

Wider besseren Wissens?

Anthropologiekritik und Anthropologiebedarf

bei Jürgen Habermas

Dirk Jörke

Eine kritische Theorie der Gesellschaft wendet sich gegen als konservativ apostrophierte Versuche, aus der vermeintlichen Natur des Menschen normative Fundamente zu gewinnen. Denn damit würden sozial und geschichtlich bedingte Institutionen und Herrschaftsverhältnisse naturalisiert. Zugleich kann sie aber selbst auf anthropologische Annahmen nicht völlig verzichten, bieten diese doch die Aussicht auf eine Fundierung kritischer Maßstäbe. Das daraus resultierende Hin- und Hergerissensein zwischen Anthropologiekritik und anthropologischen Fundierungsversuchen ist im Werk von Jürgen Habermas besonders augenfällig. Habermas' Verhältnis zu anthropologischen Begründungsprogrammen soll hier in vier Etappen und einem Vorspiel skizziert werden. Zunächst werde ich auf den Gründungsvater der Kritischen Theorie, Max Horkheimer, eingehen. Bei Horkheimer lässt sich nicht nur eine überzeugende Kritik einer idealistischen Wesensphilosophie finden, sondern auch eine zumindest in den frühen Schriften nicht weiter ausgearbeitete implizite Anthropologie, die ihm als normatives Fundament seiner Gesellschafts- und Zivilisationskritik dient (1). Habermas folgt in seiner Kritik der Anthropologie in einem berühmten Lexikonaufsatz aus dem Jahr 1958 zunächst der materialistischen Argumentationsweise von Horkheimer (2), entwickelt dann in der zweiten Hälfte der 60er Jahre jedoch eine eigene Erkenntnisanthropologie, die die begründungstheoretischen Lücken und argumentativen Sackgassen der frühen Kritischen Theorie zu überwinden trachtet (3). Von diesem Programm verabschiedet Habermas sich jedoch im Rahmen seiner Universalpragmatik, die er in den 70er Jahren entwickelt hat. Auch wenn es Habermas während dieser Schaffensperiode gerade um den Verzicht auf substantielle Annahmen über die Natur des Menschen ging, so sind auch hier durchaus nicht gänzlich unproblematische anthropologische Verallgemeinerungen vorhanden (4.). Anfang des 21. Jahrhunderts kommt es dann erneut zu einer

expliziten Hinwendung zur Anthropologie im Rahmen einer Gattungsethik, mit der Habermas der gentechnologischen Herausforderung zu begegnen versucht (5).

1. MATERIALISTISCHE ANTHROPOLOGIEKRITIK UND IMPLIZITE ERKENNTNISANTHROPOLOGIE BEIM FRÜHEN HORKHEIMER

Bereits vor der Veröffentlichung der ersten grundlegenden Werke zur philosophischen Anthropologie von Max Scheler und Helmuth Plessner hat George Lukács in *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1922) einen für neomarxistische Denkansätze grundlegenden Einwand gegen jeglichen Versuch formuliert, den Menschen spezifische unveränderliche Eigenschaften zuzuschreiben. Ein derartiges Unterfangen würde den grundlegend geschichtlich-gesellschaftlichen Charakter des Menschen verneinen und ihn zu einer »fixen Gegenständlichkeit erstarren lassen.«¹ Es ist dieser Vorwurf, den ein gutes Jahrzehnt später Max Horkheimer wieder aufnimmt.

Der Aufsatz *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (1935) fällt in die frühe, materialistische Phase von Horkheimer.² In dieser ging er in enger Anlehnung an die Analysen des jungen Marx noch von einer Einheit von sozialphilosophischer Theorie und politischer Praxis aus. Es war das von Hegel inaugurierte und von Marx materialistisch reformulierte Projekt einer Verwirklichung der Vernunft, dem sich Horkheimer Anfang der 30er Jahre verpflichtet fühlte. Diesem Projekt, so die Kernaussage des Aufsatzes, stünde das Unterfangen von Scheler, eine »einheitliche Idee vom Menschen«³ zu formulieren, indes entgegen.

Horkheimer verortet das Werk von Scheler und seinem Schüler Paul Landsberg in der Tradition der idealistischen Philosophie. Wie diese seien beide bestrebt, »neue absolute Prinzipien aufzustellen, aus denen das Handeln seine Rechtfertigung gewinnen soll.«⁴ Philosophische Anthropologie fungiere als eine »metaphysische Sinngebung« und verkläre die Gegenwart, anstatt durch die Aufklärung gesellschaftlicher Widersprüche zu deren praktischer Überwindung beizutragen. Horkheimer kritisiert nicht nur die Verschleierung der

1 | G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Neuwied 1968, 204.

2 | Zur Entwicklung des Horkheimerschen Denkens vgl. Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1978 und Alfons Söllner, *Geschichte und Herrschaft – Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1945*, Frankfurt a.M. 1979.

3 | Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (6. Aufl.), Bern 1962, 9.

