

## ERSTE ARBEITSEINHEIT

### VON SCHELER ZU BLUMENBERG: DER PROBLEMATISCHE STATUS DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE

„Darumbe sind Gedanken frî  
Dazu din werlt unmüezec sî.“  
(Meister Eckhart)

„Pour être un vrai philosophe, il ne faut que connaître qu'on ne l'est pas; il ne faut que vouloir savoir ce qu'on est, et qu'être étonné qu'on ne le sait pas.“ („Um ein wahrer Philosoph zu sein, muss man nur erkennen, dass man es nicht ist; Man muss nur wissen wollen, was man ist, und sich darüber erstaunen, dass man es nicht weiß.“)  
(Fénelon, *Lettres sur la métaphysique et la religion*, VI, *Oeuvres* I, éd. Martin, S.161)

#### *Einleitende Bemerkungen*

Trotz TGV und Intercity ist es ein weiter Weg von Paris, am Ufer der Seine, nach Erfurt, am Ufer der Gera.

Im vorletzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts hat ein berühmter Thüringer denselben Weg zu Fuß – per „Bundschuh“ in umgekehrter Richtung von Erfurt nach Paris über Köln zurückgelegt: der hier in Erfurt ausgebildete Dominikaner Meister Eckhart.

In einer seiner Predigten weist Meister Eckhart darauf hin, dass ein einziger „Lebemeister“ besser als tausend „Lesemeister“ und Kommentatoren der Schrift, die in Paris oder sonstigen Hochschulen dozieren, ist. Der „Lebemeister“ ist sich der niemals bewältigten Aufgabe bewusst, „in Gott“ („ê got“) zu leben und zu lehren. (Pfeiffer 599, 19-25).

Meister Eckhart hilft mir so, eine ironische Distanz zum präventösen Titel des „Meisterkurses“ zu gewinnen, den ich nur unter höchsten Vorbehalten übernehmen kann. Im Bereich der Philosophie ist, wie Sokrates uns lehrt, ein „Meister“, der sich selbst als „Meister“ bezeichnet, ein Sophist, ebenso wie im Bereich der Theologie, wie wir aus dem Neuen Testament wissen, ein Theologe, der den Titel eines „Meisters“ beansprucht, ein Pharisäer ist.

Zugleich erlaubt Meister Eckhart mir, das was er im mittelalterlichen Schullatein eine „*Quaestio Parisiensis*“ nennt, zur Diskussion zu stellen. Es ist eine Frage, die ich in meinem im kommenden September unter dem Titel: *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme (Wer sind wir? Phänomenologische Zugänge zum Menschen)* erscheinenden Buch, das auf in Boston, Louvain-la-Neuve, Tokyo und

Kyoto gehaltene Gastvorlesungen zurückgeht, im Detail exponiert habe. Die im Rahmen dieses „Meisterkurses“ zu verteidigende *Quaestio disputata* betrifft die Möglichkeiten und Grenzen einer „phänomenologischen Anthropologie“ im Sinne von Hans Blumenbergs *Beschreibung des Menschen*.

Diese *Quaestio Erfurtiensis* verdient den Namen einer *quaestio Parisiensis* aus zwei Gründen: Erstens weil sie im Blick auf die Entwicklungen der neueren französischen Phänomenologie, für die stellvertretend die Namen Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Michel Henry und, eine Generation später, Jean-Luc Marion, Didier Franck, Jean-Louis Chrétien, Jean-Yves Lacoste und Claude Romano erwähnt werden müssen, konzipiert ist; Zweitens, weil ich diese Frage hier ausdrücklich und nahezu ausschließlich in Bezug auf Paul Ricoeurs philosophische Anthropologie entfalten werde.

Es ist das Forschungsinstitut für Philosophie in Hannover, das uns dazu einlädt, eine einwöchige Forschungseinheit, bzw. Forschungsgemeinschaft zu bilden.

Erste wesentliche Einblicke über das Wesen des philosophischen Forschens verdanken wir Aristoteles und seinen Untersuchungen über eine erst noch zu konstituierende (*epistémé zêtoumenê*) philosophischen Grundwissenschaft, die sein zehnter Nachfolger und erster Herausgeber Andronikos von Rhodos unter dem geschichtsträchtigen Titel: *Meta ta Physika* edierte. Das liebende Streben nach Weisheit wird dadurch zur „Forschung“, dass es ihm in erster Linie um die „Aufdeckung der Wahrheit“ (*peri tês alêtheias*) geht.

Ein solches „Forschen“ setzt eine bestimmte Geisteshaltung voraus, die man als „leidenschaftliche Sachlichkeit“ bestimmen könnte.

