhältnis der deutschen Philosophischen Anthropologie zur kritischen Gesellschaftstheorie der Frankfurter Schule ist ein viel zu großes Thema, um es hier abzuhandeln.¹ Es bedürfte einer umfangreichen Monographie, die auf die verschiedenen Denker und die unterschiedlichen Themen differenziert eingeht, wobei sowohl historische als auch systematische Aspekte zu beachten wären.² An dieser Stelle kann es nur um eine Argumentationsskizze gehen, in denen Begründungen eher angedeutet als ausgeführt werden. Zumindest aber sollte meine Position klar werden, gegen die, wie mir bewusst ist, etliche Vorbehalte und Einwände möglich sind.

Meine Überzeugung ist nämlich, dass die Philosophische Anthropologie und die Frankfurter Schule prinzipiell als gleichrangige Strömungen anzusehen sind, die sogar viele Gemeinsamkeiten aufweisen. Wenn man sie nicht als Paradigmen im Sinne Kuhns, sondern als Forschungsprogramme im Sinne von Lakatos deutet, dann sollte eine Fusion ihrer »harten Kerne« möglich sein (siehe Text 1). Anders gesagt: Die deutsche Philosophische Anthropologie und die Frankfurter Schule sind koalitionsfähig. Ja, eine solche Zusammenarbeit ist sogar erforderlich, weil die Gegenstandsbereiche der beiden Denkschulen sich zwar überschneiden, aber nicht aufeinander reduzierbar sind. Nur durch einen integrativen Ansatz kann man die menschliche Lebenssituation angesichts der komplexen Herausforderungen unserer Zeit wissenschaftlich angemessen erfassen. Allerdings ist die Frankfurter Schule das leistungstärkere Projekt.

- 1 Der folgende Text beruht auf meinem Vortrag vom 11.2.2016 in Potsdam auf der Konferenz »Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte: Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie«. Einwände und Vorschläge aus dem Publikum, für die ich sehr dankbar bin, habe ich berücksichtigt, soweit mir dies möglich war. Die anderen Beiträge der Konferenz sind erschienen in Ebke u.a. (Hg.), *Mensch und Gesellschaft* (2017).
- 2 Als Vorstudie: Thies, *Die Krise des Individuums* (1997). Vgl. auch meine kurzen Ausführungen in Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (2013), 25–29.

Was ist die Frankfurter Schule?

Die Bezeichnung »Frankfurter Schule« ist dorten unbeliebt; ihre Anhänger verwenden den Ausdruck »Kritische Theorie«. Das finde ich unangemessen, weil es zweifellos noch andere Theorien gibt, die sich auf denselben Gegenstandsbereich richten und ebenfalls kritisch sind, oft sogar radikaler in ihren Einwänden gegen die bestehende gesellschaftliche Wirklichkeit. Zudem gibt es kritische Theorien ganz anderer Art; man denke nur an die erkenntnis-, moral- und sinnkritischen Ansätze von Kant über Nietzsche bis Wittgenstein. Zwar spricht gegen den Ausdruck »Frankfurter Schule«, dass diese gar nicht durchgängig in der Mainmetropole ansässig war. Aber auch in den USA (1934–1949) und in Starnberg (1971–81) blieben die Frankfurter ihren in der Heimat entwickelten Gedanken treu. Als »Geburtsdatum« gilt nicht die Gründung des Instituts für Sozialforschung 1923, sondern die Übernahme von dessen Direktorenposten durch Max Horkheimer im Herbst 1930, der am 24. Januar 1931 eine wegweisende Antrittsrede hielt.³ Seitdem lassen sich mindestens drei Generationen unterscheiden.⁴

Die Hauptvertreter der ersten Generation, die vor dem Ersten Weltkrieg geboren wurden, sind Max Horkheimer (1895–1973), Theodor W. Adorno (1903–1969) und Herbert Marcuse (1898–1979). Trotz vieler Übereinstimmungen stehen alle drei für unterschiedliche theoretische Ansätze. Der frühe Horkheimer geht um 1930 davon aus, dass sich die kapitalistische Klassengesellschaft in einer schweren Krise befindet, zu deren Analyse man einen interdisziplinären Materialismus brauche. Dafür müsse man den Marxismus mit anderen Ansätzen kombinieren, vor allem der Psychoanalyse. In der Emigration, zunächst in der Schweiz, dann in den USA wird der Ansatz weiterentwickelt. In einem Aufsatz von 1937 prägt Horkheimer den Ausdruck »kritische Theorie«.⁵ In den 1940er Jahren schließt er sich zeitweilig der von Adorno vertretenen Theorie einer totalen Gesellschaft an, die auch dem gemeinsamen Hauptwerk *Dialektik der Aufklärung* (1944/47) zugrunde liegt. In diesem Ansatz setzt der Kapitalismus nur das Unheil der allgegenwärtigen Naturbeherrschung fort.

- 3 Horkheimer, III: *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie* (1931), 20–35.
- 4 Zur Geschichte der Frankfurter Schule gibt es inzwischen eine Unmenge an Literatur. Ich nenne nur die für mich wichtigsten Titel: Jay, *Dialektische Phantasie* (1976); Held, *Introduction to Critical Theory* (1980); Geuss, *The Idea of Critical Theory* (1981); Brunkhorst, *Paradigmakern und Theoriedynamik der kritischen Theorie* (1983); Breuer, *Horkheimer oder Adorno* (1985); Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule* (1986); Dubiel, *Kritische Theorie der Gesellschaft* (1988); Honneth, *Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition* (1989); zuletzt noch: Breuer, *Kritische Theorie* (2016); Freyenhagen, *Was ist orthodoxe Kritische Theorie?* (2017).
- 5 Horkheimer, IV: *Traditionelle und kritische Theorie* (1937), 162–216.

Das führe nicht bloß zu Krisen, sondern zu Katastrophen wie dem Zweiten Weltkrieg, der industriellen Vernichtung ganzer Menschengruppen und einem drohenden Atomkrieg. Politisch-praktisch könne man kaum etwas verändern. Herbert Marcuse arbeitet einige Jahre ebenfalls eng mit Horkheimer zusammen (vor allem 1936/37). Nach 1945 kehrt er, im Unterschied zu Horkheimer und Adorno, nicht nach Europa zurück.⁶ In den USA entwickelt er einen eigenen Ansatz, für dessen Fundamente er auf Freud zurückgreift (*Eros and Civilization*, 1955). Die westlichen Gesellschaften seien, so Marcuse, durch eine technische Rationalität bestimmt, die Herrschaft verschleierte, zugleich aber die Möglichkeit schaffe, die menschlichen Potentiale zu befreien. Nicht mehr die Arbeiter, sondern neue soziale Bewegungen könnten eine solche qualitative Veränderung bewirken (*The One Dimensional Man*, 1964).

Für die zweite Generation, die in der Zwischenkriegszeit geboren wurde, steht Jürgen Habermas (*1929). Als philosophische Nebenfigur ist vor allem Karl-Otto Apel (1922–2017) zu nennen. Übrigens haben sowohl Habermas als auch Apel bei Erich Rothacker studiert und promoviert, der zwar nicht zum engeren Kreis der Philosophischen Anthropologie gehörte, dieser aber als geisteswissenschaftlicher Kulturanthropologe doch erheblich näher stand als der Frankfurter Schule. Man kann sagen: Die Leistung Adornos, die er sogar gegen Horkheimer durchsetzen musste, bestand darin, aus Habermas seinen eigenen Schüler gemacht zu haben. In Habermas' Entwicklung lassen sich wiederum mehrere Phasen unterscheiden, auf die ich später noch eingehen kann. Zentral für sein Werk sind zwei Bücher: die 1981 erschienene *Theorie des kommunikativen Handelns* und das 1992 publizierte Werk *Faktizität und Geltung*. Die erste Schrift lässt sich als Weiterführung des Forschungsprogramms der ersten Generation verstehen, aber mit mindestens drei markanten Unterschieden.⁷ Zunächst einmal werden die modernen Gesellschaften, insofern sie demokratisch-rechtsstaatlich organisiert sind, nicht mehr völlig abgelehnt; gefordert seien nur radikale Reformen.⁸ Sodann ist das gesellschaftstheoretische Modell nicht mehr ausschließlich an Marx orientiert, sondern folgt dem Differenzierungstheorem der soziologischen Klassiker. Deshalb ist neben dem ökonomischen auch das politisch-administrative Subsystem kritisch in den Blick zu nehmen. Schließlich sollen die normativen Grundlagen, die den Einwänden überhaupt erst ihre

6 Dass Marcuse sich in den USA in einem ganz anderen Umfeld bewegte als Adorno und Horkheimer in Frankfurt, zeigt Müller, *Krieger und Gelehrte* (2010).

7 Vgl. Habermas' eigene Formulierung der Schwächen der älteren Frankfurter Schule in Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit* (1985), 171ff.; vgl. auch die frühen Einwände gegen den orthodoxen Marxismus in Habermas, *Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik* (1963), 228ff.