4 | Max Horkheimer, »Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie«, in: ders. *Gesammelte Schriften Band 3*, Frankfurt a.M. 1988, 249-276, hier 252.

gesellschaftlichen Beziehungen, sondern auch den konservativen Grundzug anthropologischen Denkens. Sofern nämlich der Mensch als unveränderlich charakterisiert wird, sei auch die Überzeugung nicht fern, dass es eben seine unveränderlichen Eigenschaften sind, die einer politischen Veränderung entgegenstünden. Für Horkheimer gilt jedoch: »Die gegen notwendige historische Veränderungen seit je erhobene Rede, dass die Natur des Menschen dawider sei, soll endlich verstummen.«⁵ Doch ist mit diesem Hinweis, dass Aussagen über die menschliche Natur unerwünschte politische Implikationen aufweisen können und damit immer auch dem Ideologieverdacht ausgesetzt sind, noch nicht allzu viel gewonnen. Horkheimer muss zudem zeigen, dass deren wissenschaftlicher Anspruch nicht haltbar ist. Entsprechend ist er bestrebt, die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Philosophischen Anthropologie zu zersetzen. Dies geschieht in einer Art Zangenbewegung, zum einem mit dem Nachweis der geschichtlich-gesellschaftlichen Variabilität des Menschen: »Die menschlichen Eigenschaften sind in den Gang der Geschichte verschlungen, und sie selbst ist bis in die Gegenwart keineswegs durch einen einheitlichen Willen geprägt.«⁶ Zwar gäbe es durchaus eine menschliche Natur, doch daraus könne man keine praktischen Imperative gewinnen und der »Versuch, den Menschen als feste oder werdende Einheit zu begreifen, ist eitel.«⁷ Eitel ist das Unterfangen der Philosophischen Anthropologie zum anderen aber auch deshalb, weil es uns als Menschen gar nicht vergönnt ist, uns selbst gleichsam in objektivistischer Manier zu betrachten. Unsere Erkenntnisinteressen sind laut Horkheimer vielmehr ebenfalls Ausdruck der jeweiligen gesellschaftlichen Situation: »Ebensowenig wie das Objekt der Anthropologie stellt auch sie eine selbständige Größe dar. Unser eigenes Bild von der Geschichte ist mit durch die theoretischen und praktischen Interessen der gegenwärtigen Situation strukturiert.«⁸

Nicht nur ist unsere Deutung der menschlichen Eigenschaften und ihrer jeweiligen Relevanz geschichtlich bedingt, sondern dies gilt gleichermaßen für das Programm einer Bestimmung der Natur des Menschen selbst. Der Philosophischen Anthropologie ist mithin bereits aus epistemologischen Gründen versagt, eine letztgültige Bestimmung des Menschen zu formulieren. Dennoch verwirft Horkheimer die anthropologische Fragestellung nicht gänzlich und skizziert das Programm, die »Anthropologie in eine dialektische Theorie der Geschichte einzubeziehen.«⁹ Das bedeutet für ihn, sich der anthropologischen Erkenntnisse zwar zu bedienen, diese aber nicht als Konstanten

5 | Ebd., 275.

6 | Ebd.

7 | Ebd.

8 | Ebd.

9 | Ebd., 258.

der menschlichen Natur überhaupt, sondern lediglich als jene »historisch bestimmte[r] Menschen und Menschengruppen« zu begreifen.¹⁰

2. EIN EINFLUSSREICHER LEXIKONAUFSATZ

In einem Lexikonaufsatz aus dem Jahr 1958 knüpft Habermas an Horkheimers Anthropologiekritik an. Folgt man Otfried Höffe, ist es zu einem guten Teil diesem Lexikonaufsatz zur Philosophischen Anthropologie zuzuschreiben, dass es bis in die 1990er Jahre zu einer Hegemonie »nachanthropologischen Denkens« in den Humanwissenschaften gekommen ist.¹¹ Vergleicht man diesen Beitrag mit Horkheimers *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, so entdeckt man viele inhaltliche wie methodische Überschneidungen. Auch für Habermas lässt sich das Wesen des Menschen nicht feststellen, da der Mensch in die Geschichte verwoben ist. Es sei schlichtweg eine »Tatsache, daß der Mensch Geschichte hat und geschichtlich erst wird, was er ist. Eine beunruhigende Tatsache für eine Anthropologie, die es mit der »Natur« des Menschen, mit dem, was allen Menschen jederzeit gemeinsam ist, zu tun hat.«¹² Ein Wesen des Menschen lässt sich daher nicht auffinden, höchstens kann mit Herder und Nietzsche festgestellt werden, dass es zu seinem Wesen gehört, dieses immer wieder aufs Neue zu kreieren. Doch es ist – wie schon bei Horkheimer – nicht allein das Insistieren auf dem geschichtlich-gesellschaftlichen Charakter des Menschen, womit sich Habermas gegen die Programmatik einer philosophischen Anthropologie wendet. Daneben findet sich auch bei ihm der Verweis auf die Perspektivität des jeweiligen anthropologischen Blicks: »Wer Anthropologie treibt, kann nicht für sich die Position der Engel, des »Bewußtseins überhaupt« beanspruchen, die er allen anderen abspricht, auch er lebt in einer konkreten Gesellschaft.«¹³ Geschichtlich ist also nicht nur der Gegenstand, sondern ebenso die Methode einer jedweden Anthropologie. Es sind immer auch gesellschaftlich bestimmte Erkenntnisinteressen, die den Blick auf den Menschen in eine spezifische Richtung lenken. Entsprechend gelte es, eine soziologische Aufklärung der Anthropologie zu liefern. Oder, in den Worten von Habermas: Die philosophische Anthropologie »wird nur

10 | Ebd., 260.

11 | Otfried Höffe, »Wiederbelebung im Seiteneinstieg«, in: ders. (Hg.), *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*. Stuttgart 1992, 5-13, hier 7.