Ohne ein Minimum an „Leidenschaft“ bzw. „Begeisterung“ für die Wahrheit kann die Dynamik des Forschens nicht in Gang kommen; aber ohne „Sachlichkeit“, d.h. ohne Ernstnehmen von Husserls Maxime: „Zu den Sachen selbst“ wird das eigentliche Forschungsinteresse zugunsten anderer Interessen (z.B., um ein Kantisches Thema zu erwähnen, mit dem wir uns noch näher zu befassen haben: *Habsucht, Herrschsucht* oder *Ehrsucht*) verraten.

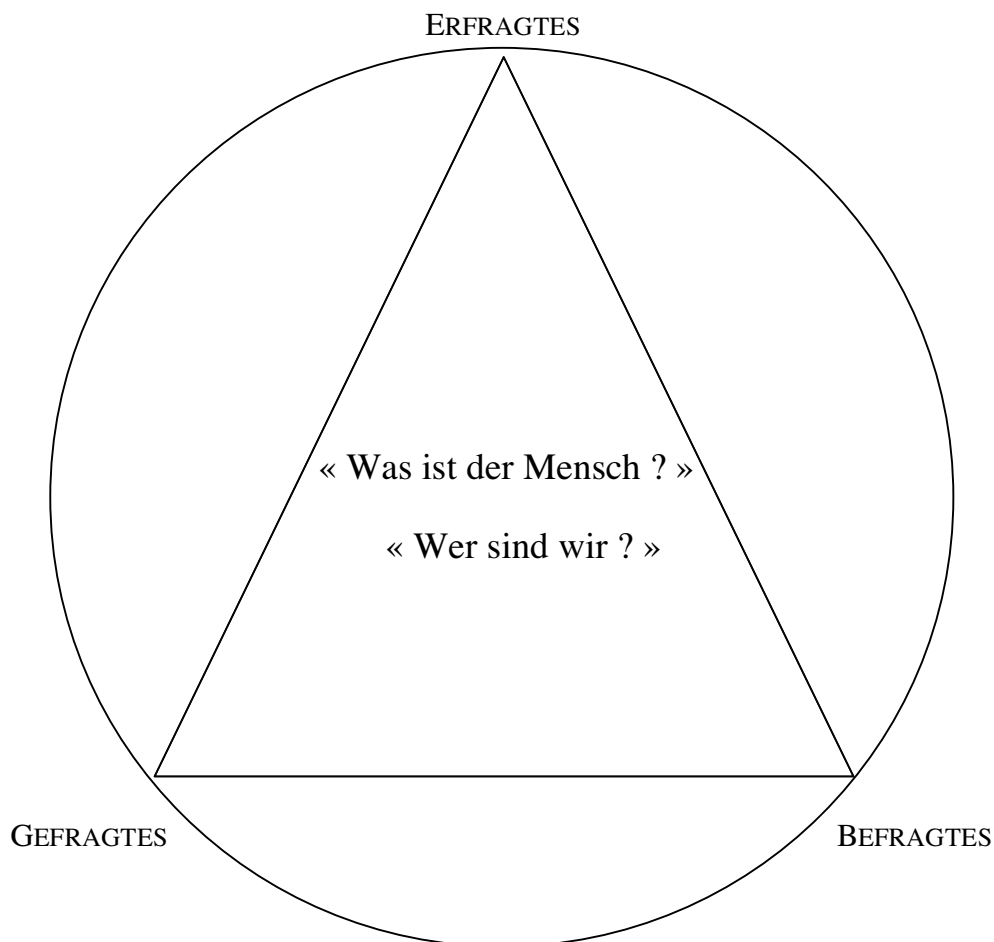
Die Leidenschaft des philosophischen Forschens findet ihren Ausdruck in der Eindringlichkeit des Fragens.

Wird der Frageakt phänomenologisch, d.h. als intentionaler Bewusstseinsakt verstanden, dann kann man sich nicht mit der simplen Unterscheidung: fragendes Subjekt/befragtes Objekt begnügen. Vielmehr setzt das fragende Forschen sich aus drei Bestandteilen zusammen, die wir mit Heidegger durch die Termini: *Gefragtes, Befragtes, Erfragtes* bezeichnen können. Abgesehen von Heideggers Anwendung dieser formalen Grundstruktur jedes Fragens auf die Seinsfrage lohnt es sich, den einleitenden Passus des Paragraphen 2 von *Sein und Zeit* in Erinnerung zu rufen: „Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Dass- und Sosein. Das erkennende Suchen kann zum ‚Untersuchen‘ werden als freilegendes Bestimmen dessen, wonach die Frage steht.“ (S.5)

Was hier vom „Suchen“ und „Untersuchen“ gesagt wird, lässt sich mühelos auf das Verbum „Forschen“ bzw. „Erforschen“ übertragen, bei dem es gerade um das „freilegende Bestimmen dessen, wonach die Frage steht“ geht.