8 Vgl. Brunkhorst, Art. *Radikaler Reformismus* (2015).

Legitimation verleihen, offen gelegt werden. Dieses Vorhaben wird in den 1980er Jahren mit der Diskursethik weiterverfolgt und mündet 1992 in das zweite, oben erwähnte Hauptwerk.

Inzwischen gibt es bereits eine nach dem Zweiten Weltkrieg geborene dritte Generation, eventuell sogar schon eine vierte. Allein in Frankfurt existieren zwei unterschiedliche, auch institutionell getragene Ansätze. Für den einen steht Axel Honneth (* 1949), der den gesellschaftstheoretischen Faden des ersten Hauptwerks von Habermas weiterspinnt. Der philosophische Hintergrund ist jedoch eindeutig hegelianisch, die wichtigste Bezugswissenschaft ist die Soziologie geblieben. Eher dem zweiten Hauptwerk von Habermas folgt der andere Ansatz, dessen wichtigster Kopf, Rainer Forst (* 1964), sich als Kantianer versteht. Im Vordergrund steht die normative Reflexion von Gerechtigkeitsproblemen; gute Kontakte bestehen vor allem zu den Rechtswissenschaften. Geht es bei Habermas um Verständigung, so bei Honneth um Anerkennung und bei Forst um Rechtfertigung.

Trotz der markanten Differenzen zwischen den verschiedenen Vertretern der Frankfurter Schule, sogar innerhalb einer Generation, gibt es übergreifende inhaltliche Gemeinsamkeiten. Das wichtigste Merkmal ist wohl die radikale Kapitalismuskritik, der ein Begriff sozialer Freiheit zugrunde liegt. Durch die Ausrichtung auf die Zukunft grenzt sich die Frankfurter Schule von konservativen und romantisch-reaktionären Ansätzen ab; die Kritik am kapitalistischen Wirtschaftssystem unterscheidet sie von kultur- und staatszentrierten Theorien; das Prinzip der sozialen Freiheit ist unvereinbar mit autoritären und liberal-individualistischen Positionen. Das ist selbstverständlich eine ganz unzureichende Skizze, die aber für unsere Zwecke ausreichend sein sollte.

Im Unterschied zur Frankfurter Schule gibt es bis zur Gegenwart keine bedeutsame Fortführung der Philosophischen Anthropologie.⁹ Die erste Generation bilden bekanntlich Max Scheler (1874–1928), Helmuth Plessner (1892–1985) und Arnold Gehlen (1904–1976). Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte überhaupt nur Gehlen weitere wichtige Schriften vorlegen. Plessner war hingegen primär wissenschaftspolitisch tätig. Obwohl beide, vor allem in der Soziologie, einflussreich waren¹⁰, entwickelten sie ihre anthropologischen Modelle nicht weiter. Der einzige originäre Vertreter einer zweiten Generation, der aber bis heute keine große Wirkung entfalten konnte, ist Günter Dux (* 1933).¹¹

9 Auch die Literatur ist überschaubar. Das Standardwerk ist Fischer, *Philosophische Anthropologie* (2008).

10 Dazu Fischer, *Bundesrepublikanische Soziologie* (2015), 11 f.

11 Vgl. jetzt Dux, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Die Evolution der humanen Lebensform als geistige Lebensform* (2017), zur Einführung geeignet Dux, *Das historische Bewußtsein der Neuzeit* (1988).

Erwähnenswert ist darüber hinaus nur noch Dieter Claessens (1921–1997), vor allem mit seinem Buch »Das Konkrete und das Abstrakte« (1980).

Von den 1960er Jahren bis in die 1980er Jahre hatte die Philosophische Anthropologie ganz schwere Zeiten zu überstehen. Den Auftakt bildete 1958 ein kritischer Artikel von Habermas in einem mit hoher Auflage verbreiteten Philosophie-Lexikon.¹² Zum magischen Datum 1968 etablierte sich in den Wissenschaften, den Feuilletons und den öffentlichen Debatten das neue Paradigma »Gesellschaft«, mit dem anthropologische Ansätze nicht vereinbar schienen. Konkurrenz erwuchs diesem erst in den 1980er Jahren mit dem Paradigma »Kultur«¹³, das anthropologischen Gedanken wieder Spielraum verschaffte, oft aber in ganz anderer Form als bei der Philosophischen Anthropologie. Man denke an die Historische Anthropologie und an die Medienanthropologie, an Clifford Geertz und an Ernst Cassirer. Der Startschuss für den Wiederaufstieg der Philosophischen Anthropologie war 1992 eine Tagung in Bad Homburg.¹⁴ Aber die Renaissance blieb beschränkt auf einen der drei Hauptvertreter (nämlich auf Plessner), auf Deutschland und auf die Philosophie. Dass man sich auf Plessner konzentrierte¹⁵, war nicht nur durch die Genialität seines anthropologischen Ansatzes bedingt, sondern auch durch seine sozialphilosophischen Gedanken, die sich bereits 1924 in seiner Schrift »Die Grenzen der Gemeinschaft« finden und für die gegenwärtige Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte fruchtbar gemacht werden konnten.¹⁶

Zwar gibt es auch in der Philosophischen Anthropologie inzwischen eine dritte Generation, aus der Joachim Fischer (* 1951) und Hans-Peter Krüger (* 1954) hervorzuheben sind. Ihre wissenschaftlichen Leistungen sind sicher aller Ehren wert, aber eine kreative Weiterentwicklung des interdisziplinären Forschungsprogramms der Philosophischen Anthropologie vermag ich nicht zu erkennen. Vor allem ist der Bezug zu den in den letzten Jahrzehnten rasant vorangeschrittenen biologischen Wissenschaften fast völlig abgerissen.

Drei weitere Vorzüge der Frankfurter Schule sind zu nennen: Erstens hat sie über fast den gesamten Zeitraum einen institutionellen Rahmen besessen. Neben dem Institut für Sozialforschung (seit 1923) ist auch das Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen

12 Habermas, *Philosophische Anthropologie* (ein Lexikonartikel) (1958).

13 Vgl. Thies, *Alles Kultur?* (2016), 7–10.

14 So auch Fischer, *Philosophische Anthropologie* (2008), 17 Fn.

15 Sowohl bei Krüger, *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik* (2009), als auch bei Fischer, *Exzentrische Positionalität* (2016). Krüger will sogar Gehlen aus der Philosophischen Anthropologie ausgrenzen; zu Recht dagegen Rehberg, *Wider Arnold Gehlens ›Ausreibung‹* (2010).

16 Vgl. Eßbach u.a. (Hg.), *Plessners »Grenzen der Gemeinschaft«* (2002).

in der wissenschaftlich-technischen Welt (1971–1980) zu erwähnen; in den letzten Jahren haben sich in Frankfurt am Main das Exzellenzcluster »Die Herausbildung normativer Ordnungen« (seit 2007) und die Kolleg-forschergruppe »Justitia Amplificata: Erweiterte Gerechtigkeit – konkret und global« (seit 2009) gebildet. Hingegen hat sich die Philosophische Anthropologie nirgendwo dauerhaft einrichten können. Zudem waren ihre Hauptvertreter oft stark zerstritten, früher Scheler und Plessner, jetzt Fischer und Krüger. Selbst im lockeren Verbund der geisteswissen-schaftlichen Forschergruppe »Poetik und Hermeneutik« (1963–1994) gab es zwischen so unterschiedlichen Gelehrten wie Blumenberg, Jauß und Marquard einen dichteren Gesprächszusammenhang.

Zweitens hat sich die Frankfurter Schule erfolgreich internationali-siert. Habermas ist weltweit einer der angesehensten Denker überhaupt; beide neuen Zweige stehen in intensivem Austausch mit zeitgenössi-schen angloamerikanischen und französischen Ansätzen. Wichtige Bei-träge zu ihrer Theoriebildung stammen inzwischen von nicht-deutschen Personen, zudem oft von Frauen wie Seyla Benhabib und Nancy Fra-ser.¹⁷ Fragt man im Ausland nach einem wichtigen deutschen Beitrag zur (Praktischen) Philosophie, wird bestimmt die Kritische Theorie genannt. Hingegen blieb die Philosophische Anthropologie ein typischer Ansatz kontinentaler, ja deutscher Philosophie, der in der Englisch sprechenden Wissenschaftswelt bisher kaum Fuß fassen konnte.