12 | Jürgen Habermas, »Philosophische Anthropologie. Ein Lexikonartikel« in: ders., *Kultur und Kritik*, Frankfurt a.M. 1973 [1958], 89-111, hier 107.

13 | Ebd., 110.

in dem Maße kritisch, wie sie sich im Wechselgespräch mit einer Theorie der Gesellschaft begreift.«¹⁴

Trotz dieser großen Übereinstimmung in der grundlegenden Kritik anthropologischen Denkens besitzt der Lexikonartikel von Habermas im Vergleich mit dem Aufsatz von Horkheimer eine andere Qualität. Waren nämlich die Einwände des Gründungsvaters der Kritischen Theorie nahezu ausschließlich gegen Scheler gerichtet, so bietet der Beitrag von Habermas der Form entsprechend auch einen einführenden Überblick in Geschichte und wesentliche Konzeptionen anthropologischen Denkens. Das ist insofern bemerkenswert, als Habermas damit nicht nur das Material für die Skizzierung der Entwicklung der philosophischen Anthropologie entfalten kann, sondern darüber hinaus auch erhebliche Unterschiede in den jeweiligen Anthropologien zu bestimmen vermag.

Dabei sind es vor allem zwei Ansätze der Philosophischen Anthropologie, die Habermas gegenüberstellt. Auf der einen Seite befindet sich mit Erich Rothacker einer seiner akademischen Lehrer. Auf der anderen Seite des Spektrums befindet sich mit Arnold Gehlen, der nicht nur wie Rothacker ein intellektueller Mitläufer des Nationalsozialismus gewesen ist, sondern auch einer der einflussreichsten konservativen Intellektuellen Nachkriegsdeutschlands. Rothacker hat in Auseinandersetzung mit Scheler und Plessner eine »Kultur-anthropologie« entwickelt, der zufolge der Mensch nur in spezifischen Kulturen oder dem, was er »Lebensstil« nennt, existieren kann. Das heißt, auch wenn der Mensch an sich durch »Weltoffenheit« gekennzeichnet ist, flieht er aus dieser doch in seine jeweilige Umwelt.¹⁵ »An Stelle der ›angeborenen Lebensweise‹ tierischer Arten treten die geschichtlich erworbenen ›Lebensstile‹ menschlicher Gesellschaften.«¹⁶ Habermas radikalisiert diese Einsicht der Kulturalität des Menschen zu der These, dass es zwar Gesellschaften und Kulturen gäbe, aber nicht ›den‹ Menschen, unabhängig von seiner jeweiligen Einbettung. Das führt zum einen zur Ethnologie, die den Menschen in seiner Verschiedenheit zeigt. Zum anderen verweist es laut Habermas auf die Notwendigkeit einer Theorie der Gesellschaft als kritische Ergänzung zur philosophischen Anthropologie.

Dass ein derartiges Unterfangen für Habermas dringend geboten ist, demonstriert er in Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie Gehlens. Bereits in seinem Hauptwerk *Der Mensch* (1940) hatte sich Gehlen nicht gescheut, ganz konkrete institutionelle Forderungen aus seiner natur-

14 | Ebd.

15 | Zu Rothackers Beitrag zur philosophischen Anthropologie vgl. Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg/München 2008, 134-152 u. 254-259.

16 | Habermas, *Philosophische Anthropologie*, a.a.O., 106.

wissenschaftlichen Fundierung der Instinktentbundenheit und der daraus resultierenden Mängelnatur des Menschen abzuleiten. Dieses Programm hat er dann in *Urmensch und Spätkultur* (1956) weiter verfolgt und dort eine anthropologisch hergeleitete Ethik entworfen. Problematisch an der Vorgehensweise ist jedoch laut Habermas, dass Gehlen seine Erkenntnisse aus dem Studium primitiver Kulturen gewinne und dies dann in unzulässiger Weise verallgemeinere. »Unversehens wird das, was für primitive Kulturen sehr wohl gelten mag, der menschlichen Natur schlechthin zugerechnet, so entsteht der Anschein, als sei der Mensch auf Natur angewiesen, ein für allemal.«¹⁷ Das, was vielleicht noch mit Blick auf archaische Sozialverbände gelten mag, lasse sich aber nicht auf moderne Gesellschaften übertragen. Gerade indem Gehlen aber diesen geschichtlichen Charakter seiner Annahmen zu eskamotieren versuche, werden die dort gewonnenen praktischen Forderungen – »die Zucht und Härte archaischer Institutionen« – zu etwas scheinbar »Natürlichem« und damit moralisch Gefordertem. Die anthropologische Methode stelle sich somit nicht nur der Form nach, sondern auch hinsichtlich ihrer inhaltlichen Implikationen als konservativ-restauratives Unterfangen dar. Die Gefahr derartiger Begründungsfiguren besteht für Habermas in der Verdeckung politischer Absichten. Und spätestens bei Gehlen führe die Philosophische Anthropologie zu einer »Dogmatik mit politischen Konsequenzen, die um so gefährlicher ist, wo sie mit dem Anspruch wertfreier Wissenschaft auftritt.«¹⁸

Habermas zeigt sich also in diesem Lexikonartikel überaus skeptisch gegenüber einer philosophischen Anthropologie, die sowohl versucht, ein Wesen des Menschen festzustellen, als sich darüber hinaus auch zutraut, aus Erkenntnissen über dessen vermeintliches Wesen, normative Konsequenzen zu ziehen. Dem stellt er im Anschluss an Rothacker und in Übereinstimmung mit Horkheimer das Programm einer vergleichenden Ethnologie sowie einer kritischen Theorie der Gesellschaft gegenüber. Ist es Aufgabe der Ersteren, den Menschen über seine kulturelle Verschiedenheit aufzuklären, so soll Letztere dazu dienen, der »Anthropologie grundsätzlich ihren Begriff vo[m] Menschen«¹⁹ zu erläutern.