Anschließend führt Heidegger die dreigliedrige formale Struktur des Fragens ein: „Das Fragen hat als Fragen nach... sein *Gefragtes*. Alles Fragen nach... ist in irgendeiner Weise ein Anfragen bei... zum Fragen gehört außer dem Gefragten ein *Befragtes*. In der untersuchenden, d.h. spezifisch forschenden Frage soll das Gefragte bestimmt und zu Begriff gebracht werden. Im Gefragten liegt dann als das eigentliche Intendierte das *Erfragte*, das, wobei das Fragen ins Ziel kommt.“ (ebd.).

Fig. 1. Die formale Struktur des forschenden Fragens (Heidegger S/Z § 2):



Zur Frage stehen in dieser Woche zwei philosophische und urmenschliche Grundfragen:

1. „Was ist der Mensch?“
2. „Wer sind wir?“

Ehe wir uns Gedanken über das Verhältnis und den Unterschied der beiden Fragen machen, müssen wir das *Gefragte*, das *Befragte* und das *Erfragte* möglichst genau bestimmen. Dies wird das Hauptziel unserer ersten Arbeitseinheit sein.

Also, bezüglich der ersten Grundfrage:

- *Wonach* fragen wir eigentlich, wenn wir uns die Frage „Was ist der Mensch?“ stellen? Was ist das *Gefragte* dieser Frage?
- Ferner: Bei *wem* oder bei *was* müssen wir anfragen, um eine verständliche oder akzeptable Antwort zu erhalten? Bzw., mehr metaphorisch ausgedrückt: An welche Tür müssen wir anklopfen? Die verschlossene Tür unseres eigenen Herzens? Die „Himmelstür“ eines Gottes? Oder, mit Rilke in der 8. Duineser Elegie: beim Tier und dessen Seinsweise? Oder, jetzt mit Levinas gefragt: Beim anderen Menschen, der uns immer schon in Frage gestellt hat, sobald wir sein Angesicht erblickt haben („autrui me regarde“)?
- Schließlich: Was *intendieren* wir eigentlich mit dieser Frage? Worauf läuft sie hinaus? Was steht in ihr auf dem Spiel? Wobei kommt sie ans Ziel? Was genau ist ihr *Erfragtes*?

Rein formal betrachtet hat auch die Frage „Wer sind wir?“ dieselbe dreigliedrige Struktur, was aber nicht bedeutet, dass sie von ihrem „Gehaltsinn“, „Bezugssinn“ und „Vollzugssinn“ her gesehen, eine bloße Variante oder paraphrasierende Übersetzung der ersten Frage wäre.

Eine Erörterung des jeweiligen *Gefragten*, *Befragten* und *Erfragten* soll uns diesen Unterschied klarmachen. Im Rahmen dieses „Meisterkurses“ werde ich mich mit einigen wenigen Andeutungen und Arbeitshypothesen begnügen. Am Ende dieser einführenden Bemerkungen sei noch ein Satz aus § 2 von *Sein und Zeit* zitiert: „Ein Fragen kann vollzogen werden als ‚Nur-so-Hinfragen‘ oder als explizite Fragestellung. Das Eigentümliche dieser liegt darin, dass das Fragen sich zuvor nach all den genannten konstitutiven Charakteren der Frage selbst durchsichtig wird.“ (S.5). Dies scheint mir auch eine gute Bestimmung der Aufgaben eines philosophischen Forschungsinstituts zu sein.

## I. Die Fragwürdigkeit der „anthropologischen Wende“

In epistemologischer Hinsicht umschreibt die Frage: „Was ist der Mensch?“ den Forschungsbereich einer relativ spät entstandenen philosophischen Spezialdisziplin, auf die sich der aristotelische Begriff einer *epistèmè zêtoumenè*, einer erst noch zu suchenden und zu konstituierenden Wissenschaft anwenden lässt: die *philosophische Anthropologie*.

### 1. Die Entdeckung der Lebenswelt und die Erfindung der philosophischen Anthropologie (O. Marquard)

Die Hauptetappen der Genese dieses Begriffs hat Odo Marquard in einem in der Mitte der sechziger Jahre verfassten Aufsatz dargestellt<sup>1</sup>, der einen guten Einstieg in die hier zu behandelnde Thematik darstellt.

<sup>1</sup> Odo Marquard, „Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie‘ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts“ in: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, S.122-144.

Versteht man „Anthropologie“ als Titel einer philosophischen Disziplin, dann handelt es sich offenbar um eine disziplinäre Spätgeburt, die sich ans Ende des 18. Jahrhunderts zurückdatieren lässt. Selbst der lateinische Fachterminus „anthropologia“ ist eine verhältnismäßig späte Wortbildung des 16. Jahrhunderts. Er entstand zu einer Zeit, wo auch die Termini: „ontologia“ und „hermeneutica“ in den philosophischen Lexika auftauchen.