Drittens hat es die Frankfurter Schule geschafft, ihr größtes Defizit ab-zuarbeiten, nämlich die Unklarheit über die normativen Grundlagen ih-rer kritischen Theorie. Die Vertreter der ersten Generation konnten oder wollten dazu keine Auskunft geben. Genau in diesem Bereich lag viele Jahre der Arbeitsschwerpunkt von Habermas, assistiert von Apel. Im Forst-Zweig der dritten Generation sind die normativen Reflexionen so stark in den Vordergrund gerückt, dass der alte gesellschaftstheoretische Schwerpunkt verloren zu gehen droht. Dadurch entsteht die für kantia-nische Ansätze typische Sein-Sollens-Kluft. Honneth sieht darin die Ge-fahr eines inhaltsleeren Idealismus, die er durch sein Projekt der norma-tiven Rekonstruktion bannen möchte.¹⁸

Ist die Reflexion auf die normativen Grundlagen wirklich ein Vorzug der Frankfurter Schule gegenüber der Philosophischen Anthropologie? Man mag einwenden, dass diese sich nie selbst als »kritisch« bezeich-nete.¹⁹ Wenn sich die Philosophische Anthropologie als deskriptive The-orie verstehen würde, die auf Werturteile verzichtet, stellte sich ein sol-ches Begründungsproblem tatsächlich gar nicht. Dennoch machen auch

17 Siehe schon Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia* (1986) und neuerdings Fraser, *Fortunes of Feminism* (2013).

18 Vgl. Honneth, *Das Recht der Freiheit* (2011), 10, 20–23, 119ff. u.ö.

19 Vgl. neuerdings Krüger, *Kritische Anthropologie?* (2016).

Scheler, Plessner und Gehlen immer wieder normative Aussagen. Plessner war diesbezüglich am vorsichtigsten. Allerdings finden sich in seiner Schrift *Macht und menschliche Natur* (1931) manche aus heutiger Sicht sehr problematische Thesen, etwa die von der »Gebundenheit an ein Volk«, die sich aus seinem Ansatz ergeben würde.²⁰ Scheler kann immerhin auf seine materiale Wertethik verweisen, die von Nicolai Hartmann systematisiert wurde, aber mit ihrem Intuitionismus heutigen Begründungsstandards nicht gerecht wird. Am düftigsten ist in dieser Hinsicht der Ansatz von Gehlen, der eine normative Institutionentheorie entwirft und sogar für eine »pluralistische Ethik« eintritt, aber zur Rechtfertigung seiner gegen die Moderne gerichteten Überlegungen kaum etwas auszuführen vermag.

So ist also die Frankfurter Schule, insbesondere bei Einbeziehung aller Generationen, viel umfangreicher, komplexer und wirkungsmächtiger als die Philosophische Anthropologie. Ihre intellektuelle Strahlkraft ist kaum zu unterschätzen; war Hegel der preußische Staatsphilosoph, so ist Habermas der Chefideologe der neuen Bundesrepublik Deutschland.²¹ Vielleicht ist deshalb die von mir befürwortete Synthese der beiden Forschungsprogramme eher als Ergänzung der Frankfurter Schule aufzufassen. Die Koalition von Philosophischer Anthropologie (PA) und Kritischer Theorie (KT) wäre also kein PAKT, sondern eher die Eingemeindung verstreuter Bezirke zu einem »Groß-Frankfurt«.

Anthropologie in der Frankfurter Schule

Man kann nicht behaupten, dass Anthropologie gar kein Fach in der Frankfurter Schule war, aber sie war bestenfalls immer bloß ein Nebenfach.

Der frühe Horkheimer hatte ein relativ entspanntes Verhältnis zur Anthropologie. Sicher kritisiert er metaphysische und essentialistische Versionen dieser Disziplin. Auch warnt er vor ihrem Missbrauch: »Die gegen notwendige historische Veränderungen seit je erhobene Rede, daß die Natur des Menschen dawider sei, soll endlich verstummen.«²² Das könnte gegen Gehlen gerichtet sein, der zeitgleich schrieb: »Gegenüber Utopien wie Pazifismus, Liberalismus und so weiter muß dann auch praktisch auf Wesenskonstanten des Menschen bestanden werden, die derartigen

20 Vgl. Plessner, V: *Macht und menschliche Natur* (1931), 228ff., vgl. 142, 220f.; siehe auch ebd., 191f. zum Freund-Feind-Verhältnis.

21 Albrecht u.a., *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik* (1999); Roß, *Hegel der Bundesrepublik* (2001).

22 Horkheimer, III: *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (1935), 249–276, hier 275.

ausschließen.«²³ An manchen Stellen gesteht Horkheimer sogar zu, dass es trotz aller gesellschaftlichen Bedingtheit durchaus menschliche Eigenschaften gebe, die invariant seien.²⁴ Später heißt es, »anthropologische Studien [...] [können] die Erkenntnis der geschichtlichen Tendenzen weiterführen und verfeinern«.²⁵ Eine historische Anthropologie wäre also akzeptabel.

Für sehr viel leistungsfähiger als eine philosophische Anthropologie hielt er jedoch die Psychoanalyse Freuds. Abgelehnt wurden allerdings die Ansätze von Siegfried Bernfeld, Otto Fenichel und Wilhelm Reich, die die Psychoanalyse selbst als Gesellschaftstheorie verstanden, mit der man dann auch den Faschismus erklären könnte.²⁶ Stattdessen beauftragte Horkheimer seinen Mitarbeiter Erich Fromm, aus der Psychoanalyse eine analytische Sozialpsychologie zu machen, die der kritischen Gesellschaftstheorie als »Hilfswissenschaft« willkommen sei.²⁷ Ende der 1930er Jahre brach die Zusammenarbeit ab; Fromm führte seinen Ansatz allein weiter. Diese Spur kann hier nicht weiterverfolgt werden, obwohl Fromm immerhin schon in den 1940er Jahren erkannte, dass man in einer kritischen Theorie auf eine Ethik nicht verzichten dürfe.²⁸

Die schärfste Ablehnung erfährt die Anthropologie bei Adorno. Schon in den 1930er Jahren wendet er sich kritisch gegen den »anthropologischen Materialismus«, den Walter Benjamin 1929 im Surrealismus-Aufsatz erstmalig erwähnte und der auch ins Passagen-Werk einfließen sollte.²⁹ Zwar verwendet Adorno selbst oft das Wort »Anthropologie«, aber durchgängig ist damit die gesellschaftlich determinierte Verkrüppelung der gegenwärtigen Menschen gemeint. Insofern dürfe Anthropologie nie statisch sein; Invariantenlehren seien abzulehnen. Der Psychoanalyse wird vorgeworfen, sich am bürgerlichen Individuum der Jahrhundertwende zu orientieren, das es gar nicht mehr gebe. Anfang der 1940er Jahre arbeitet Adorno dementsprechend an einer »neuen Anthropologie«, zu der kürzlich einige bisher unbekannte Manuskripte von seiner Hand

23 Gehlen, II: *Der Idealismus und die Lehre vom Handeln* (1935), 311–345, hier 339.

24 Horkheimer, II: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930), 177–268, hier 201.

25 Horkheimer, III: *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (1935), 249–276, hier 260.

26 Das Standardwerk zu diesem Thema ist weiterhin Dahmer, *Libido und Gesellschaft* (32015).

27 Horkheimer, III: *Geschichte und Psychologie* (1932), 48–69, hier 57.

28 Fromm, II: *Psychoanalyse und Ethik* (1947), 1–157. Der Ethiker Fromm wird gewürdigt in Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik* (1993), 263–274.

29 Benjamin, II: 309f. u. V: 971ff., dazu instruktiv Bolz/van Reijen, *Walter Benjamin* (1991), 87–106; Adornos Kritik findet sich im Adorno-Benjamin-Briefwechsel (1994), 147, 193, 368 u. 416.

aufgetaucht sind.³⁰ Die Ideen fließen ein in die »dialektische Anthropologie«, die er zusammen mit Horkheimer in der Vorrede der »Dialektik der Aufklärung« ankündigt.³¹ Das neue Konzept dreht sich um den schwierigen Begriff der Mimesis und beruht auf einem spekulativen Naturalismus (siehe dazu Text 9).

Adornos negative Anthropologie wird heute noch von einigen seiner versprengten Anhänger vertreten. Abgesehen von den begrifflichen Problemen, die mit dem Mimesis-Konzept verbunden sind, ist zu bezweifeln, dass wir Menschen in der Weise, wie Adorno unterstellt, in Strukturen und Systeme auflösbar sind. Das menschliche Denken, Sprechen, Fühlen, Wollen und Handeln gehorcht auch eigenen Regeln, die sich wissenschaftlich erforschen lassen. Sonst wären alle empirischen Humanwissenschaften auf dem Holzweg. Ob diese Regeln eher auf genetisch-biologische oder allgemein-kulturelle Determinanten zurückzuführen sind, kann an dieser Stelle offen bleiben. Auf jeden Fall ist jeder einzelne von uns mehr als ein Produkt seiner Sozialisation und der Verhältnisse. Sowohl für unsere Humanität als auch für unsere Brutalität sind wir als Menschen auch selbst verantwortlich.

