

Philosophische Anthropologie und Politik

Philosophische Anthropologie Themen und Positionen

Herausgegeben von

Joachim Fischer (Dresden) Ada Neschke (Lausanne)
Gérard Raulet (Paris) Hans Rainer Sepp (Praha)

Editionsbeirat

Heike Delitz (Dresden)
Cathrin Nielsen (Frankfurt am Main / Praha)
Guillaume Plas (Paris)

Band 2.1

Philosophische Anthropologie und Politik

Erster Teilband

Herausgegeben von
Guillaume Plas, Gérard Raulet
und Manfred Gangl

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Marie-France Klein und Luise Hoffmann
(Groupe de recherche sur la culture de Weimar,
Maison des sciences de l'homme, Paris),
erstellten das Layout des vorliegenden Bandes.

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2013

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-88309-821-0

Inhalt

TEILBAND 1

<i>Gérard Raulet / Guillaume Plas</i> Einleitung	11
<i>Gérard Raulet</i> Jenseits des Anthropologieverdachts. Das kritische Potential der Philosophischen Anthropologie	33
<i>Joachim Fischer</i> Philosophische Anthropologie als kritische Theorie?	61
<i>Manfred Gangl</i> Zur Entfremdungsproblematik in der Philosophischen Anthropologie	77
<i>Olivier Agard</i> Max Schelers Kapitalismuskritik	115
<i>Jean-Luc Garret</i> Krisis der Anthropologie und Neubestimmung der Werte	137
<i>Gilbert Merlio</i> Situation von Schelers Kulturkritik	153
<i>Olivier Agard</i> Max Scheler: Anthropologie und Historismus	175
<i>Guillaume Plas</i> Ernst Cassirers und Erich Rothackers Kulturmorphologien. Von der ideologischen Offenheit des Historismus	199
<i>Daniel Azuélos</i> Cassirers Geschichtsphilosophie als Weiterführung seiner philosophischen Anthropologie	219

<i>Wolfgang Bialas</i> Anthropologische Gratwanderungen zwischen Historismus und Metaphysik. Existentielle Kommunikation des Selbst im Anderen: Karl Jaspers	237
<i>Hauke Brunkhorst</i> Symbol und Mensch. Ernst Cassirers demokratische Anthropologie menschlicher Selbstbefreiung	285
<i>Christoph Dejung</i> Nicht nur die Hominität, auch die Humanität ist unergründlich. Helmuth Plessners Anthropologie in der Verwandlung durch die Erfahrung des Exils	303
TEILBAND 2	
<i>Manfred Gangl</i> Der Mythos der „späten Nation“. Zur politischen Anthropologie Helmuth Plessners	337
<i>Manfred Gangl</i> Arnold Gehlen: Anthropologie und Politik	373
<i>Wolfgang Essbach</i> Politik und Biologie bei Helmuth Plessner	405
<i>Wolfgang Bialas</i> Nazistische Anthropologie und Biopolitik	421
<i>Mario Marino</i> Rassenidee und Philosophische Anthropologie in den 1930er Jahren (Voegelin, Plessner, Gehlen). Historisch-kritische Vorbemerkungen zur Ausarbeitung eines kritischen Potentials der Philosophischen Anthropologie	459
<i>Alexis Dirakis</i> Die Grenze und ihre Schranken. Das kritische Potential einer Anthropologie des rechten Maßes	499

<i>Hans-Peter Krüger</i> Die Ablösung des Westens vom Westen öffnet die Frage nach dem Menschen. Plessners Philosophische Anthropologie als Selbstkritik der westlichen Moderne	527
<i>Ada Neschke</i> Natur des Rechts, Natur des Menschen. Das Recht in der Sicht der Philosophischen Anthropologie	563
<i>Karl-Siegbert Rehberg</i> Macht als Medium bürgerlicher Selbstsicherung bei Helmuth Plessner und Arnold Gehlen	627
<i>Autoren</i>	651

Einleitung

„Für den Politiker steht natürlich die Wissenschaft vom Menschen im Vordergrund des Interesses“, erklärte der Philosoph und Pädagoge Eduard Spranger in seinen zuerst 1921 publizierten *Lebensformen*.¹ Im Rückblick scheint allerdings durch das ganze 20. Jahrhundert hindurch das Verhältnis sich zugunsten des Politischen umgekehrt zu haben. So erfolgte nicht nur die schärfste Kritik, sondern auch, in einem zweiten Moment, die produktivste Weiterführung der philosophischen Anthropologie im Rahmen der Soziologie² – eine Entwicklung, die ohnehin in der philosophischen

¹ Spranger ³1922, 191.