Der Begriffsgeschichtler zieht dem Gebrauch des Wortes „Anthropologie“ enge Grenzen. Anstatt dass er „alle menschenbezügliche Aussagen“ (S.123) der Philosophen zu Rate zieht, hält er sich streng an Titel und Werke, die den Terminus „Anthropologie“ ausdrücklich als Bezeichnung einer philosophischen Disziplin in Anspruch nehmen. Es handelt sich, anders gesagt, um die Genealogie der tragenden „Motive jener Tradition der philosophischen Menschenkunde, die sich selber ‚Anthropologie‘ genannt hat“ (S.124).

Für uns wird es sich darum handeln, zu verstehen, wie Paul Ricoeur, ein in Marquards Aufsatz nicht genannter Autor, sich zu dieser Tradition verhält.

In seiner „stichprobenhaften Analyse“ (S.125) weist Marquard zunächst auf die fundamentale Bedeutung der Anthropologie Kants für die erste Blütezeit der philosophischen Anthropologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hin. Kants Anthropologie-Vorlesungen setzten sich zum Ziel, diese „zu einer ordentlichen akademischen Disziplin zu machen“. Diese Absichtserklärung findet sich in einem Brief an Marcus Herz, in dem auch der Ausdruck „Kritik der reinen Vernunft“, ein Jahr nach seiner Erstverwendung (1772) zum zweiten Mal auftaucht. Ihren schriftlichen Ausdruck finden Kants Vorlesungen in dem 1798 veröffentlichten Abhandlung: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

Es handelt sich der Vorrede zufolge darum, die physiologische Anthropologie, der es um die „Erforschung dessen, was die *Natur* aus dem Menschen macht“, durch eine pragmatische Anthropologie zu ergänzen, die sich „auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“<sup>1</sup> bezieht. Hier wird der Mensch als „Mitspieler im großen Spiel des Lebens“ betrachtet.

Fragt man nach den „Nötigungsbedingungen“ und den „tragenden Motiven“ (S.123) dieser neuen, erst noch zu konstituierenden philosophischen Disziplin, so ist man, Marquard zufolge, auf das Stichwort „Lebenswelt“ verwiesen. „Lebenswelt“ ist aber ein Lehnwort aus Husserls *Krisis*-Abhandlung. Die Anwendung dieses Schlüsselterminus der Phänomenologie auf Kants pragmatische Anthropologie verlangt daher eine ausdrückliche Rechtfertigung. Sie ist umso dringlicher als Marquards Hauptthese folgendermaßen lautet: „‚Anthropologie‘ ist und nennt sich nicht jede, sondern allein diejenige philosophische Theorie vom Menschen, die durch ‚Wende zur Lebenswelt‘ möglich und durch ‚Wende zur Natur‘ fundamental wird.“ (S.125)

Zur Begründung dieser These beruft Marquard sich auf eine Aussage O.F. Bollnows in seiner Schrift: *Das Wesen der Stimmungen*: „Unter philosophischer Anthropologie versteht man... die philosophische Bemühung um die Beantwortung der Frage: Was ist

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Bd.2, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, S.399.

der Mensch?... Diese Frage (entstand)... in dem Augenblick... wo der Glaube an die Vernunft als den entscheidenden Wesenskern des Menschen hinfällig geworden war... Diese Frage heißt darum genauer: Wodurch wird der Mensch in seinem Wesen bestimmt, wenn wir dieses nicht von der Vernunft her zu begreifen imstande sind?“

Marquard zufolge lässt sich Kants Wende zur Lebenswelt als Resultat der vernunftkritischen Einsicht begreifen, dass wir uns nicht mit dem Gegensatz der wirklichkeitslosen Totalität der „Verstandeswelt“ und der totalitätslosen Wirklichkeit der „Sinnenwelt“ begnügen können. Zwischen diesen Welten erstreckt sich das Zwischenreich der „Weltkenntnis, in dem sich „das große Spiel des Lebens“ abwickelt, in dem wir alle, auf die eine oder andere Weise, „Mitspieler“ sind.

Genau diese Metapher des „großen Spiels des Lebens“ greift Heidegger in seiner *Einleitung zur Philosophie* (1928/29, Ga 27) wieder auf und gibt ihr eine ontologische Stossrichtung, wodurch sie sich in einen Schlüsselbegriff einer „Metaphysik des Daseins“ verwandelt.<sup>1</sup> „Die Transzendenz als Spiel ist keine Eigenschaft und auch nicht nur eine Grundeigenschaft des Menschenwesens, sondern der Mensch ist auf das Spiel des Daseins gesetzt... auf das Spiel des Seinsverständnisses“<sup>2</sup>, lautet Heideggers diesbezügliche Hauptthese.