Aus der ersten Generation hat Herbert Marcuse das positivste Verhältnis zur Anthropologie. Ja, mehr noch: Seit dem Ende der 1920er Jahre verfolgt er das Ziel, den Marxismus durch eine Wesensanthropologie zu ergänzen. Dabei lassen sich drei Phasen unterscheiden: Von 1928 bis 1931 will er mit der von Dilthey und Heidegger zur Verfügung gestellten Begrifflichkeit eine phänomenologische Ontologie des menschlichen Daseins entwickeln.³² Nachdem 1932 die »Pariser Manuskripte« von Marx veröffentlicht worden waren, meint Marcuse wohl, aus diesen allein, also ohne Rückgriff auf bürgerliche Denker, eine Anthropologie gewinnen zu können.³³ Zentral sei ein angemessener Begriff vom »Wesen des Menschen«.³⁴ In der dritten Phase verlässt er sich ganz auf Freuds »Theorie des Menschen«.³⁵ Der Triebdualismus könne überwunden werden, die kreativen Potentiale des Menschen ließen sich nie ganz verschütten, von Seiten der menschlichen Natur gebe es für eine befreite Gesellschaft

30 Adorno, *Individuum und Gesellschaft* (2003); das wichtigste Manuskript »Notizen zur neuen Anthropologie« ist jetzt publiziert in Adorno/Horkheimer, *Briefwechsel* (2004), Bd. II: 453–471; das zweitwichtigste Manuskript »Probleme des neuen Menschentypus« ist publiziert in Adorno, *Current of Music* (2006), 650–661; vgl. Coomann, »Im Schema: ‚Caput mortuum‘« (2017).

31 Horkheimer/Adorno, MH V: *Dialektik der Aufklärung* (1944–47/1969), 23.

32 Vgl. Marcuse, I: *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* (1928), 347–384.

33 Marcuse, I: *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus* (1932), 509–555.

34 Marcuse, III: *Zum Begriff des Wesens* (1936), 45–84, hier 71.

35 Marcuse, V: *Triebstruktur und Gesellschaft* (engl. 1955), 14.

keinerlei Hindernisse. Man müsse nur wahre und falsche Bedürfnisse unterscheiden. Dann könne das »elementare, organische Fundament der Moral im Menschen« aktiviert werden.³⁶

Diese anthropologische Konzeption ist einer Fülle von Einwänden ausgesetzt: Die Freud-Interpretation ist fragwürdig.³⁷ Kann man sich überhaupt so stark auf diesen Ansatz stützen und andere Forschungsrichtungen einfach ignorieren? Marcuse, aber auch Horkheimer und Adorno halten nicht nur Marx, sondern auch Freud in verschwiegener Orthodoxie die Treue. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den vielen Einwänden gegen die Psychoanalyse findet nicht statt.³⁸ Ist es darüber hinaus wirklich vorstellbar, dass wir zum Beispiel unsere sexuellen Bedürfnisse so unkontrolliert ausleben, wie es Marcuse hofft? Wird zudem nicht das Böse im Menschen unterschätzt? Eine kritische Beschäftigung mit den gängigen Aggressionstheorien, wie etwa bei Fromm³⁹, hat Marcuse versäumt. Er ist, so kann man sagen, Vertreter eines tiefenpsychologischen Rousseauismus. Wenn man aber ganz auf die Natur des Menschen setzt, besteht leider immer die Gefahr, dass sich das Recht des Stärkeren durchsetzt.

Innerhalb der ersten Generation der Frankfurter Schule scheint mir also die Position des frühen Horkheimer am sinnvollsten zu sein: In einem Verbund von Philosophie und verschiedenen empirischen Wissenschaften kann die Anthropologie als periphere Disziplin durchaus zu ihrem Recht kommen. Allerdings wäre zu fragen, ob diese die Gestalt einer analytischen Sozialpsychologie annehmen sollte und wie überhaupt die neueren Kenntnisse der Humanwissenschaften einzubeziehen wären.

Kommen wir jetzt zu Habermas, dessen Verhältnis zur Anthropologie kompliziert ist.⁴⁰ Zunächst einmal war er als Schüler Rothackers ein guter Kenner der Philosophischen Anthropologie, die nach Honneths Auffassung sogar »die tieflegendste, basalste Schicht des Habermas'schen Werkes« bildet.⁴¹ Aber spätestens mit dem Lexikon-Artikel von 1958 endet Habermas' Sympathie mit dieser Strömung. Er hat später zugestanden, auf Gehlens Denken »negativ fixiert« gewesen zu sein.⁴² Innerhalb der Frankfurter Schule ist Habermas nach Adorno sicher der zweit-schärfste Kritiker der Philosophischen Anthropologie.

36 Marcuse, VIII: *Versuch über die Befreiung* (1969), 237–317, hier 250.

37 So schon Fromm, VIII: *Eine Erwiderung auf Herbert Marcuse* (engl. 1956), 121f.

38 Als Beispiel einer neueren radikalen Freud-Kritik siehe Zimmer, *Tiefenschwindel* (1990).

39 Fromm, VII: *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (engl. 1973).

40 Vgl. Jörke, *Anthropologische Motive im Werk von Habermas* (2006) u. Jörke, *Kommunikative Anthropologie* (2015).

41 Honneth, *Geschichtsphilosophie, Anthropologie und Marxismus* (2015), 15.

42 Habermas, *Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu ›Erkenntnis und Interesse‹* (2008), 359.

Dennoch wies die Position, die er nach dem Positivismusstreit in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre entwickelte, noch zwei anthropologische Elemente auf. In *Erkenntnis und Interesse* (1968) unterscheidet er nämlich drei vorgängige Erkenntnisinteressen, das technische, das verständigungsorientierte und das kritische. Das erste anthropologische Element ist nun, dass diese grundsätzlichen Wissensformen gattungsgeschichtlich verankert seien, also verbunden mit der menschlichen Natur und ihrer Entwicklung. Der zweite Punkt betrifft auch hier die Psychoanalyse, die aber nicht anthropologisch, sondern metatheoretisch wichtig ist, nämlich als (angeblich) einzige Wissenschaft, die selbstreflexiv verfähre und damit paradigmatisch für das kritisch-emanzipatorische Erkenntnisinteresse stehe. Aber schon kurz darauf distanziert sich Habermas von diesem Ansatz, bedingt durch die kommunikationstheoretische (oder linguistisch-pragmatische) Wende seines Denkens, die dem Paradigmenwechsel von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie entspricht.⁴³ Texte, die vor 1970 erschienen sind, hat Habermas 2009 gar nicht in die Studienausgabe seiner Schriften aufgenommen.

Außerdem wechselt Habermas nach Starnberg, wo er in den 1970er Jahren ein interdisziplinäres Forschungsprogramm entwickeln möchte, ganz wie Horkheimer es 1930 wollte. Ein faszinierendes Ergebnis dieser produktiven Zeit ist seine geschichtsphilosophische Theorie der sozialen Evolution, die anthropologische Elemente enthält, die leider an dieser Stelle nicht gewürdigt werden können.⁴⁴ Darüber hinaus ist in unserem Zusammenhang interessant, dass die Psychoanalyse jetzt durch die kognitive Entwicklungspsychologie (Piaget, Kohlberg und andere) ersetzt wurde. Aber niemand würde diesen Ansatz als vollwertige Anthropologie betrachten. Denn Piaget und Kohlberg interessieren sich nur für die vernünftige Seite des Subjekts, für seine kognitiven und moralischen Urteile. Andere psychologische Konzeptionen sind anthropologisch fruchtbarer, vor allem diejenigen, die produktiv an Wilhelm Wundt anknüpfen.⁴⁵ Sowohl die Theorie der sozialen Evolution als auch die Anknüpfung an die kognitive Entwicklungspsychologie werden von Habermas nicht widerrufen, aber auch nicht weiterverfolgt, nachdem er seit 1983 wieder an der Frankfurter Universität lehrte. Diese Rückkehr ist zugleich eine in die Philosophie – obwohl er genau diese »Rephilosophierung« an der ersten Generation kritisiert hatte.⁴⁶

43 Vgl. Schnädelbach, *Philosophie* (1985).

44 Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976), 145–152.

45 Vgl. Jüttemann, *Persönlichkeit und Selbstgestaltung* (2007) u. Fahrenberg, *Plädoyer für eine interdisziplinäre Anthropologie* (2012).

46 Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), Bd. I: 517 u. Bd. II: 554f., vgl. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung* (1978), 113f., 125f. u.ö.