² Vgl. Rehberg 1981, 163. Es sei hier nebenbei bemerkt, dass die marxistische anthropologiekritische Reflexion in Frankreich ihrerseits nie über eine undialektische Sichtweise auf die philosophische Anthropologie hinaus gelangt ist: So verharnt Althusser in seinem in dieser Hinsicht paradigmatischen (wenngleich, verglichen mit der deutschen marxistischen Anthropologie-Diskussion der späten 1960er und frühen 1970er Jahre, frühen) Aufsatz „Marxismus und Humanismus“ von 1964 bei dem kategorischen Standpunkt, dass „von einem *theoretischen Anti-Humanismus von Marx*“ gesprochen werden müsse. (Althusser 1964, 179, Hervorh. im Original) Dementsprechend kann Althusser gleich anschließend folgendes definitives Urteil über den Stellenwert einer jeden Anthropologie innerhalb des Marxismus fällen: „Dann wäre jedes Denken, das sich auf Marx beruft, um auf die eine oder die andere Weise eine theoretische Anthropologie [...] wieder einzuführen, *theoretisch* nur Asche.“ (Ebd., Hervorh. im Original) Althusser kommt zu diesem Ergebnis, indem er einzig die späteren, nuancenlos anthropologieabweisenden Aussagen Marx' bemüht (vgl. etwa ebd. 188). Denn seiner Theorie des epistemologischen Bruchs gemäß stellen bekanntlich die vor 1845 publizierten Schriften, in denen „das revolutionäre Bündnis des Proletariats und der Philosophie [...] im Wesen des Menschen besiegelt [ist]“ (ebd. 175), nicht das eigentliche, „marxistische“ Denken Marx' dar; 1845 – genau im Jahre des besagten Bruchs – bricht nun aber dieser auch „radikal mit jeder Theorie,

Anthropologie immanent vorgezeichnet worden war: Denn dass ihre Gründerfiguren sich allesamt auch als Soziologen betrachteten – von Scheler über Rothacker³ bis zu Plessner und Gehlen, die sich nach dem Krieg bekanntlich bewusst für einen Soziologie- und gegen einen Philosophie-Lehrstuhl entschieden –, konnte nicht ohne Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen beiden Disziplinen bleiben.⁴

Dass davon ausgegangen werden muss, dass „der Entwurf einer jeden Anthropologie politische Konsequenzen [hat]“⁵, die dementsprechend kritisch in den Blick genommen werden müssen, hat zuerst Max Horkheimer mit besonderer kritischer Schärfe geltend gemacht. In unmittelbarer Reaktion auf die seit den späten 1920er Jahren in Deutschland wieder aufblühende philosophische Anthropologie, wenngleich ohne im Detail auf ihre einzelnen Autoren und Erscheinungsformen einzugehen, erklärte er, dass „die Berufung auf Wesen und Bestimmung [des Menschen] [...] das Bestehende verklär[e]“.⁶ Denn diese Berufung ignoriere, dass der Begriff vom Individuum

die die Geschichte und die Politik auf ein Wesen vom Menschen begründet“ (ebd. 176), wie Althusser mit Verweis auf die Thesen über Feuerbach erklärt. Dabei ist es Althusser offenbar besonders wichtig, diese Abwendung Marx' von jeglicher Anthropologie in aller Schärfe zu unterstreichen: Denn gleich im Anschluss betont er, dass gerade in dieser Abwendung das eigentliche Moment des Bruchs bestehe: „Der Bruch mit jeder philosophischen Anthropologie oder mit jedem *philosophischen* Humanismus ist kein zweitrangiges Detail: er bildet ein Ganzes mit der wissenschaftlichen Entdeckung von Marx.“ (Ebd.) Sicherlich hätte Foucault zumindest die theoretischen Schlussfolgerungen dieser philologischen Argumentation (bezüglich der Irrelevanz einer jeden Anthropologie) voll und ganz unterschreiben können.

Dieser Rückstand der philosophisch-anthropologischen Reflexion in Frankreich verglichen mit dem deutschen Stand könnte man als einen Beleg dafür bewerten, dass die philosophische Anthropologie tatsächlich doch eine „deutsche Wissenschaft“ gewesen ist, insofern als die deutschen Debatten über sie, über jegliche vermeintliche Marx-Orthodoxie hinweg, ihrerseits dem in ihr steckenden kritischen Potenzial weitaus mehr Rechnung zu tragen wussten.