Vor dem Hintergrund dieser fundamentalen Kritik anthropologischer Fundierungsversuche mag es erstaunen, dass Habermas nur wenige Jahre später einen eigenständigen Versuch der Normfundierung unter Rückgriff auf menschliche Universalien unternommen hat. Er nimmt dabei einen Fa-

17 | Ebd., 108.

18 | Habermas, *Philosophische Anthropologie*, a.a.O., 108; zu Habermas' Kritik an Gehlen vgl. auch Richard Saage, »Anthropologischer Revisionismus?«, in: *Zeitschrift für Politik* 60 (2013), 123-143.

19 | Habermas, *Philosophische Anthropologie*, a.a.O., 110.

den wieder auf, der bei Horkheimer zwar schon angedacht, aber noch nicht so recht greifbar gewesen ist: das Programm einer Erkenntnisanthropologie.²⁰

3. DIE GESCHEITERTE ERKENNTNISANTHROPOLOGIE

Habermas' Ausführungen zu drei anthropologisch verankerten Erkenntnisinteressen in seiner Frankfurter Antrittsvorlesung über *Erkenntnis und Interesse* aus dem Jahr 1965 und deren Fortführung im gleichnamigen Buch können auf eine ganze Reihe von Vorarbeiten zurückgreifen. Neben der bereits erwähnten Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie Gehlens sind hier seine Stellungnahmen zum Positivismusstreit und seine Rekonstruktion des Marx'schen Konzepts der Gattungsgeschichte zu nennen. In all diesen Arbeiten hat er sich der Idee anthropologisch verwurzelter Handlungsweisen und der mit diesen verbundenen Erkenntnisinteressen angenähert.²¹

Ausgangspunkt seiner Frankfurter Antrittsvorlesung ist das begrifflich-konzeptionelle Problem des Nachweises eines Interesses an Mündigkeit. Der entscheidende Schachzug dieses programmatischen Vortrages liegt – und daran lässt sich der anthropologische Gehalt der Ausführungen von Habermas fest machen – in der Annahme, dass grundlegende Handlungsweisen und das mit diesen korrespondierende Erkenntnisinteresse in einem kulturübergreifenden Sinne existieren. Entsprechend heißt es bei Habermas: »Die Leistungen des transzendentalen Subjekts haben ihre Basis in der Naturgeschichte der Menschengattung.«²² Habermas versucht nun zu zeigen, dass sich genau drei dieser anthropologisch verankerten Erkenntnisinteressen nachweisen lassen. Neben den gattungsgeschichtlichen Prinzipien der Arbeit und der Interaktion einerseits und den mit diesen korrespondierenden empirisch-analytischen sowie hermeneutischen Wissenschaften andererseits nennt er das Interesse an Kritik und die damit verbundenen kritischen Wissenschaften: »Für drei Kategorien von Forschungsprozessen lässt sich ein spezifischer Zusammenhang

20 | Vgl. hierzu den kurzen Überblick bei Axel Honneth, »Halbierte Rationalität. Erkenntnisanthropologische Motive der Frankfurter Schule« in: J. Fischer u. H. Joas (Hg.), Kunst, Macht und Institutionen. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kulturosoziologie der Moderne. Frankfurt a.M. u. New York 2003, 58-74.

21 | Vgl. hierzu Axel Honneth, Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt a.M. 1986 und Thomas McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse, Frankfurt a.M. 1989.

22 | Jürgen Habermas, »Erkenntnis und Interesse« (Frankfurter Antrittsvorlesung), in: ders., Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, Frankfurt a.M. 1968, 146-168, hier 161, Herv.i.O.

von logisch-methodischen Regeln und erkenntnisleitenden Interessen nachweisen [...]. In den Ansatz der empirisch-analytischen Wissenschaften geht ein *technisches*, in den Ansatz der historisch-hermeneutischen Wissenschaften ein *praktisches* und in den Ansatz kritisch orientierter Wissenschaften jenes *emanzipatorische* Erkenntnisinteresse ein.«²³

Mit anderen Worten: Es gibt unter gattungsgeschichtlichen Gesichtspunkten nicht nur die Notwendigkeit des instrumentellen Handelns und der symbolischen Interaktion, sondern darüber hinaus auch das Interesse an Mündigkeit. Mit dieser These hat sich Habermas freilich erhebliche Beweislasten aufgeladen, und dies in doppelter Hinsicht. So muss er diejenigen Wissenschaften benennen, denen eine kritische Funktion essentiell zukommt, diese also nicht nur beiläufig erfüllen. Als paradigmatisches Vorbild für eine derartige *kritische Wissenschaft* sieht Habermas die Psychoanalyse an, deren Vorgehensweise er in *Erkenntnis und Interesse* auf die Pathologien komplexer Gesellschaften zu übertragen versucht. Mag man sich mit dieser Zuordnung vielleicht noch anfreunden können, so wird die zweite Frage, wie denn dieses Interesse an Mündigkeit nun anthropologisch hergeleitet werden könne, letztlich nicht beantwortet.²⁴ Insbesondere bleibt Habermas den Nachweis schuldig, dass das Interesse an Emanzipation den gleichen fundamentalen Stellenwert besitzt wie instrumentelles und kommunikatives Handeln. Dass der Mensch seine natürliche Umwelt mittels Arbeit bewältigen muss und er auf die Koordinierung seines Sozialgefüges mittels Sprache angewiesen ist, ist schwerlich zu bestreiten. Inwieweit er aber darüber hinaus *von Natur aus* auf Mündigkeit oder gar Herrschaftsfreiheit angelegt ist, kann Habermas nicht demonstrieren.²⁵