Marquards Darstellung der Entwicklung der philosophischen Anthropologie im 19. Jahrhundert und in den ersten zwei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ist von der These beherrscht, dass „Anthropologie“ „allein diejenige Theorie vom Menschen“ ist, die durch „Wende zur Lebenswelt“ möglich und durch „Wende zur Natur“ durch *Abkehr von der Geschichtsphilosophie* fundamental wird. Demzufolge ließe der Begriff der „Lebenswelt“ sich nach zwei Richtungen entfalten: entweder als Anthropologie durch eine Hinwendung zur Natur, oder als Geschichtsphilosophie.

Marquard erörtert allerdings nicht die für unsere Überlegungen ausschlaggebende Frage, unter welchen Bedingungen der von Husserl und Heidegger benutzte *phänomenologische* Begriff der „Lebenswelt“ für die philosophische Anthropologie fruchtbar gemacht werden kann. Aus Gründen, die Hans Blumenberg im ersten Teil seiner *Beschreibung des Menschen* ausführlich darlegt, kann man sich fragen, ob nicht gerade dieser Terminus der Hebel einer Anthropologismuskritik werden kann, womit die von Marquard vertretene Gleichung: *Anthropologie = Lebensweltphilosophie* (S.127) fragwürdig wird.

Besonders wichtig wird diese Frage, wenn wir die zweite Blütezeit der Entwicklung einer philosophischen Anthropologie in den Blick nehmen, in der dieser Ausdruck eine nicht mehr zu überbietende Hochkonjunktur erlebt, die sich mit dem philosophischen Dreigestirn: Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen verbindet.

Wie verschieden auch die jeweiligen Konzepte sind, die man stichwortartig auf die Begriffe: „Weltoffenheit“, „exzentrische Positionalität“ und „Mängelwesen“ reduzieren kann, so ist ihnen gemeinsam, dass sie in der Anthropologie nicht nur eine philosophische Sonderdisziplin erblicken, sondern sie in den Rang einer

<sup>1</sup> Ga 27, § 36 : „Welt als Spiel des Lebens“, S.309-323.

<sup>2</sup> Ebd., S.323.

philosophischen Grundwissenschaften erheben, die gleichsam der Metaphysik als „Erster Philosophie“ den Rang ablauft.

An der Frage, ob dieser Anspruch zu Recht erhoben wird oder nicht, entscheiden sich bis heute die Geister: „Dass ‚Anthropologie‘ für einen beträchtlichen Umfang des Gegenwartsdenkens kein bloßer Disziplinentitel ist, sondern zum Titel für die amtierende Grundphilosophie wird: was bedeutet das? Wie kommt es zu dieser Konjunktur der philosophischen Anthropologie und ihres Namens? Welches sind ihre Nötigungsbedingungen, welches ihre Motive?“ (S.123).

Diese Fragen sind auch der Hintergrund unserer Untersuchung über Paul Ricoeurs Beitrag zu einer philosophischen Anthropologie in der Doppelgestalt einer *Anthropologie der Fehlbarkeit* (1960) und einer sich zu einer *Phänomenologie des fähigen Menschen* ausweitenden „Hermeneutik des Selbst“ (1990-2004). Der erste Entwurf steht eindeutig im Zeichen der Frage: „Was ist der Mensch?“ und der zweite ebenso eindeutig im Zeichen der Frage: „Wer sind wir?“.

Dass Marquard in seinem 1963 erschienenen Aufsatz Ricoeurs *L'homme faillible* noch nicht rezipiert hat, kann man ihm gewiss nicht ankreiden. Wohl aber werden wir uns zu fragen haben, ob die sogenannte „anthropologische Wende“ (Friedrich Seifert, 1934), nicht ein Sondergut der deutschen Philosophie ist, das kein Gegenstück in anderen Sprachräumen und Kulturbereichen hat<sup>1</sup>. Nicht unerwähnt darf in diesem Zusammenhang bleiben, dass der 1944 im Konzentrationslager Oranienburg verstorbene deutsche Philosoph Paul-Louis Landsberg (1901-1944) während seines Pariser Exils sich in der von Emmanuel Mounier geleiteten Zeitschrift *Esprit*, einer Gruppe, der auch Ricoeur angehörte, ziemlich erfolglos die Rolle eines Vermittlers der „anthropologischen Wende“ der deutschen Philosophie zu spielen versuchte.

Im 28. Zusatz zu § 73 der zur gleichen Zeit verfassten „Krisis“-Abhandlung Husserls findet sich folgendes bitteres Selbstzeugnis: „Die Philosophie als Wissenschaft, als ernste, strenge und sogar apodiktisch strenge Wissenschaft: dieser Traum ist ausgeträumt“. Gilt nicht ein ähnliches vom Versuch, die Anthropologie in den Rang einer philosophischen Grundwissenschaft zu erheben? Ist dieser Traum ausgeträumt, wie Walter Schulz in seiner *Philosophie in einer veränderten Welt* behauptet<sup>2</sup>, oder haben wir immer noch das Recht, diesen Traum weiterzuträumen, ohne dass er sich unter der Hand in einen Alptraum verwandelt? Nur wenn wir uns der Bedingungen klar geworden sind, unter denen die Fragen: „Was ist der Mensch?“ und: „Wer sind wir?“ Gegenstand einer philosophischen Besinnung werden können, dürfen wir diesen Traum weiterträumen, ohne befürchten zu müssen, dass er zu einem Alptraum wird, aus dem die Humanwissenschaften uns brutal wachrütteln.