³ Vgl. den hierzu instruktiven Eintrag zu Rothacker in *Kürschmers Gelehrten-Kalender*, der auf Angaben der betroffenen Personen selbst beruht und in welchem Rothacker ab 1931 neben der Philosophie und der Geschichtswissenschaft die Soziologie als Fachgebiet angibt.

⁴ Zu dieser Thematik vgl. den eben erwähnten Aufsatz Karl-Siegbert Rehbergs (Rehberg 1981).

⁵ Lepenies / Nolte 1971, 9.

⁶ Horkheimer 1932, 24.

„seiner Form und seinem Inhalt nach von der Dynamik der ganzen Gesellschaft bestimmt ist [...]. In jedem Akt des Individuums sind subjektive und objektive Momente unlöslich verschlungen; bei keiner menschlichen Eigenschaft lässt sich sagen, dass sie, so wie sie jetzt ist, im Keim vorhanden gewesen und dann bloss ausgewachsen sei“.⁷

So kam Horkheimer zum Schluss, dass

„die Aufgabe, die Max Scheler der Anthropologie gestellt hat, genau zu zeigen, wie aus einer ‚Grundstruktur des Menschseins alle spezifischen Monopole, Leistungen und Werke des Menschen hervorgehen‘ [...] – diese Aufgabe ist unmöglich“.⁸

„Nur negativ“, fügte er noch unbewusst programmatisch hinzu, „spricht eine illusionlose Theorie von menschlicher Bestimmung“.⁹

Lange hat sich die Diskussion im Wesentlichen an diese von Horkheimer gezeichneten Frontlinien gehalten. Dass diese Frontlinien allerdings nicht ganz durchgehend gegolten haben, zeigt etwa das Beispiel Leo Koflers, der seinerseits bereits 1967 davon ausging, dass „alle kritische Theorie [...] letztlich einen exakt definierten Begriff des Menschen, eine exakte Definition seines ‚eigentlichen‘ Wesens voraus[setzt]“.¹⁰ Erst mit dem Rücklauf der großen geschichtsphilosophischen Projekte in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts hat sich das Verhältnis wieder umgekehrt. In dem Maße wie die scheinbare Vorherrschaft des Politischen problematisch geworden ist, wurde der Blick frei für eine andere Bilanz des Nutzens und der Nachteile der philosophischen Anthropologie.

Zwar hat sich die philosophische Anthropologie als eigenständige, geschweige denn übergreifende Disziplin nicht eigentlich durchgesetzt. Nichtsdestoweniger ist sie seit ihrer Gründung in den 1920er Jahren viel einflussreicher gewesen, als das Horkheimer'sche Diktum es zugestanden hat. Nach dem Zweiten Weltkrieg lassen sich ihre Spuren nicht nur in den konservativen Diskursen verfolgen.¹¹ Die rasante Entwicklung der technischen Zivilisation, die schon im Mittelpunkt von Arnold Gehlens

⁷ Ebd. 19 f.

⁸ Ebd. 2 f.

⁹ Ebd. 6.

¹⁰ Kofler 1967, 23.

¹¹ Damit wird sich der in Vorbereitung befindliche Band 7 der Reihe befassen.

Reflexionen stand, wirft überdies auf dem Gebiet der Biowissenschaften und der kognitiven Wissenschaften Fragen auf, die der philosophischen Anthropologie eine erneute Aktualität verleihen.

Natürlich wäre es umgekehrt überzogen, aufgrund dieser ersten Beobachtungen die Relevanz des Anthropologieverdachts insgesamt zu leugnen. Dass die philosophische Anthropologie stets Gefahr läuft, in eine „Dogmatik mit politischen Konsequenzen“¹² auszuarten, belegt das letzte Kapitel der ersten Fassung von Gehlens *Der Mensch*, wo aus der Instinktarmut des Menschen Schlussfolgerungen über die objektive Unvermeidbarkeit von „obersten Führungssystemen“ zum Zweck seiner Stabilisierung gezogen werden.¹³ Allgemein folgte der „anthropologischen Wende“ der späten 1920er Jahre unmittelbar eine massive „rassische Wende“, die ihrerseits mit einem überaus starr-normativen Menschenbild aufs engste gekoppelt war. Diese zweite Wende, die sogar bereits im Gange war, als man in Deutschland noch damit beschäftigt war, die erste, anthropologische Wende zu diagnostizieren, brachte diese zum Verstummen bzw. orientierte sie diktatorisch in eine neue Richtung um¹⁴, so dass – denkt man zumindest an einige ihrer Vertreter wie Plessner oder Cassirer – von einer unterbrochenen Geschichte der Wirkung eines Zweigs der philosophischen Anthropologie gesprochen werden kann, die auch dazu führte, dass diese ihr kritisches Potenzial nicht voll zur Geltung bringen konnte. Diesem Potenzial nicht nur historisch, nachholend, sondern auch auf den aktuellen Kontext umgemünzt zu vollem Ausdruck zu verhelfen – auch dies ist ein notwendiges Anliegen einer Wiederaufnahme der Diskussion um das Politische in der philosophischen Anthropologie heute.