Zunächst ist es überhaupt bemerkenswert, dass Habermas glaubt, auf so etwas wie anthropologische Konstanten zurückgreifen zu müssen. Hier scheint er hinter die eigene Einsicht zurückzufallen, dass derartige Aussagen immer auch ein Spiegel der jeweiligen geschichtlich-kulturellen Epoche des Wissenschaftlers sind und insofern gerade keine universelle Fundierung zu liefern vermögen.²⁶ Zugespitzt gesagt, formuliert Habermas lediglich das Spiegelbild der konservativ-restaurativen Konzeption Gehlens, gewissermaßen eine Anthropologie von *links*, die sich aber auf der methodischen Ebene vor

23 | Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurter Antrittsvorlesung), a.a.O., 155, Herv.i.O.

24 | So auch Axel Honneth, *Halbierte Rationalität*, a.a.O., 73.

25 | Vgl. zu diesem Einwand auch Thomas McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, a.a.O., 111.

26 | Vgl. hierzu auch die Kritik von Wolf Lepenies, »Anthropologie und Gesellschaftskritik. Zur Kontroverse Gehlen – Habermas« in: ders./Nolte, Helmut, *Kritik der Anthropologie*. München 1971, 77-102.

die gleichen Probleme gestellt sieht. In einem Rückblick auf *Erkenntnis und Interesse* schreibt er dann auch selbst: »Ich war damals auf den starken Institutionalismus, überhaupt auf die Sozialpsychologie von Arnold Gehlen negativ fixiert; auch deshalb habe ich mich zu einer abstrakt entgegengesetzten Theoriestrategie verleiten lassen.«²⁷ Sodann verbleibt die Annahme einer Gattungsgeschichte in den Bahnen der Bewusstseinsphilosophie. Insbesondere die Annahme eines Kollektivsubjektes der Geschichte lässt sich nicht halten.²⁸ Mit dem Verzicht auf die Analogisierung von Individuum und Gesellschaft fällt auch die Übertragung des Freudschen Neurosenmodells auf die Analyse von Gesellschaftspathologien als paradigmatisches Modell einer kritischen Wissenschaft.²⁹ Wenn dies aber der Fall ist, bleibt die Frage weiterhin offen, wie die Verzerrungen gesellschaftlicher Interaktionsmuster analysiert werden können.

Im Nachwort zu *Erkenntnis und Interesse* meldet Habermas erneut grundsätzliche Bedenken gegen eine anthropologische Fundierung der kritischen Theorie an: »Anthropologien stehen allemal vor der Schwierigkeit, daß empirische Verallgemeinerungen von Verhaltensmerkmalen zu schwach, ontologische Aussagen über das Wesen des Menschen zu stark sind.«³⁰ Allerdings kommt es an dieser Stelle noch zu keiner Kritik des Programms eines geschichtlichen Nachweises universaler Strukturen; im Gegenteil, dieses wird geradezu als eine Art Königsweg beschrieben, der den Fallstricken einer metaphysischen Ontologie einerseits und eines kontingenten Empirismus andererseits entgeht. Und zwar soll dies weiterhin durch eine »Theorie der Gattungsgeschichte oder der sozialen Evolution«³¹ geschehen. Das Programm einer gattungsgeschichtlichen Grundlegung hat Habermas jedoch in den folgenden Jahren aufgegeben, in das Zentrum rückt die Ausbuchstabierung einer Universalpragmatik, welche wiederum den Rahmen für die Entwicklung einer Theorie der sozialen Evolution zur Verfügung stellt. Es hat eine Art Renovie-

27 | Jürgen Habermas, »Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse«, in: Stefan Müller-Dohm (Hg.), *Das Interesse der Vernunft*, Frankfurt a.M. 2000, 12-20, hier 14.

28 | Auch dies hat Habermas rückblickend eingeräumt; vgl. hierzu die Stellungnahme von Jürgen Habermas zu Erkenntnis und Interesse, in: *Nach dreißig Jahren*, a.a.O., 13f. Eine frühe Formulierung dieses Einwandes findet sich bei Michael Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin 1969, 24.

29 | Sie wird jedoch von Habermas in seiner *Rekonstruktion des historischen Materialismus* in modifizierter Form beibehalten; vgl. Dirk Jörke, »Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas« in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 92 (2006), 304-321.

30 | Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, a.a.O., 373.

31 | Ebd.

rung des Theoriedesigns stattgefunden, an dessen vorläufigem Ende die *Theorie des kommunikativen Handelns* steht. Im Verlauf dieses Prozesses kommt es zwar zu einer Abschwächung anthropologischer Motive, jedoch nicht zu einem völligen Verzicht auf diese.