Einige Interpreten meinen, dass der späte Habermas die Anthropologie rehabilitiert. Als er nämlich um die Jahrtausendwende in die Diskussionen über das reproduktive Klonieren verwickelt wird, nimmt sein normatives Denken eine bemerkenswerte Wendung. Ähnlich wie Hans Jonas meint Habermas nun, dass die besten normativen Ethiken nicht mehr ausreichen, vielmehr zu fragen wäre, »wie wir uns anthropologisch als Gattungswesen verstehen«. ⁴⁷ Die deontologisch-formale Diskurstheorie sei bloß eine »abstrakte Vernunftmoral«, die in einem gattungsethischen Selbstverständnis »ihren Halt« finden müsse. ⁴⁸ Die Unverfügbarkeit unserer organischen Existenz sei als notwendige Voraussetzung unserer Freiheit und unserer moralischen Rechte anzusehen. ⁴⁹ In diesem Zusammenhang rekurriert Habermas auch einmal auf Plessners bekannte Formulierung, dass wir zugleich ein Leib sind und einen Körper haben. ⁵⁰ Der Bezug auf Plessner ist für die Argumentation jedoch entbehrlich; anthropologische Modelle werden nicht in Anspruch genommen. Immerhin kann man sagen: Nach mehreren Jahrzehnten taucht in Habermas' Schriften wieder der Leib auf; eine Aufwertung der Philosophischen Anthropologie ist damit aber nicht verbunden.

In der dritten Generation der Frankfurter Schule spielen – je nach Ausrichtung – anthropologische Fragen eine unterschiedliche Rolle. Bei Rainer Forst steht die Absicht, einen normativ aussagekräftigen Ansatz zu entwickeln, so sehr im Vordergrund, dass Personen nur noch als »Rechtfertigungswesen« und Gesellschaften als »Rechtfertigungsordnungen« angesehen werden. ⁵¹ Zwar fordert auch er die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit den empirischen Wissenschaften, aber der Weg von der normativen Ordnung zur menschlichen Natur und den faktischen Lebensverhältnissen scheint weit. – Ganz anders bei Axel Honneth: Zunächst einmal findet sich bei ihm, wie in den beiden ersten Generationen, eine affirmative Einstellung zur Psychoanalyse. ⁵² Für seine Theorie der Anerkennung spielt ein neuerer Ansatz der Tiefenpsychologie, die Objektbeziehungstheorie von Donald W. Winnicott, eine wichtige Rolle. ⁵³ Darüber hinaus hat er sogar Gehlens Schrift *Moral und Hypermoral* positiv rezipiert. ⁵⁴ Bereits vor seiner Promotion verfasste er zusammen mit Hans Joas eine sehr lehrreiche Darstellung

47 Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur* (2002), 54.

48 Ebd., 74.

49 Ebd., 104, vgl. 29, 130f. u.ö.

50 Ebd., 89.

51 Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse* (2011), 16, 120, 129 u.ö.

52 Vgl. die beiden Aufsätze Honneth, *Aneignung von Freiheit* (2006) u. Honneth, *Das Werk der Negativität* (2001).

53 Honneth, *Kampf um Anerkennung* (1992), 154–172.

54 Honneth, *Problems of Ethical Pluralism* (2009).

wichtiger anthropologischer Ansätze.⁵⁵ Wahrscheinlich ist Axel Honneth derjenige von allen Hauptvertretern der Frankfurter Schule, der für anthropologische Fragen am offensten ist. Er hat in seiner kritischen Beschäftigung mit Habermas' Schriften neben vielen anderen auch einige Aspekte angesprochen, die als anthropologische Defizite bezeichnet werden können.

Anthropologiekritik und anthropologische Defizite bei Habermas

Insgesamt steht es also in der Frankfurter Schule um die Anthropologie nicht zum Besten. Aber ist deren Ablehnung möglicherweise berechtigt? Ich konzentriere mich im Folgenden auf Habermas, den wichtigsten lebenden Vertreter der Frankfurter Schule, und erörtere drei seiner Einwände gegen die (Philosophische) Anthropologie.

Erstens: Im oben bereits erwähnten Lexikon-Artikel des frühen Habermas heißt es: »... ›den‹ Menschen gibt es sowenig wie ›die‹ Sprache. Weil Menschen sich erst zu dem machen, was sie sind, und das, den Umständen nach, je auf eine andere Weise, gibt es sehr wohl Gesellschaften und Kulturen, über die sich, wie über Pflanzenarten oder Tiergattungen, allgemeine Aussagen machen lassen; aber nicht über ›den‹ Menschen.«⁵⁶ Abgesehen davon, dass Habermas seit seiner kommunikationstheoretischen Wende wie selbstverständlich davon ausgeht, dass es ›die‹ Sprache gibt, zumindest in Form universaler formaler Strukturen, spricht viel mehr für die gegenteilige Behauptung: Gesellschaften und Kulturen, darüber haben uns Historiker und Ethnologen belehrt, sind so unterschiedlich, dass allgemeine Aussagen über menschliche Vergesellschaftungsformen wohl schwerer zu haben sind als allgemeine Aussagen über die Menschen, die allesamt einen genetischen Code, einen biologischen Organismus und wohl auch universale kulturelle Handlungsmuster gemeinsam haben.⁵⁷

Zweitens: Als sich Habermas von seinem erkenntnisanthropologischen Programm verabschiedet, formuliert er den folgenden Einwand: »Anthropologien stehen allemal vor der Schwierigkeit, daß empirische Verallgemeinerungen von Verhaltensmerkmalen zu schwach, ontologische Aussagen über das Wesen des Menschen zu stark sind.«⁵⁸ Das ist

55 Honneth/Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur* (1980).

56 Habermas, *Philosophische Anthropologie* (1958), 106.

57 Dazu sehr treffend Holenstein, *Menschliches Selbstverständnis* (1985), 147f.; zu menschlichen Universalien siehe Antweiler, *Was ist den Menschen gemeinsam?* (2009).

58 Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Nachwort (1973), 373.

aber eindeutig eine unvollständige Alternative. Zwar gehen in die Ansätze von Scheler, Plessner und Gehlen sowohl empirisches Wissen als auch klassische philosophische Konzepte ein. Aber das, was man stichwortartig mit »Geist«, »exzentrische Position« und »Mängelwesen« bezeichnet, ist weder eine empirische Verallgemeinerung noch eine Wesensaus-sage – auch wenn sich die Autoren manchmal unvorsichtigerweise so ausdrücken. Tatsächlich handelt es sich um theoretische Modelle, wie sie in allen komplexen Wissenschaften entwickelt werden, nicht zuletzt auch in der von Habermas favorisierten Gesellschaftstheorie. Diese haben keinen transzendentalen, aber doch einen forschungsleitenden Charakter. In Forschungsprogrammen, wie sie Lakatos versteht, gehören sie nicht zum harten Kern, sondern zum Schutzgürtel.

Ein dritter Einwand richtet sich nicht generell gegen die Anthropologie, sondern nur gegen naturalistische Positionen. »Sowohl Piaget als auch Chomsky nehmen ›angeborene‹ Programme an, die durch phasenspezifische Reizstimulierung ›ausgelöst‹ werden; das Problem, das mit dieser Annahme geklärt werden soll, ist strukturell analog zu dem oben berührten Problem der naturgeschichtlichen Entstehung transzendentaler Bedingungen möglicher Erfahrung. Deshalb vermute ich, daß die Hypothese ›angeborener‹ Programme bereits aus logischen Gründen unzulänglich ist.«⁵⁹ Die ›logischen Gründe‹ sind aber nicht zwingend, weil wir zwischen der transzendentalen und der empirischen Ebene unterscheiden müssen. Jede Erkenntnis ist ein kultureller Akt, ebenso deren Reflexion, aber nicht jeder Gegenstand einer Erkenntnis ist deswegen kulturell. Den anthropologischen Naturalismus kann man nicht mit formalen Argumenten zurückweisen.

Aber wie dem auch sei, aus welchen philosophischen Gründen und ideologischen Vorbehalten auch immer, nach 1970 spielt die Anthropologie im Werk von Habermas keine Rolle mehr. Zwar werden durch die 1981 vorgelegte *Theorie des kommunikativen Handelns* viele Grundfragen einer kritischen Gesellschaftstheorie besser beantwortet als vorher. Aber wo viel Licht ist, gibt es auch Schatten. Es seien drei blinde Flecken erwähnt, drei Problembereiche, zu denen die neue Konzeption keinen angemessenen Zugang gewinnt, was übrigens auch für andere kantianisch-sprachtheoretische Ansätze gilt.

Die erste Lücke betrifft die moralische Motivation. Sicher hat Habermas als erster Vertreter der Frankfurter Schule einen relevanten Beitrag zur Ethik geleistet (oder, wie er sagen würde, zur Moralphilosophie). Aber er konzentriert sich auf das Begründungsproblem, also die Frage, wie normative Aussagen universaler Art rational zu legitimieren seien. Eben dafür ist die Diskurstheorie der Moral (kurz: Diskurs-ethik) entwickelt worden. Auch für Anwendungsprobleme, das heißt die

Konkretisierung abstrakter Normen, soll es Diskurse geben; Habermas verweist dafür regelmäßig auf eine Schrift seines Schülers Klaus Günther.⁶⁰

Ungelöst bleibt jedoch das Motivationsproblem: Was sind die Triebkräfte moralischen Handelns? Negativ formuliert: Warum handeln viele Menschen trotz besserer Einsicht nicht moralisch? Habermas weiß, dass man sich nicht allein auf vernünftige Argumente verlassen kann; Gründe sind nicht immer zugleich Motive. Hier besteht, wie er konstatiert, sogar ein Nachholbedarf für die Forschung: »Das wichtige Konzept der rationalen Motivation ist [...] noch nicht befriedigend analysiert.«⁶¹ Zur praktischen Lösung des Motivationsproblems sieht er drei Wege.