Der vorliegende Band nimmt sich daher vor, auf möglichst breiter Basis den Kontrast zwischen dem aktuellen Potenzial der philosophischen Anthropologie und ihrer nichts weniger als unproblematischen Vergangenheit zu dokumentieren. Historisch gesehen ist nämlich das Verhältnis der philosophischen Anthropologie zur konkreten Politik und zu ihren

¹² Habermas 1958, 108, im Zuge seiner Kritik Gehlens.

¹³ Allerdings schützte umgekehrt ein ausgeprägtes Bewusstsein der Gefahr der anthropologischen Naturalisierung offenbar nicht unbedingt vor Ideologieanfälligkeit, wie Manfred Gangl in seiner Deutung der Schriften Plessners aus den 1920er Jahren in diesem Band zeigt.

¹⁴ Dass diese rassische Wende jedoch nicht zwangsläufig mit einer ideologischen Bejahung des Nationalsozialismus einherging, zeigt das – allerdings sicherlich ziemlich isolierte – Beispiel von Erich Voegelin; vgl. hierzu den Beitrag von Mario Marino in diesem Band.

Legitimationsdiskursen ein zu recht berüchtigtes und strittiges Thema. In keinerlei Hinsicht zielt unsere Publikation darauf, ein Urteil – sei es auch ein salomonisches – zu fällen. Anstatt sich einfach zum „Anthropologieverdacht“ zu bekennen, nimmt man sich aber hier vor, der doppelten Frage nachzugehen, inwiefern die Konjunktur der Anthropologie ein Spiegel, oder gar ein Symptom für die Krise des Geschichtsdenkens gewesen ist und welche innovativen theoretischen *und politischen* Perspektiven die philosophische Anthropologie eröffnet hat.

Deshalb wird auch absichtlich auf eine zu strenge Gliederung der Beiträge verzichtet, um jeglichen Anschein einer argumentativen Teleologie zu vermeiden. Vielmehr wird kreuz und quer komparativ verfahren, um die feinen Differenzen wie die tiefen Unterschiede erscheinen zu lassen – so Karl-Siegbert Rehberg in seiner Konfrontation von Plessners und Gehlens Machttheorien oder Guillaume Plas über die Kulturphilosophien von Cassirer und Rothacker. Fast allen Beiträgen liegt ja das Provisorium zugrunde, dass man es (in den Worten von Christoph Dejung) schwer hat, „eine Philosophie dieser Art“ richtig einzuordnen. Geschweige denn, dass es sich um „eine Philosophie“ handelt, das heißt um eine konsistente Denkrichtung, die sich um einige Grundvoraussetzungen herum systematisieren lässt. Hier wird viel eher der andere Weg eingeschlagen: die Erkundung der Möglichkeiten eines Theorieansatzes, der genauso unfestgestellt ist wie das Tier, von dem er handelt.

Welche politischen Stellungnahmen hat die philosophische Anthropologie gezeitigt oder genährt? Selbst wenn man von vornherein einige gängige Vorurteile ausgrenzt (etwa dass Humanität auf Hominität reduzierbar wäre), können die verrufenen Berührungen philosophisch-anthropologischer Theorien mit rassentheoretischen Ansätzen nicht stillschweigend übergangen werden. Eine Abrechnung damit wird in diesem Band frontal unternommen, insbesondere in den Aufsätzen von Mario Marino und von Wolfgang Bialas. Letzterem kommt das Verdienst zu, die Herangehensweise an diese Problematik auf den aktuellen Stand zu bringen, indem er sie mit der von Michel Foucault verfochtenen Theorie der Biopolitik in Verbindung bringt. Das wirft die grundsätzliche Frage auf nach dem Verhältnis jeder „Wissenschaft vom Menschen“ zur Politik – eine Fragestellung, die *par excellence* in den Kompetenzbereich der philosophischen Anthropologie gehört.