Zunächst gilt es die Bedingungen zu klären, unter denen der Traum von der Anthropologie als philosophischer Grundwissenschaften in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts entstanden ist, und an welchen Widerständen er sich messen musste.

---

<sup>1</sup> Gérard Raullet, *La philosophie allemande depuis 1945*, Paris, Armand Colin, 2006, Kapitel 4, „L'anthropologie philosophique et la psychanalyse“, S.85-113.

<sup>2</sup> Walter Schulz, *Philosophie in einer veränderten Welt*, Frankfurt, Klostermann, S. 457-467.

In Marquards Augen stellt sich die Sachlage folgendermaßen dar: Auch die Gegenwartsphilosophie arbeitet, wie schon zur Zeit Kants, „weiterhin am Lebensweltproblem“ (S.133). Immer noch geht es um die Erschließung eines dritten Gebiets „menschlichen Fruchtlands“ wie Rilke sagen würde, zwischen der mathematischen Naturwissenschaft und der traditionellen Schulmetaphysik:

*Fänden auch wir ein reines, verhaltenes, schmales  
Menschliches, einen unsern Streifen Fruchtlands  
Zwischen Strom und Gestein. Denn das eigene Herz  
übersteigt uns  
noch immer wie jene. Und wir können ihm nicht mehr  
nachschaun in Bilder, dies es besänftigen, noch in göttliche  
Körper, in denen es größer sich mäßigt.<sup>1</sup>*

Wenn also die Gegenwartsphilosophie Kants „Wende zur Lebenswelt“ unter neuen Bedingungen nachvollzieht, ist sie, Marquard zufolge, aufs Neue mit der Alternative: Geschichtsphilosophie oder Anthropologie? Konfrontiert.

Jede Philosophie, welche die Geschichte und damit die Geschichtsphilosophie in den Vordergrund rückt, mündet früher oder später in eine Anthropologiekritik aus. Zum Beleg führt Marquard Existenzphilosophie und Marxismus an. Umgekehrt ist die philosophische Anthropologie undenkbar ohne eine Abwende von der Geschichtsphilosophie, die, Marquard zufolge, in Frankreich von Kojève, Merleau-Ponty und Sartre, in Deutschland von Löwith, Bollnow, Staiger und Binswanger vertreten wird. In dieser Darstellung liegt der Akzent auf Löwiths Frage „nach der Natur des Menschen in der natürlichen Welt“<sup>2</sup>.

Werfen wir von dieser Anfang der 60-er Jahre verfassten Situationsanalyse einen Blick auf die philosophische Gegenwartsliteratur, so springt uns unmittelbar der Titel von Jürgen Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur*<sup>3</sup> in die Augen. Eine nähere Analyse der in diesem Buch vertretenen Thesen würde zeigen, wie stark sich inzwischen der Problemstand verschoben hat.

Marquard machte seine Analyse an „drei bestätigenden Phänomenen“ (S.135) fest:

1. Die Einhelligkeit in der Anerkennung von Schelers bahnbrechender Schrift: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), eine systematische Weiterentwicklung eines Ansatzes, den Scheler bereits 1915 in seinem Aufsatz: „Zur Idee des Menschen“ vorgestellt hatte, der in dieser Hinsicht die „eigentliche Initialschrift der Gegenwartsanthropologie“ (S.135) ist.

„Weltoffenheit“ ist hier das Schlüsselwort, das man als eine anthropologische Übersetzung des aristotelisch-thomistischen Axioms: „*anima est quodammodo omnia*“<sup>4</sup> verstehen kann. In direkter Übernahme von Schelers Ansatz stipuliert Helmuth Plessner in seiner im gleichen Jahr erschienenen Schrift: *Die Stufen des Organischen und der*

<sup>1</sup> Rainer Maria Rilke, 2. *Duineser Elegie*, V.72-80.

<sup>2</sup> Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz* (1960), Vorbemerkung.