4. EINE IMPLIZITE ANTHROPOLOGIE

Seit Anfang der 70er Jahre rückt im Anschluss an den *linguistic turn* der Philosophie die Beschäftigung mit der menschlichen Sprachverwendung in das Zentrum von Habermas' Schaffen. Seine Grundintention ist dabei, jenen linguistischen Analysen, die die universalistischen Strukturen der menschlichen Grammatik herausgestellt haben, um den Bereich der konkreten Sprechhandlungen zu erweitern. Diesen Überlegungen zur Universalpragmatik kommt nun neben dem quasitranszendentalen insofern zumindest auch ein quasi-anthropologischer Status zu, als damit ja eine ausschließlich dem Menschen innewohnende Kompetenz aufgezeigt werden soll. Zwar finden wir auch bei anderen Primaten symbolisch vermittelte Interaktionen, doch die Erhebung von spezifischen Geltungsansprüchen und deren etwaige Problematisierung in einem Diskurs stellt gewiss eine rein menschliche Errungenschaft dar. Anthropologisch ist die Universalpragmatik aber auch aus einem zweiten Grund, und zwar ist es der im Titel erhobene Universalitätsanspruch. Die kommunikativen Kompetenzen sollen nämlich allen (erwachsenen) Menschen zukommen, sie besitzen somit einen kulturübergreifenden Status. »Es wird ferner angenommen, daß die kommunikative Kompetenz einen ebenso universalen Kern hat wie die linguistische.«³²

Als eine zweite anthropologische, und zwar sozialanthropologische Säule des Habermasschen Theoriegebäudes zur Zeit der Ausbuchstabierung der Universalpragmatik können seine Ausführungen zur Theorie der Ich-Entwicklung angesehen werden.³³ In den entsprechenden Arbeiten stützt er sich auf entwicklungspsychologische Überlegungen von Piaget und Kohlberg, wobei er sich insbesondere die Unterscheidung von sechs Stufen der Entwicklung kognitiver (Piaget) sowie moralischer Kompetenzen (Kohlberg) zu eigen macht. Damit stützen sich Universalpragmatik und Theorie der Ich-Entwicklung wechselseitig, beide kulminieren in dem Nachweis der höherstufigen Ra-

32 | Jürgen Habermas, »Was heißt Universalpragmatik?«, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1984, 353-440, hier 387, Herv.i.O.

33 | Vgl. Jürgen Habermas, »Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz«, in: ders., Kultur und Kritik, 1973, 195-231 und ders. »Moralentwicklung und Ich-Identität«, in: ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a.M. 1976, 9-47.

tionalität kommunikativen Handelns. Und wie schon bei der Ausübung von Sprechhandlungen geht Habermas auch bei der Ontogenese von kulturinvarianten Strukturen aus: »Der Begriff der Ich-Identität hat offensichtlich nicht nur einen deskriptiven Sinn. Er beschreibt eine symbolische Organisation des Ich, die [...] universale Vorbildlichkeit beansprucht, weil sie in den Strukturen von *Bildungsprozessen überhaupt* angelegt ist und optimale Lösungen für *kulturinvariant wiederkehrende* Handlungsprobleme ermöglicht.«³⁴ Derartige universelle Strukturen werden schließlich auch mit der dritten Säule des Theoriegebäudes, der Theorie der sozialen Evolution, verknüpft. Diese soll der *Rekonstruktion des Historischen Materialismus* dienen und ersetzt das Modell einer erkenntnisanthropologisch fundierten Gattungsgeschichte, das Habermas noch in den 60er Jahren verfolgt hat.

Soziale Evolution als solche ist für Habermas zunächst einmal ein anthropologisches Faktum, das heißt, erst mit dem Menschen eröffnet sich ein Spielraum für die Entwicklung von Gesellschaftsformationen. Damit gelangt zugleich auch der natürliche Evolutionsmechanismus zum Stillstand. »An der Schwelle zum homo sapiens«, so schreibt Habermas in dem Titelaufsatz *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, »weicht diese organisch-kulturelle Mischform einer ausschließlich *sozialen Evolution*.«³⁵ Grund hierfür ist die Notwendigkeit, den sozialen Zusammenhalt mittels symbolischer Interaktionsformen immer wieder aufs Neue zu reproduzieren, da der Rückgriff auf natürliche Statusunterschiede nicht länger gegeben sei. Und dies ist für Habermas dann der Grund, weswegen ein alleiniger Rückgriff auf das Konzept der Arbeit, wie dies bei Marx der Fall ist, für die Theoretisierung der Menschheitsentwicklung nicht hinreichend ist:

»Das Marxsche Konzept der gesellschaftlichen Arbeit eignet sich zur Abgrenzung der Lebensweise der Hominiden gegenüber der der Primaten; aber es trifft nicht die spezifisch menschliche Reproduktion des Lebens. Denn nicht die Hominiden, sondern erst die Menschen sprengen jene gesellschaftliche Struktur, die in der Wirbeltierreihe entstanden ist: die eindimensionale Rangordnung, in der transitiv jedem Tier ein und nur ein Status zugeordnet wird.«³⁶

Die Theorien der Universalpragmatik, der Ich-Entwicklung und der sozialen Evolution bilden ein magisches Dreieck der Fundierung einer kritischen Gesellschaftstheorie, wie Habermas sie dann mit der *Theorie des kommunikativen*

34 | Jürgen Habermas, *Moralentwicklung und Ich-Identität*, a.a.O., 64, Herv. D.J.

35 | Jürgen Habermas, »Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus«, in: ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1976, 144-199, hier 147, Herv.i.O.

36 | Ebd., 149.