Man kann nicht umhin, mit dem „Fall Gehlen“ zu beginnen. Aber am anderen Extrem des Spektrums findet man den unverdächtigen Cassirer, und zwischen beiden mehr oder weniger problematische oder ambivalente Persönlichkeiten wie Plessner und Scheler – ausgerechnet die beiden Gründungsväter der philosophischen Anthropologie –, deren Denken auf keinen Fall vereinfacht werden darf, oder noch Erich Rothacker, dessen spannungsvolle Verwandtschaften mit Cassirer von Guillaume Plas untersucht werden. Dabei zeigt sich, dass entscheidende politische Divergenzen über „feine Unterschiede“ zur Geltung kommen und dass „ein und derselbe historistische Denktypus je nachdem eine konservative oder eine progressive Prägung bekleiden kann“.

Im März 1933 zählte Gehlen zu den Unterzeichnern der Erklärung, durch welche selbsternannte Vertreter der „Geisteswelt“ ihre Unterstützung des Hitler-Regimes proklamierten. Im Mai trat er, wie Martin Heidegger und Carl Schmitt, der nationalsozialistischen Partei bei. 1933-1934 konzipierte er sogar eine „Philosophie des Nationalsozialismus“, die er zwar nicht beendete, aber deren Zusammenhang mit zentralen Motiven seiner Anthropologie und seiner Soziologie unübersehbar ist. Es besteht kein Zweifel darüber, dass für ihn der Nationalsozialismus zu jenen bereits erwähnten „obersten Führungssystemen“ gehörte, denen er 1940 das letzte Kapitel seines Hauptwerks *Der Mensch* gewidmet hat. Dies wird dadurch bestätigt, dass die dritte Auflage 1944 eine Stelle entfernte, die sich auf Alfred Rosenberg bezog und mit der „Philosophie des Nationalsozialismus“ völlig im Einklang stand. In Letzterer werden die Rassentheorien als Mythen aufgefasst, die sich der Völker bemächtigen und ihnen zum Selbstbewusstsein verhelfen. Wie so viele andere wird Gehlen im Nachhinein Äußerungen dieser Art durch die Notwendigkeit rechtfertigen, seine wissenschaftliche Arbeit vor der nationalsozialistischen Zensur zu schützen.

Diese problematischen Aspekte sollten allerdings nicht *ad hominem*, sondern zugleich vor dem Hintergrund der politischen Ereignisse behandelt und ideengeschichtlich in den Kontext der Wende zur philosophischen Anthropologie in den 1920er Jahren eingeschrieben werden. Nach dem Zweiten Weltkrieg gehört Gehlen, wiewohl er anscheinend an den Rand der akademischen Welt gedrängt worden war – zunächst wurde er an die *Hochschule für Verwaltungswissenschaften* in Speyer, in der französischen Besatzungszone, dann ab 1962 auf den bescheidenen Soziologielehrstuhl der TU Aachen relegiert –, zu den *Intellektuellen*, die, um den

Titel der kollektiven Studie über *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik*¹⁵ zu paraphrasieren, parallel zur sog. „Frankfurter Schule“ und in Konkurrenz mit ihr einen entscheidenden Anteil an der Wiederbelebung einer geistigen Öffentlichkeit genommen haben. Darüber hinaus hat er die führenden Köpfe der neuen soziologischen Generation maßgeblich beeinflusst. In der Soziologie erfreute sich nämlich die sog. Leipziger Schule in den 1950er Jahren eines bemerkenswerten Ansehens. Neben Gehlen sind Hans Freyer, der seit 1925 den ersten soziologischen Lehrstuhl in Deutschland innehatte, und Helmut Schelsky die einflussreichsten Akteure der Erneuerung des konservativen Denkens in den fünfziger und sechziger Jahren gewesen. Zwar modifizierte Schelsky den autoritären Institutionalismus seines Meisters Gehlen dahin, dass er das autonome Subjekt rehabilitierte: Bei Schelsky ist die moderne Gesellschaft nicht nur repressiv, sondern sie ist von einer Dialektik getragen, die gleichzeitig die Subjektivität und die Institutionen fördert.¹⁶ Nichtsdestotrotz erhellt daraus, dass die Gehlen'sche Theorie der Institutionen für die Nachkriegssoziologie einen festen Bezugspunkt darstellt, von dem aus verschiedene Interpretationen der technischen und technokratischen Welt entwickelt werden. Auch das Denken des Schelsky-Schülers Niklas Luhmann hat hier seinen Ursprung genommen, wiewohl es die Subjektivität ausspart und die Prämisse gleichsam umkehrt: Der Mensch wird nicht mehr von seinen konstitutiven Mängeln durch die Institutionen entlastet, sondern die Institutionen entledigen sich als autopoietische Systeme der lästigen Bürde des Menschlichen. Im Kern ist dies der Sinn der berühmt gewordenen These von der Komplexitätsreduktion: Die autopoietischen Systeme streben danach, das Chaos der Lebenswelt zu neutralisieren, indem sie es aus ihrem Funktionieren ausklammern. Luhmann macht sich damit eine Grundthese der philosophischen Anthropologie zu eigen, ohne sich mit deren weltanschaulichem Ballast herumplagen zu müssen: An dessen Stelle treten in seiner Theorie der Rechtspositivismus von Kelsen und der Funktionalismus des späten Parsons. Es hat zur Folge, dass bei Luhmann die Rationalisierung sozusagen durch Ausschließung fortschreitet, während bei Habermas die Spannung zwischen System und Lebenswelt in der Tradition von Max Weber die Dynamik der Geschichte und des Politischen ausmacht.