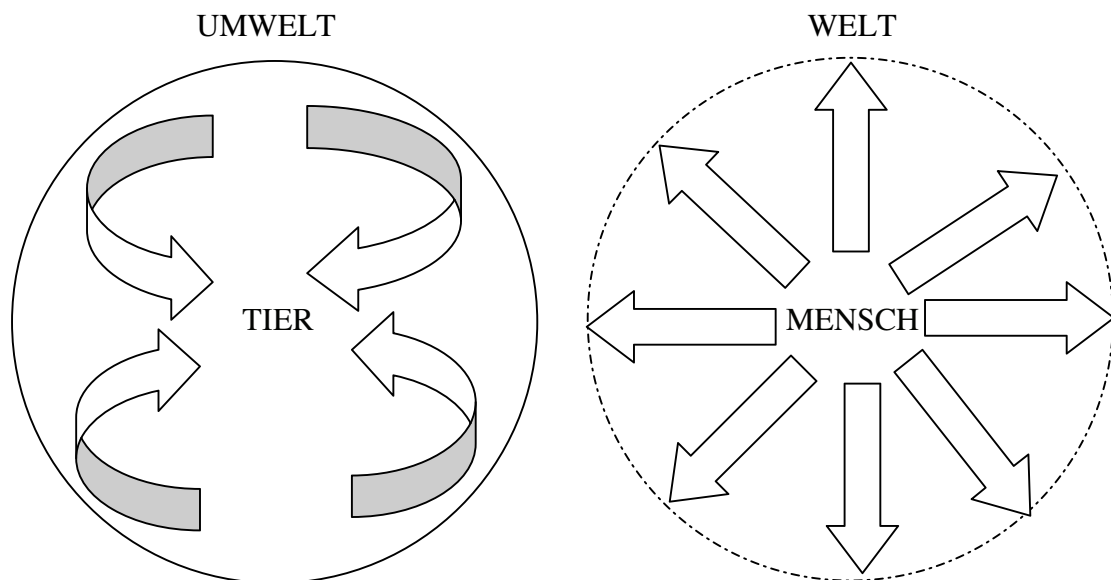
<sup>3</sup> Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001.

<sup>4</sup> Aristoteles, *De anima* 431 b 21; 5, 430 a 14.

*Mensch*: „Ohne Philosophie der Natur keine Philosophie des Menschen“. Etwas später tritt dann auch Arnold Gehlen auf den Plan, der bis in die sechziger Jahre der eigentliche Wortführer der philosophischen Anthropologie sein wird<sup>1</sup>.

Der in diesen Ansätzen vorausgesetzte Begriff der Natur verdankt sich der Biologie (Jacob von Üexküll, *Die Umwelt der Tiere*, Louis Bolck, Wolfgang Köhler, Konrad Lorenz, Adolf Portmann, usw.). Dies erklärt die ständige Bezugnahme auf den Gegensatz: *Weltoffenheit/Umweltgebundenheit*.

Fig. 2. *UMWELTGEBUNDENHEIT* versus *WELTOFFENHEIT* (Max Scheler):



Zu Recht weist Marquard auch auf die Bedeutung der medizinischen Anthropologien (Viktor von Weizsäcker, Ludwig Binswanger, von Gebattel, usw.) hin.

2. Besonders symptomatisch für die Entwicklung der Gegenwartsanthropologie ist der wachsende Einfluss Arnold Gehlens, der Herders Begriff des „Mängelwesens“ wieder aufgreift und sämtliche Leistungen des Menschen (Kultur, Religion, Justiz, Kunst, Institutionen) als „Entlastungen“ gegenüber der ständig drohenden Gefahr der „Reizüberflutung“ begreift. Dass diese Anthropologie zu einem politischen Konservatismus neigt, ist kein Zufall, denn „sie bringt es zu keiner Theorie gegen ungerechte Verteilung der Entlastungsmittel, zu keiner gegen Unterdrückung. Darum weiß sie zwar zu begründen, warum der Mensch kein Tier ist, nicht aber, warum er kein Unmensch sein dürfe.“ (S.136).

3. Marquards Darstellung des dritten Symptoms beruft sich auf Jürgen Habermas, der in seinem Lexikon-Artikel der Fischer-Enzyklopädie die Anthropologie als eine

<sup>1</sup> Siehe hierzu: Christian Thies, *Gehlen zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2000; *Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Enzyklopädie, 1997.

„reaktive“ philosophische Disziplin beschreibt, die sich gegenüber den Einzelwissenschaften nicht „begründend“, sondern eher „verarbeitend“ verhält<sup>1</sup>.

Hier stellt sich eine von Marquard selbst übergangene epistemologische Vorfrage. Es ist die Frage nach dem Verhältnis der Anthropologie zur Gruppe der Humanwissenschaften, die in verschiedenen Kulturräumen unter verschiedenen Namen angeführt werden, die jeweils auf ein unterschiedliches epistemologisches Profil verweisen: „Geisteswissenschaften“, „moral sciences“, „sciences humaines“ sind nicht unbedingt das Gleiche! Ein Vergleich von Wilhelm Diltheys bahnbrechender *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) und Michel Foucaults 1966 unter dem Titel: *Les mots et les choses* veröffentlichten „Archäologie der Humanwissenschaften“ macht diesen Unterschied besonders deutlich.