Zunächst einmal verweist Habermas auf die »schwache Motivationskraft guter Gründe«.⁶² Eine rationale Motivation, also allein durch vernünftige Argumente, wäre zwar besser, aber völlig machtlos sei die Vernunft auch nicht. Dennoch fragt man sich, ob nicht Gehlen mit seinem Vorwurf richtig liegt, »daß unsere Bildung unabänderlich mit Lehr-ideologien verknüpft ist und vom Aberglauben nicht wekommt, man könne das Handeln vom Kopfe her sicherstellen«.⁶³ Damit behaupte ich nicht, dass wir direkt an Gehlens Anthropologie anknüpfen sollten. Aber in der Philosophischen Anthropologie finden sich viele Überlegungen, die für eine Theorie moralischer Motivation fruchtbar gemacht werden können. Dazu gehören auf jeden Fall Schellers Theorie der Sympathiegefühle und Gehlens Theorie der Sozialregulationen (siehe Text 5).

Die zweite Karte, die Habermas zieht, sind »entgegenkommende Lebensformen«.⁶⁴ Wenn unsere Sozialisation so verläuft, dass die Werte und Normen einer Vernunftmoral internalisiert werden können, dann würden wir gemeinsam als rationale Personen wie von selbst tugendhaft handeln. Ob es eine solche Entwicklungstendenz der real existierenden Lebenswelten gibt oder ob diese nicht in eine andere Richtung driften, muss hier offen bleiben.

Die dritte und wichtigste Antwort ist das Recht. Das Rechtssystem entlastet uns von zu hohen normativ-praktischen Anforderungen. »Die moralisch urteilende und handelnde Person [...] steht unter unerhörten (a) kognitiven, (b) motivationalen und (c) organisatorischen Anforderungen, von denen sie als Rechtsperson entlastet wird.«⁶⁵ Diese Antwort

60 Günther, *Der Sinn für Angemessenheit* (1988).

61 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), Bd. I: 50 Fn.

62 Habermas, *Faktizität und Geltung* (1992), 146, vgl. ebd. 19, 183, 202 u.ö.; auch Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991), 135.

63 Gehlen, VII: *Die Gesellschaftsordnung im Widerstreit der Interessengruppen* (1964), 209–222, hier 218.

64 Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991), 25, vgl. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983), 119 u.ö.

65 Habermas, *Faktizität und Geltung* (1992), 146.

hätte Gehlen gefallen, der eine Überforderung der Individuen in der modernen Welt diagnostiziert und dessen zentraler Begriff der Entlastung sich in erster Linie auf Institutionen wie das Rechtssystem bezieht.⁶⁶

Gegen die drei aufgeführten Wege zur Lösung des Motivationsproblems ist nichts einzuwenden. Dennoch wäre eine anthropologische Untermauerung weiterführend. Mit Hilfe eines ausgearbeiteten anthropologischen Modells könnte man beispielsweise besser beurteilen, welche Antwort in welchem Bereich besser trägt, was also eher den Individuen, was den sozialen Gemeinschaften einer Lebenswelt und was dem Rechtssystem aufzubürden ist. Hingegen halte ich es für hoffnungslos, wie immer wieder vorgeschlagen, die Anthropologie selbst als normative Disziplin aufzubauen.⁶⁷ Zum einen besteht dann die Gefahr, Sein-Sollens-Fehlschlüsse zu produzieren; zum anderen ist die normative Ethik so hoch entwickelt, dass sie auf Beiträge aus der Philosophischen Anthropologie gar nicht angewiesen ist.

Das zweite Defizit betrifft die sprachliche Verständigung, aus der sich gemäß Habermas überhaupt erst ein soziales Zusammenleben aufbaut. Wie sich in kommunikativen Akten gemeinsame Situationsdeutungen und geteilte Verbindlichkeiten ergeben, ist das zentrale Thema seiner Theorie des kommunikativen Handelns. Im Vordergrund geht es um den expliziten Austausch von Sprechakten; im Hintergrund wird eine implizite Vorverständigung durch eine gemeinsame Lebenswelt gesichert. Zwar schreibt er zu Recht: »Das Zentrum [des lebensweltlichen Hintergrundverständnisses] [...] bildet die gemeinsame Sprechsituation – und nicht etwa mein jeweiliger Leib, wie die anthropologisierende Phänomenologie behauptet hat.«⁶⁸ An der Peripherie der Verständigungsprozesse, so meine ich, spielt aber der Leib sehr wohl eine Rolle. Denn hinter der sprachlichen Verständigung verbaler Art stehen einfachere Stufen der Kommunikation, nämlich gestenvermittelte Interaktionen und körpergebundene Ausdrucksbewegungen willkürlicher, aber auch unwillkürlicher Art. Während sich Sprechakte durch die Schrift, den Buchdruck, elektronische Medien und das Internet immer weiter vom menschlichen Körper ablösen lassen, bleiben die anderen Verständigungsformen leibgebunden. Können sich aber virtuelle Gemeinschaften, die in den letzten Jahren im globalen Internet entstehen, stabilisieren? Oder sind Lebenswelten nicht doch auf die leibliche Gegenwart der Beteiligten angewiesen? In einer neueren Strömung, der Philosophie der Verkörperung, sind gute Argumente dafür entwickelt worden, dass das Bewusstsein (mind) nie

66 Vgl. Thies, *Gehlen zur Einführung* (32017), 105ff.; vgl. Thies, *Die Krise des Individuums* (1997), 156f., 166–171.

67 Zuletzt Schloßberger, *Phänomenologie der Normativität* (2014, unveröffentl. Habil.).

68 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken* (1988), 92f.

losgelöst auftritt, sondern immer »eingebettet« (embedded) oder »verkörpert« (embodied).⁶⁹ Damit wird einer der Grundgedanken der Philosophischen Anthropologie reaktiviert. Denn alle Hauptvertreter wollten den klassischen Leib-Seele-Dualismus vermeiden; die Kategorien sollten »psychophysisch« neutral sein; dritte Begriffe wie »Geist«, »Ausdruck« oder »Handlung« sollten an die Stelle der alten Dualismen treten. Für die Verständigungsformen, die leibgebunden und subsemantisch ablaufen, kann Plessner weiterhin die besten Anregungen liefern. Seine anthropologische Hermeneutik thematisiert auch die Sprache der Musik, Ausdrucksbewegungen und sogar Grenzreaktionen wie Lachen und Weinen.⁷⁰ Habermas hat einmal zugestanden, dass dieser Ansatz den »linguistischen Imperialismus« der gängigen Sprachphilosophie widerlege.⁷¹

Der dritte Punkt betrifft eines der Folgeprobleme des kapitalistischen Wachstums. Abgesehen von allen internen Krisen gebe es, so Habermas schon 1973, drei externe Folgeprobleme: erstens das Verhältnis zwischen den Gesellschaften (etwa den Nord-Süd-Konflikt), zweitens das Verhältnis zur äußeren Natur (also ökologische Probleme) und drittens – das ist für uns hier relevant – das Verhältnis zur inneren Natur. Sehr treffend spricht Habermas von der Gefährdung der »anthropologische(n) Balance«.⁷² Wie in den anderen beiden Dimensionen handelt es sich um einen Externalisierungsprozess. Systemintern, so sei unterstellt, gibt es ungebrochene Fortschrittstendenzen: ökonomisches Wachstum, technische Innovationen, politische Reformen, soziale Differenzierung, kulturellen Wandel und so weiter. Digitalisierung und Globalisierung treiben die Entwicklung voran. Aber die Kosten dieses gesellschaftlichen Fortschritts werden »nach außen« abgewälzt, eben auch auf Leib und Seele. Dies geschieht beispielsweise durch permanenten Leistungs- und Konkurrenzdruck, allgemeine Beschleunigung und zunehmende Mobilisierung in verschiedenen Dimensionen. Die Gefährdung der anthropologischen Balance drückt sich dann in sozialen Pathologien aus, die in der Soziologie eher in der Durkheim- als in der Marx- oder Weber-Tradition behandelt wurden, darüber hinaus in der Tiefenpsychologie und in der Kulturkritik: psychosomatische Krankheiten, Allergien, Drogenkonsum, Suizid, chronische Erschöpfungszustände, Panikattacken, aggressive Ausbrüche und so weiter.⁷³ Aus Habermas' gesellschaftstheoretischer Konzeption lässt sich dazu wenig ableiten; auch hier bedürfte es

69 Fingerhut u.a. (Hg.), *Philosophie der Verkörperung* (2013).

70 Plessner, VI: *Lachen und Weinen* (1941).

71 Habermas, *Philosophisch-politische Profile* (21991), 140 (Brief an Plessner, 1972).

72 Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973), 63.