¹⁵ Albrecht u. a. 1999.

¹⁶ Schelsky 1965, 33 ff., 272 ff.

Gehlens Theorie liegt unter anderem auch der von Hermann Lübbe vertretenen Auffassung der „Kontingenzbewältigung“ zu Grunde.¹⁷ Dieser zufolge kommt der Bezug auf Normen nie unmittelbar zustande, sondern wird durch eine Institution vermittelt. Auf den Gebieten der Ethik und der Politik stellen die Institutionen den Menschen eine stabile und kohärente Übersetzung ihrer Weltanschauung zur Verfügung, sie beantworten die Fragen nach Herkunft und Zielen und dienen also auch zur Orientierung des Handelns: Sie erfüllen die Funktion der „Handlungsformierung“. Gehlen, dessen Denken in den Jahren der „Krise des Historismus“ entstand, hofft dadurch dem Relativismus zu entgehen, den seiner Ansicht nach weder die Geisteswissenschaften noch die hermeneutische Erschließung der Tradition eindämmen können. Zwischen dem zunehmenden Relativismus der Weltanschauungen und der Herrschaft des instrumentellen Denkens stellen die Institutionen einen Stabilitätsfaktor dar.

Gehlen hat zur Modernisierung der philosophischen Anthropologie maßgeblich beigetragen, indem er sie „soziologisiert“ und ihr dabei Ansätze einverleibt hat, die sie in die Nähe von John Dewey oder des Interaktionismus von George Herbert Mead gebracht haben. Daraus folgt ein grundsätzlicher Kulturalismus¹⁸: Der Traum von einer „Rückkehr zur Natur“ hat für den Menschen keinen Sinn, da dieser nur unter dem Schutz von Institutionen leben kann, die seine natürlichen Mängel kompensieren. Nichtsdestoweniger sind die impliziten antidemokratischen Folgen der Institutionentheorie unleugbar. Die Institutionen, die den Menschen „entlasten“, entziehen sich zugleich jeder Kontrolle durch die Individuen. Sie erlangen eine unhinterfragte funktionale Autonomie, die die Menschen auch von der „Last“ der Motivationen und der Reflexion befreien. Über die Gefahren solcher Entlastung ist sich Arnold Gehlen im Klaren, nur hält er sie aus anthropologischen Gründen für unvermeidlich, so dass die Stellen, an welchen er sich auf diese Gefahren einlässt, von kulturkritischer Ausweglosigkeit geprägt sind.

Wenn es nun nur darum ginge, eine geschichtsfremde und eine historisch-kritische Tradition einander entgegenzusetzen, würde ein solcher Prozess immer wieder an allen Beispielen und Gestalten der philosophischen Anthropologie und ihrer politischen Implikationen scheitern müssen.

¹⁷ Lübbe 1986, 160 ff.