Handelns in zusammenhängender und leicht modifizierter Form vorgelegt hat.³⁷ Aussagen über *den* Menschen finden wir dabei auf allen drei Ebenen, wenn es sich dabei auch nur um eine Anthropologie in einem schwachen Sinne handelt. Denn von einer starken, biologisch fundierten Anthropologie, etwa im Sinne der von Herbert Marcuse im Anschluss an Freud entwickelten Triebtheorie, grenzt er sich zu dieser Zeit ab, denn diese würde laut Habermas auf eine »naturalistische Begründung der Vernunft«³⁸ hinauslaufen. Auch der menschliche Körper findet in dieser Phase keine Berücksichtigung und »die Untersuchung von Grundstrukturen der Intersubjektivität wird auf eine Analyse von Sprachregeln hin vereinseitigt.«³⁹

Zeigt sich Habermas somit bemüht, auf naturalistische Annahmen zu verzichten, so ist der Rückgriff auf die menschliche Sprachkompetenz und die Strukturen der als universal unterstellten Moralentwicklung als Ergebnisse einer transzendentalen Analyse des Menschseins überhaupt seinerseits nicht unproblematisch. Denn auch mit diesen schwachen sozialanthropologischen Annahmen steht er in der Tradition einer philosophischen Anthropologie, die durch den Rückgriff auf die vermeintliche Natur des Menschen zu allgemeingültigen normativen Prinzipien zu gelangen trachtet. Das ist nirgends so deutlich geworden wie bei der Diskussion um die angeblich kulturübergreifenden Forschungen Kohlbergs. Vor allem der Verdacht, dass es sich bei der postkonventionellen Stufe der Moralentwicklung lediglich um eine spezifisch europäische und noch dazu männliche Errungenschaft handeln könnte, ist nicht von der Hand zu weisen.⁴⁰ Hinzu kommt, dass selbst in westlichen Gesellschaften

37 | Hinzutreten sind dabei insbesondere das Konzept der Lebenswelt sowie die weitere Integration systemtheoretischer Grundannahmen. Diese Ergänzungen sind m.E. vornehmlich unter gesellschaftstheoretischem Blickwinkel, nicht jedoch für das Programm einer Fundierung der kritischen Theorie, bedeutsam. Eine signifikante Verschiebung des Habermasschen Theoriedesigns ergibt sich dagegen Mitte der 80er Jahre infolge einer Kantianischen Wende. Diese ist Gegenstand des folgenden Abschnitts.

38 | Jürgen Habermas, »Gespräch mit Herbert Marcuse«, in: ders., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a.M. 1981, 265-319, hier 287.

39 | Axel Honneth, Kritik der Macht, a.a.O., 310. Vgl. zu dieser Vernachlässigung des Körpers in der Habermasschen Universalpragmatik auch Ulf Matthiesen, Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns, München 1983 und Helmut Nolte, »Kommunikative Kompetenz und Leibapriori. Zur philosophischen Anthropologie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel«, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 70 (1984), 518-539.

40 | Zu dieser Kritik vgl. Carol Gilligan, Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, Frankfurt a.M. 1984; zur Diskussion vgl. Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik, Frankfurt a.M. 1993.

nur ein Bruchteil der Bevölkerung die Moralstufe sechs erreicht, deren empirische Verankerung also alles andere als gegeben ist.⁴¹

In den folgenden Jahren sind diese anthropologischen Annahmen mehr und mehr verblasst, ohne freilich gänzlich zu verschwinden.⁴² Anfang des neuen Jahrhunderts ist es dann zu einer bemerkenswerten Wiederaufnahme anthropologischer Motive gekommen.

5. HABERMAS' WIEDERENTDECKUNG DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE

Habermas' Beitrag über *Die Zukunft der menschlichen Natur* ist der Versuch einer Antwort auf die durch die Entwicklungen im Bereich der humanen Gentechnologie aufgeworfene Frage nach den Grenzen der Manipulierbarkeit der menschlichen Natur. Doch die Möglichkeit einer gentechnologischen Einwirkung auf den menschlichen Phänotyp sprengt ihm zufolge nicht nur die Grenzen der konventionellen Vorstellungen über die menschliche Natur, sie verweist auch auf bisher unthematisierte Voraussetzungen deontologischer Moralkonzeptionen. Es ist insbesondere dieses Eingeständnis von Habermas, welches den Text so bemerkenswert erscheinen lässt. Aufschlussreich ist vor allem die Antwort, die er auf diese neuartige Herausforderung zu geben versucht, nämlich das Konzept einer anthropologisch fundierten *Gattungsethik*, die einer – deontologisch verstandenen – Moral erst ihren weltlichen Halt gibt. So heißt es am Ende: »An dieser Stelle kommt das lang vorbereitete Argument zum Zug, dass die gentechnische Entwicklung im Hinblick auf die menschliche Natur anthropologisch tief sitzende kategoriale Unterscheidungen zwischen Subjektivem und Objektivem, Gewachsenem und Gemachtem unscharf werden lässt. Deshalb steht mit der Instrumentalisierung des vorpersonalen Lebens ein gattungsethisches Selbstverständnis auf dem Spiel, das darüber entscheidet, ob wir uns auch weiterhin als moralisch urteilende und handelnde Wesen verstehen können. Wo uns zwingende moralische Gründe fehlen, müssen wir uns an den gattungsethischen Wegweiser halten.«⁴³

Es sind vor allem zwei anthropologisch gehaltvolle Annahmen, die den Text durchziehen. Die erste drückt sich in der Rede von der *Gattungsethik* aus, welche »intuitive Selbstbeschreibungen, unter denen wir uns *als Menschen* identifizieren und von anderen Lebewesen unterscheiden« enthält.⁴⁴ Ein Bild vom Menschen also, das kulturübergreifende Geltung besitzt. In diesem »von

41 | Vgl. Thomas McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse, a.a.O., 557.