73 Vgl. Thies, *Die Krise des Individuums* (1997); Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst* (1998/2015); mit Bezug auf Digitalisierung siehe jetzt: Thies, *So viel Seele war nie* (2018).

des interdisziplinären Forschungsprogramms einer philosophischen Anthropologie.

Warum eine Kernfusion möglich ist

Ist es denn überhaupt möglich, die Philosophische Anthropologie und die Frankfurter Schule zu kombinieren? Die Chancen dafür stehen nach meiner Auffassung recht gut, weil es ohnehin eine große Nähe der beiden Denkschulen gibt. Die Ähnlichkeiten ließen sich gewiss durch die gemeinsame Herkunft beider Ansätze aus der deutschen Geistesgeschichte und durch den spezifischen gemeinsamen Entstehungskontext in der Zeit der Weimarer Republik erklären. Es sind vier Elemente zu nennen, die sich in beiden Ansätzen finden lassen: interdisziplinäres Forschungsprogramm, philosophischer Holismus, impliziter Pragmatismus, schwacher Materialismus. Die entsprechenden Erläuterungen im Hinblick auf die Philosophische Anthropologie habe ich oben bereits gegeben, so dass ich mich diesbezüglich kürzer fassen kann.

Zunächst einmal handelt es sich um zwei *interdisziplinäre Forschungsprogramme*. Damit stehen beide in der Philosophie um 1930 zwischen der Existenzphilosophie, die die empirischen Wissenschaften ganz ablehnt, und dem Logischen Empirismus des Wiener Kreises, der, wie der Name schon sagt, außer der Logik nur empirische Aussagen akzeptiert. Sowohl in der Frankfurter Schule als auch in der Philosophischen Anthropologie bleibt trotzdem die Philosophie das Fundament, obwohl der frühe Horkheimer eine gleichberechtigte Zusammenarbeit verkündete und sich Gehlen zum Oxymoron einer empirischen Philosophie bekannt. Unter den empirischen Wissenschaften spielt in beiden Fällen die Soziologie eine besondere Rolle. Die drei Gründerväter der Philosophischen Anthropologie haben sich zudem intensiv mit der Humanbiologie beschäftigt.

In der heutigen philosophischen Szene ist ein interdisziplinärer Anspruch, obwohl immer wieder beschworen, selten geworden. In Kerndisziplinen wie Logik, Sprachphilosophie und Ethik wird in der Regel apriorisch (reflexiv-rekonstruktiv) verfahren. Das gilt auch für das heute dominierende Paradigma, die analytische Philosophie in ihren vielen Varianten, aber auch einen wichtigen Gegenspieler wie die Phänomenologie. Dass der Kontakt zu den empirischen Wissenschaften weitgehend abgebrochen ist, liegt aber auch einfach daran, dass sich die universitäre Philosophie immer weiter spezialisiert und professionalisiert hat. Sicher kann man die Ausdifferenzierung des Wissenschaftsbetriebs nicht rückgängig machen; auch neu eingeführte Fächer würden über kurz oder lang dieses Schicksal erleiden. Gerade deshalb sollten aber

interdisziplinäre Forschungsprogramme wie unsere beiden ein Stachel im Fleisch des Wissenschaftsbetriebes sein. Sonst geraten die großen Fragen in Vergessenheit.

Das führt direkt zum zweiten Punkt: Beide Denkschulen erstreben einen *Gesamtentwurf*, entweder ein anthropologisches Modell des Menschen oder eine Theorie der ganzen Gesellschaft. Insofern sind beide Forschungsprogramme holistisch und auf eine Totalität bezogen, die zumindest als regulative Idee vorschwebt. Wissenschaftstheoretisch handelt es sich, mit Popper gesagt, um kühne Theorien mit vielen starken Thesen, die gerade deswegen riskant sind und viel Widerspruch erfahren.⁷⁴ Gegner dieses Anspruchs ist, philosophisch gesprochen, der Empirismus. Zu diesem seien hier auch diejenigen gezählt, die im Sinne von Robert K. Merton für Theorien mittlerer Reichweite plädieren, in der Soziologie etwa auf der Linie von Max Weber über René König bis Thomas Schwinn.⁷⁵ Noch stärker als in den Sozial- ist die Ablehnung in den Humanwissenschaften. Beispielsweise äußern die Vertreter der Historischen Anthropologie den Verdacht, dass die Philosophische Anthropologie mit einem Substanz- oder Wesensbegriff des Menschen arbeite (Essentialismus-Vorwurf, siehe Text 1). Aber ist eine Soziologie ohne Gesellschaft und eine Anthropologie ohne Mensch überhaupt möglich? Es besteht die Gefahr, dass in der kleinteiligen Forschung nur unverbundene, weitgehend irrelevante Aussagen produziert werden – und sich hinterrücks lebensweltliche Gesellschafts- und Menschenbilder durchsetzen.

Denn es ist ein weiteres Merkmal der Frankfurter Schule und der Philosophischen Anthropologie, dass in ihnen solche vorgängigen »Bilder« kritisch reflektiert werden (siehe Text 4). Die Reflexivität solcher »Supertheorien«, wie Luhmann sagen würde, besteht darüber hinaus darin, dass sie zu ihrem eigenen Gegenstandsbereich gehören. Der Verfasser eines Buches über den Menschen ist ein Mensch und zu der Gesellschaft, die eine Gesellschaftstheorie erfassen möchte, gehört auch diese Theorie selbst. Deshalb thematisieren holistische Theorien auch ihre Entstehungsbedingungen: Warum ist sich der Mensch, der erstaunlicherweise lange gar kein philosophisches Thema war, gerade jetzt fraglich geworden? Aus welcher Perspektive beobachtet die Gesellschaftstheorie die Gesellschaft?

Ferner zeichnen sich beiden Denkschulen durch ihren *impliziten Pragmatismus* aus. Im Rahmen der Anthropologie führt dies vor allem zur Kritik an der alten Bestimmung des Menschen als »animal rationale«. Am deutlichsten ist dieser Punkt bei Gehlen, der den Menschen über den Handlungsbegriff erfassen will und frühzeitig den US-Pragmatismus in seinen theoretischen Ansatz integrierte, auch die im deutschen

74 Popper, *Objektive Erkenntnis* (1973/1998), 54, 82 u.ö.

75 Zuletzt Schwinn, *Differenzierung ohne Gesellschaft* (2001).

Sprachraum noch völlig unbekannten Überlegungen von George Herbert Mead. Auch Plessner lässt sich zwanglos mit dem Pragmatismus zusammenführen.⁷⁶ Obwohl die Pragmatisten mit ihren radikaldemokratischen Ansichten der Frankfurter Schule viel näher stehen, wurden sie von deren erster Generation aus ideologischen Gründen abgelehnt. Erst in der zweiten und dritten Generation wird der US-Pragmatismus rezipiert, bei Apel vor allem Peirce, bei Habermas vor allem Mead, bei Honneth vor allem Dewey.

Allerdings kommt es dabei auch zu einer wichtigen Verschiebung im harten Kern der Frankfurter Schule. Für die erste Generation war der grundlegende Handlungstyp, getreu der marxistischen Tradition, die produktive Arbeit, positiv im ersten Theoriemodell (Horkheimer), negativ im zweiten und dritten Theoriemodell, bei denen die Gegenbegriffe Mimesis (Adorno) und Spiel (Marcuse) zum krypto-normativen Fundament wurden.⁷⁷ Habermas hat sich lange Zeit intensiv mit handlungstheoretischen Grundfragen beschäftigt, die ihn über die Entgegensetzung von Arbeit und Interaktion zu einem neuen Leitbegriff führten, nämlich dem des kommunikativen Handelns. Eine ähnliche Entwicklung findet sich auch bei Gehlen, sogar schon früher: In *Der Mensch* (1940) sind Handeln und Arbeiten fast identisch, verstanden im Sinne einer zweckrationalen Tätigkeit im Verhältnis Mensch-Natur. Aber bereits in den 1950er Jahren wird Gehlen klar, dass sich auf diese Weise nicht erklären lässt, wie Institutionen und Religionen entstanden sind. Dafür brauche man zwei weitere Handlungstypen, nämlich das rituell-darstellende Handeln und ein selbstbezügliches Verhalten, die sogenannte Umkehr der Antriebsrichtung.⁷⁸

Darüber hinaus verweist der implizite Pragmatismus beider Forschungsprogramme auch auf die Praxisorientierung beider Schulen: Man will keineswegs nur im Elfenbeinturm arbeiten, sondern auch in der Welt wirken. Ohnehin sprengen Supertheorien der besagten Art den akademischen Rahmen. Praxisfelder wie Erziehung und Medizin, Politik und Rechtsprechung sind an solchen Konzeptionen interessiert. Beide Schulen reflektieren aber diese Verwendungszusammenhänge. So wird die Möglichkeit des ideologischen Missbrauchs ihrer Theoreme bedacht.