¹⁸ In *Urmensch und Spätkultur* meint er sogar, dass es „vor der Kultur keine greifbare menschliche Natur [gibt]“. (Gehlen 1956, 104)

Nicht erst die externen Kritiken an der philosophischen Anthropologie haben etwa klar gemacht, dass diese den historischen und sozialen Ort ihrer Aussagen zumindest insoweit mitreflektieren müsse, als sie von der Vorstellung „eines“ Menschen schlechthin Abstand nehmen sollte: Die Kritik an dieser Vorstellung – mit anderen Worten: der Anthropologieverdacht im Grunde genommen selbst – ist vielmehr genauso alt wie der Gegenstand seiner Kritik, entstammt er doch zu gutem Teil der philosophischen Anthropologie selbst. Bereits 1931, in der Einleitung zu *Macht und menschliche Natur*, hatte Plessner mit aller Deutlichkeit gezeigt, dass er sich dieser Problematik und ihrer ideologischen Korollare sehr wohl bewusst war, hatte er doch warnend angemerkt:

„Man wird sich aber auch nicht wundern dürfen, den Gedanken einer Zurückführbarkeit des Politischen auf das Anthropologische bei den Rechtsparteien verfochten zu sehen, die im Sinne eines Macchiavelli oder Hobbes von der Unveränderlichkeit und Unverbesserlichkeit der menschlichen Natur allzusehr überzeugt sind, um eine grundsätzliche Veränderung in den Beziehungen der Bürger oder der Völker für möglich zu halten. [...] Anthropologie wird dann zum Programm der vornehmlich pessimistischen, aufklärungsfeindlichen und insofern konservativen Verfechter der reinen Machtpolitik.“¹⁹

Kritisch gedeutet dürfte man zwar in solch einer Schilderung den Gehlen zumindest der ersten Fassung von *Der Mensch* gleichsam vorausgeahnt wiedererkennen; sie macht aber zugleich deutlich, wie sehr ein solches naturalisierendes Anthropologieverständnis für Plessner niemals eine theoretische Option darstellte. Die darauffolgende Argumentation von *Macht und menschliche Natur* bezüglich einer adäquaten „Verbindung apriorischer und empirischer Betrachtung“ des Menschen²⁰ verfolgte sodann insgesamt gerade die Absicht, eine Anthropologie zu entfalten, die

¹⁹ Plessner 1931, 145 f.

²⁰ Ebd. 151 ff.

dieser Gefahr der „Verabsolutierung bestimmter menschlicher Möglichkeiten“ gedenken²¹ und sie sorgfältig umgehen würde.²²

Plessners Abhandlung bezeugt, wie sehr die anthropologiekritische Haltung, die am prominentesten von der marxistischen Tradition vertreten wurde, der philosophischen Anthropologie selbst stets innegewohnt hat. Dementsprechend konnte sich ab den frühen 1970er Jahren eine Anthropologie marxistischer Herkunft entfalten, die ihrerseits den „Gegensatz“ abschwächen wollte, den Horkheimer noch vier Jahrzehnte zuvor „zwischen anthropologischer Philosophie und Materialismus“ wahrgenommen hatte.²³ Sie erachtete es „für richtig [...], nach Konstanten der menschlichen Natur zu suchen“ – wengleich freilich ohne den Menschen „zu fixer Gegenständlichkeit erstarren“ lassen zu wollen.²⁴ Diese Anthropologie, die somit durchaus positiv, nämlich in einem dialektischen Modus, an die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie heranging, war – neben der offenbar befreienden Wirkung der anthropologielastigen frühen

²¹ Ebd. 159. Vgl. ebenfalls das ein halbes Jahrzehnt später der philosophischen Anthropologie erteilte „Verbot“, „den Menschen, wenn auch in der Fülle ‚aller‘ seiner Seinsdimensionen, auf das hin, was er ‚eigentlich‘ sein kann und soll, zu formulieren oder zu definieren. Strukturformeln dürfen keinen abschließend-theoretischen, sondern nur einen aufschließend-exponierenden Wert beanspruchen.“ (Plessner 1937, 39)