42 | Vgl. Dirk Jörke, Anthropologische Motive, a.a.O.

43 | Jürgen Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur, Frankfurt a.M. 2001, 121.

44 | Ebd., 72, Herv.i.O.

allen moralischen Personen geteilten ethischen Selbstverständnis der Gattung«⁴⁵ findet Habermas zufolge eine deontologische Moral ihren Halt. Damit ist jedoch erst der Rahmen formuliert. Zwar wissen wir bereits, dass es etwas gibt, was alle Menschen teilen und vor dessen Hintergrund die Manipulation des humanen Genoms als *obszön* erscheint, doch dessen Inhalt ist an dieser Stelle der Argumentation noch offen. Erwartet man nun, dass es die Sprachfähigkeit des Menschen ist, die diesen Rahmen füllen soll, so wird man indes enttäuscht. Dieser für Habermas zunächst einmal nahe liegende Weg stellt nämlich insofern eine Sackgasse dar, als es nicht primär die kommunikative Kompetenz ist, die durch die neuen Technologien bedroht ist. Wäre dies der Fall, dann könnte man sich mit den begrifflichen Mitteln der Sprachphilosophie begnügen und der deontologische Pfad der Tugend bräuchte nicht verlassen zu werden. Ihm zufolge wird jedoch eine grundlegendere Dimension des Menschseins in Frage gestellt, und zwar ist es das Verhältnis des Menschen zu seinem Leib als die fundamentale Bedingung des Selbstseinkönnens, die durch die positive Eugenik negiert wird: »Und damit sich die Person mit ihrem Leib eins fühlen kann, scheint er als naturwüchsig erfahren werden zu müssen – als die Fortsetzung des organischen, sich selbst regenerierenden Lebens, aus dem heraus die Person geboren worden ist.«⁴⁶

Um zu zeigen, dass der Mensch sich selbst als »naturwüchsig erfahren« muss, greift Habermas auf Helmuth Plessner zurück und stellt sich in die Tradition der Philosophischen Anthropologie. Plessner unterscheidet zwischen Leibsein und Körperhaben; das ist die zentrale Differenz, innerhalb derer sich die exzentrische Daseinsweise des Menschen vollzieht. Wir erfahren den Leib in präreflexiver Weise gleichsam unmittelbar. Gleichzeitig können wir uns zu ihm als Körper verhalten, etwa wenn wir einem Schmerz nachgehen oder uns einer Schönheitsoperation unterziehen. »Ihren Körper ›hat‹ oder ›besitzt‹ eine Person nur, indem sie diesen Körper als Leib – im Vollzug ihres Lebens ›ist‹«, wobei der »Erfahrungsmodus des Leibseins« gegenüber dem des Körperhabens primär ist.⁴⁷ Genau dieses Verhältnis wird jedoch durch die Biotechnologien in Frage gestellt, die Person erfährt sich als »gemacht«, als ein manipulierbares Ding, die Relation von Leib und Körper wird Habermas zufolge gleichsam auf den Kopf gestellt, die prekäre Balance zwischen diesen beiden Aspekten und mithin der Prozess der Identitätsbildung als Ganzes zerstört.

Allerdings deutet Habermas den Zusammenhang zwischen der Integrität des Leibes und gelingender Identitätsbildung einerseits und deren Bedeutung für Reziprozitätsbeziehungen andererseits lediglich an, und auch das Verhältnis zwischen der physisch bestimmten Gattungsethik und der sprachphilo-

45 | Ebd., 74.

46 | Ebd., 101.

47 | Ebd., 89.

sophisch hergeleiteten Diskursethik bleibt merkwürdig in der Schwebe. Hier scheint er dann doch vor den Konsequenzen einer anthropologischen Fundierung der Moral zurückzuschrecken.⁴⁸

48 | Vgl. hierzu auch Kai Haucke, »Das Unverfügbare und die Unantastbarkeit der Würde. Habermas, die Bioethik und Plessners philosophische Anthropologie«, in: Philosophische Rundschau 49 (2002) Heft 2, 165-177. Diese Ambivalenz wird auch in jüngeren Veröffentlichungen zum naturalistischen Reduktionismus nicht gelöst. Insbesondere die Rede von einem »weichen Naturalismus« bleibt hier unbefriedigend. Vgl. Jürgen Habermas, »Freiheit und Determinismus«, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52 (2004), 871-890 und ders., »Ich bin ja selbst ein Stück Natur: Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft«, in: Axel Honneth (Hg.), Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003, Frankfurt a.M. 2005, 13-40. Eine Wiederaufnahme der Frage nach den anthropologischen Quellen der Normativität liefert Habermas in »Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus«, in: ders., Nachmetaphysisches Denken II, Berlin 2012, 77-95. Im Vergleich zu »Die Zukunft der menschlichen Natur« ist die Verschiebung von »gattungsethisch« zu »gattungsgeschichtlich« bemerkenswert. Die Voraussetzungen der Moralität werden von ihm nicht länger im Anschluss an Plessners Anthropologie aufgezeigt, sondern in kultischen Praktiken verortet.