Schließlich wird in beiden Denkschulen ein *schwacher Materialismus* vertreten. Dieser bezieht sich, pointiert gesagt, bei der Philosophischen Anthropologie auf das Menschliche, in der Frankfurter Schule auf das Zwischenmenschliche. Auf die Frage, was unser Handeln und die soziale

76 Für Plessner zeigt dies vor allem Krüger, *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik* (2009), 336–347.

77 Vgl. Thies, *Was wußte die ältere Kritische Theorie von industrieller Arbeit?* (1990).

78 Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (1956), 260ff. u.ö.

Dynamik bestimmt, wird in beiden Fällen eine Position zwischen Idealismus und starkem Materialismus eingenommen.

Die Philosophische Anthropologie steht zwischen Biologismus und Platonismus. Ganz ähnlich konzipiert der späte Habermas in seiner Auseinandersetzung mit neurobiologischen Ansätzen einen »schwachen Naturalismus«. ⁷⁹ Gesellschaftstheoretisch wollte die Frankfurter Schule immer schon zwischen Ökonomismus und Kulturalismus hindurchsteuern: Weder soll alles auf ein materielles Fundament reduziert werden – noch ist der geistige Überbau im Menschen und in der Gesellschaft völlig von diesem losgelöst. Damit richtete man sich sowohl gegen den Ökonomismus des orthodoxen Marxismus als auch den Technizismus einiger modernisierungstheoretischer Ansätze. Der frühe Horkheimer betont, dass man die Rolle intermediärer Instanzen, etwa von Sozialisationsagenturen wie der Familie und von kulturellen Faktoren, nicht unterschätzen dürfe. Habermas hat immer darauf bestanden, dass man die intervenierende Rolle des modernen Staates berücksichtigen müsse; in seiner ausgearbeiteten Gesellschaftstheorie sind das ökonomische und das administrativ-staatliche Subsysteme mit ihren jeweiligen Medien Geld und Macht prinzipiell gleichrangig; vor allem dürfe man die Rolle der politischen Öffentlichkeit nicht unterschätzen.

Gegen die idealistischen Konzeptionen in Anthropologie und Gesellschaftstheorie wird vor allem empirisch argumentiert, also unter Heranziehung empirisch bewährter Theorien aus den Human- und Sozialwissenschaften sowie historischen Evidenzen. Gegen den starken Materialismus kann man darüber hinaus reflexiv (apriorisch) argumentieren: Philosophische Reflexionen sind gar nicht möglich, wenn alles durch »niedere« Kräfte determiniert wäre. Die These, alle Thesen seien bloß Symptom sexueller Leidenschaft oder Ausdruck ökonomischer Interessen, führt in einen performativen Widerspruch, weil sie auch für die These selbst gelten müsste, die damit ihren Wahrheitsanspruch verliert.

Die Chancen für eine Annäherung von Philosophischer Anthropologie und Frankfurter Schule stehen auch deshalb gut, weil es heute ein neues Verbindungsglied gibt. Ich meine die Theorie der geteilten Intentionalität von Michael Tomasello (siehe Text 8). Tomasellos Ansatz wird von Vertretern beider Forschungsprogramme gelobt, obwohl er selbst mit beiden Denkschulen nicht verbunden ist: 2014 war Tomasello der erste Träger des Wiesbadener Helmuth-Plessner-Preises, den gegenwärtige Vertreter der Philosophischen Anthropologie maßgeblich mitbestimmen können. Als Tomasello 2009 den Stuttgarter Hegel-Preis bekam, hielt Habermas, der auch dessen Schriften positiv rezensierte, die Laudatio. Auf die Gemeinsamkeiten von Tomasellos Ansatz mit dem interdisziplinären Forschungsprogramm der Philosophischen Anthropologie bin ich

79 Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999), 32ff., 38ff.

oben bereits eingegangen. Sollte man eine Kernfusion anstreben, würde diese also hinauslaufen auf eine Kooperation der bestehenden Frankfurter Einrichtungen mit dem Leipziger Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie, an dem Michael Tomasello viele Jahre wirkte.

Verpasste Chance?

Wenn es die erläuterten Parallelen zwischen der Philosophischen Anthropologie und der Frankfurter Schule gibt, so fragt sich, warum es denn in den vielen Jahrzehnten der gemeinsamen Existenz nicht zu einer besseren Verständigung zwischen den beiden Forschungsprogrammen gekommen ist. Da die Philosophische Anthropologie immer nur aus Einzelgängern bestand, richtet sich diese Frage vor allem an die Frankfurter Schule. Diese hat sich, vor allem in der ersten Generation, in der Auseinandersetzung mit anderen Ansätzen nicht gerade mit Ruhm bekleckert. In der Beziehung zu Heidegger wird von »Kommunikationsverweigerung«, in der zum Wiener Kreis (vor allem zu Otto Neurath) von »verpassten Chancen« geredet.⁸⁰ Dafür sind politische Gründe, ideologische Vorbehalte und schulorganisatorische Abgrenzungen verantwortlich, die heute keine Rolle mehr spielen sollten. Gerade im Verhältnis zur Philosophischen Anthropologie blieben einige Gelegenheiten ungenutzt, unter anderem Plessners Aufenthalt in Frankfurt/M. als Vertreter für Adorno 1952/53, Habermas' Schülerschaft zu Rothacker und Adornos Gespräche mit Gehlen in den 1960er Jahren.

Es gab sogar eine Situation, die vielleicht dazu hätte führen können, dass beide Schulen von Anbeginn als gemeinsame Gruppe hätten auftreten können. Ich meine die Berufung von Max Scheler an die Frankfurter Universität 1928. Diese blieb jedoch folgenlos. Denn wenige Tage nach seiner ersten öffentlichen Vorlesung zum Thema »Politik und Moral« erlitt Scheler in der Nacht vom 12. auf den 13. Mai einen Herzinfarkt, am 19. Mai 1928 starb er in Frankfurt, wurde dann aber in Köln begraben.

Was wäre geschehen, wenn Scheler noch einige Jahre gelebt hätte? Immerhin hatte er sich inzwischen weit von seinen früheren Überzeugungen entfernt, sympathisierte sogar mit den Ideen eines christlichen Sozialismus. Die Vorträge, die er 1927 an der Berliner »Hochschule für Politik« und im Reichwehrministerium hielt, nämlich »Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs« und »Zur Idee des Ewigen Friedens und des Pazifismus«⁸¹, weisen ihn als interessierten und weitblickenden Zeitgenossen

80 Mörchen, *Adorno und Horkheimer* (1981); Dahms, *Positivismusstreit* (1994), 259ff.

81 Scheler, IX: *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1927), 145–170 u. XIII: *Zur Idee des Ewigen Friedens* (1927), 77–121.

aus. Vor allem war er sehr offen für neue Anregungen. Man weiß, dass er trotz aller inhaltlichen Distanz von Horkheimer durchaus geschätzt wurde.⁸² Selbst Adorno hat sich später manchmal zu Scheler respektvoll geäußert.⁸³ Hätte er sich mit Horkheimer anfreunden, hätte er den Ansatz der frühen Frankfurter Schule beeinflussen können? Ich glaube, dass die Chancen dafür sehr gut standen. Ein Indiz ist, dass sein Schüler Paul Ludwig Landsberg einige Jahre später problemlos in der »Zeitschrift für Sozialforschung« publizieren konnte.⁸⁴ Möglicherweise hätte also, wenn Scheler einige Jahre länger gelebt hätte, das interdisziplinäre Forschungsprogramm der Frankfurter Schule von vornherein stärkere anthropologische Anteile besessen.

Scheler hat aber nicht nur die Philosophische Anthropologie inspiriert, sondern auch die Wissenssoziologie, deren wichtigster Vertreter Karl Mannheim 1930 in Frankfurt den Lehrstuhl für Soziologie übernahm. Vielleicht hätte man, mit Scheler als Vermittler, sogar Mannheim und dessen Assistenten Norbert Elias einbeziehen können.⁸⁵ Eine Frankfurter Schule dieser Spannweite wäre bis heute auf keine Kernfusion angewiesen. Mein Vorhaben, Frankfurter Schule und Philosophische Anthropologie nachträglich zu versöhnen, wäre überflüssig.

82 Vgl. Breuer, *Kritische Theorie* (2016), 99f.

83 Beispielsweise in Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. I, 212 (26.7.1962).

84 Vgl. Landsberg, *Rassenideologie und Rassenwissenschaft* (1933); vgl. ders., *Einführung in die philosophische Anthropologie* (1934).

85 Vgl. die Beiträge, die dem Mannheim-Kreis gewidmet sind, in: Herrschaft/Lichtblau, *Soziologie in Frankfurt* (2010).