²² Im Übrigen zeigt das weitere Beispiel des Cassirer-Schülers Joachim Ritter, wie verbreitet, über die marxistischen Gruppierungen hinaus, das Bewusstsein der Ideologie-Gefahr in der philosophischen Anthropologie bereits damals war. Ritter erklärte 1933 – kaum ein Jahr nach Horkheimers epochalem Aufsatz – auf ähnliche Weise in seiner Hamburger Antrittsvorlesung „Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen“, bezogen auf Schelers und Heideggers Anthropologien, kritisch: „Auf dem Boden der anthropologischen Metaphysik läuft die Philosophie auf die Absolutsetzung des eigenen Ich heraus. Das ist die letzte und zugleich die notwendige Konsequenz der Anthropologie als metaphysische Lehre vom Wesen des Menschen.“ (Ritter 1933, 28) Der einzige wirkliche Nutzen, den Ritter dieser Anthropologie seiner Zeit demzufolge abzugewinnen wusste, war „allenfalls, wie bei Scheler, die Bedeutung einer Zusammenfassung des derzeitigen Forschungsstandes“ (ebd. 29), wobei sie allerdings hiermit „ihre wissenschaftliche Funktion, ihre Rolle als Förderin und Helferinentwicklungsfähiger, die bloßen Subjektivismen einschränkender Erkenntnis“ verlieren würde. (Ebd.) Ungeachtet des Fehlens der marxistischen Färbung war die Aussage klar und der Horkheimer’schen durchaus verwandt: Die Suche nach dem Wesen des Menschen drohe, ein zutiefst zeitverankertes Bild dieses Menschen zu verabsolutieren und somit, wenn auch nicht Unrechtsstrukturen legitimierend zu verewigen, so doch zumindest die kritische Funktion philosophischer Arbeit zu verraten.

²³ Horkheimer 1932, 8.

²⁴ Beide Zitate Lepenies / Nolte 1971, 7.

Schriften Habermas²⁵, die in der Aufhebung *in praxi* der von Horkheimer aufgelegten Annäherungsverbote erste Pionierarbeit geleistet hatten – in der Tat auch einer stärkeren Berücksichtigung des eben angeschnittenen selbstprüfenden Impulses der philosophischen Anthropologie verschuldet: Ausgerechnet in Plessner sah sie nun den Autor, „der der philosophischen Anthropologie eine Zukunft dadurch verschaffte, daß er [...] die Geschlossenheit jeder naturalistischen Anthropologie ein und für allemal als methodologisch naiv decouvrierte.“²⁶ Sie entdeckte das Geschichtsdenken der verschiedenen Autoren der philosophischen Anthropologie wieder²⁷ und trat dabei auch hier in die Fußstapfen Habermas', der bereits anderthalb Jahrzehnte zuvor bei seinem ehemaligen Doktorvater Erich Rothacker die Heranziehung von „geschichtlich erworbene[n] Lebensstile[n]“ an Stelle der „angeborenen Lebensweisen“ gewürdigt hatte.²⁸ Denn dank der Einsicht, dass „die Menschen [...] nur in den konkreten Lebenswelten je ihrer Gesellschaft [leben und handeln]“²⁹, habe Rothacker – in Habermas' Lesart im Gegensatz zu Gehlen – zumindest erkannt, dass sich „anthropologische Konstanten von historischen Variablen überhaupt nicht trennen“ lassen³⁰, und somit eine Vorstufe zu einer praktizierbaren, nämlich sozialwissenschaftlich stark angereicherten philosophischen Anthropologie dargeboten.

Doch nicht nur Plessners anthropologische Schriften aus den 1920er Jahren, auch die beiden Fassungen (1935 und 1959) seines Essays *Die verspätete Nation* (ursprünglich: *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang*

²⁵ Vgl. etwa ebd. 80 f.

²⁶ Kamper 1973, 42. Die Wendung Plessners, wonach „der Mensch ‚als‘ Mensch“ „nichts ist“ und nur das ist, „wozu er sich macht“ (Plessner 1961, 204), steht ohnehin, dergestalt aus ihrem Kontext herausgenommen, marxistischen anthropologiekritischen Positionen ausgesprochen nahe. Allerdings ging Plessner, von dieser Position aus, in einigen Schriften sogar so weit, die Spitze des Anthropologieverdachts gegen den Marxismus selbst zu kehren und in diesem und seinen – so Plessner – „heilsgeschichtlichen“ Komponenten (die er etwa aus dem Begriff der Selbstentfremdung herauslas) ausgerechnet eine „überholte Anthropologie“ zu sehen, die „vor der Konsequenz einer Einsicht in die Unergründlichkeit des Menschen und das Wesen seiner Geschichtlichkeit die Augen verschließt.“ (Plessner 1969, 366; vgl. ähnlich Plessner 1963, 240 f.) Das eingangs angeführte Zitat Leo Koflers gibt ihm dabei, zumindest auf diesen spezifischen Fall bezogen, voll und ganz recht.

²⁷ Vgl. Kamper 1973, 42 f.

²⁸ Vgl. Habermas 1958, 106.

²⁹ Ebd. 107.

³⁰ Ebd. 109.