Marquards These, dass es wichtig ist, zu prüfen, „welche unter diesen Wissenschaften sich anthropologisch verarbeiten lassen und welche nicht“ (S.137) behält ihre Gültigkeit, auch wenn ich seiner Behauptung, dass auf der ersten Seite Pädagogik, Theologie und Medizin als „Kompensate versagender Geschichtsphilosophie“ fungieren und auf der anderen Seite Soziologie und Dialogismus „die Natürlichkeit und heile Lebendigkeit des Menschen“ im Blick haben, nicht zustimmen kann.

Hilfreicher scheint es mir an diesem Punkt zu sein, dass wir uns fragen, welche Humanwissenschaft die Führungsrolle in der Grundlegung der philosophischen Anthropologie tatsächlich spielt oder zu spielen beansprucht: Etwa die Psychologie, die Geschichtswissenschaft, oder, charakteristisch für den strukturalistischen Ansatz, die Linguistik und, neuerdings, die Gehirnforschung. Dass Paul Ricoeur sich auch auf dieses Gebiet vorgewagt hat, in Form eines Streitgesprächs mit dem französischen Neurobiologen Jean-Pierre Changeux und dessen Bestseller *L'Homme neuronal*<sup>2</sup>, darf im Zusammenhang dieses Meisterkurses nicht unerwähnt bleiben<sup>3</sup>, sei es auch nur, weil damit ein seit Bergsons *Matière et mémoire* nicht mehr erörtertes Problem wieder in den Vordergrund rückt.

Marquards begriffsgeschichtliche Untersuchung endigt mit der These, dass die fundamentale Gemeinsamkeit, welche die philosophische Anthropologie mit der Geschichtsphilosophie verbindet, nämlich die Wende zur Lebenswelt, spätestens dann in eine unversöhnliche Feindschaft umschlägt, wenn die Anthropologie sich zur Fürsprecherin einer „Wende zur Natur“ macht.

Michael Landmann zufolge setzt die Absage an die Geschichtsphilosophie den Spielraum des kulturellen Pluralismus frei, mit dem wir uns näher in einer Podiumsdiskussion auseinandersetzen werden. Als „polymorph kulturelles“ Wesen darf der Mensch sich nicht wundern, „dass alles Kulturelle notwendig pluralistisch auftreten darf und dass alle die vielen geschichtlich gewachsenen Kulturen grundsätzlich

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, „Anthropologie“ in: Fischer-Lexikon, Bd. *Philosophie*, Frankfurt/M. 1958, S.18-35.

<sup>2</sup> Jean-Pierre Changeux, *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983 ; *L'homme de vérité*, Paris, Odile Jacob, 2004.

<sup>3</sup> Jean-Pierre Changeux/Paul Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1998.

gleichberechtigt sind“<sup>1</sup>. Ob dieses Prinzip der kulturellen Gleichberechtigung so zu interpretieren ist, wie sie, um ein aktuelles Beispiel zu zitieren, der Primas der Anglikanischen Kirche in Großbritannien, Erzbischof Ron Williams versteht, demzufolge der Gesetzgeber gewisse Prinzipien der Sharia in der Rechtssprechung bezüglich muslimischer Bürger berücksichtigen müsste, ist dann doch eine ganz andere Frage!

Wenn wir in kultureller Hinsicht unüberwindliche „Polytheisten“ im Sinne Max Webers sind, welche die „Pluralität der Absoluta“ anerkennen, müssen wir uns auch der von Ricoeur in *La symbolique du mal* aufgeworfene kritische Frage nach den Konsequenzen eines „kulturellen Donjuanismus“ stellen. Wer kann es sich schon leisten, den „mille e tre“ Kulturen eine Liebeserklärung zu bezeugen, ohne indessen mit irgendeiner eine dauerhafte Bindung einzugehen, in der früher oder später die Frage nach den Wahrheitsansprüchen einer Kultur akut wird?

Eine weitere Möglichkeit der Ausbildung des Gegensatzes von Anthropologie und Geschichtsphilosophie bestünde, Marquard zufolge, in dessen dialektischer Aufhebung, entweder zu Gunsten der Anthropologie oder der Geschichtsphilosophie (S.140-144).

## 2. „Lebenswelt“ als Schlüsselbegriff der Phänomenologie

Für unsere Überlegungen ist der springende Punkt der folgende: Lässt sich die These, dass der Begriff der „Lebenswelt“ der Schlüsselterminus jeder philosophischen Anthropologie ist, an den Autoren, die sich am eindringlichsten mit diesem Begriff befasst haben, nämlich Husserl und Heidegger verifizieren?

Dem Begriff „Lebenswelt“ begegnen wir zum ersten Mal in Heideggers früher, im Wintersemester 1919/20 gehaltenen Vorlesung: *Grundprobleme der Phänomenologie* (Ga 58). Es handelt sich offenbar um eine anspruchsvolle Programmschrift, in der Heidegger sein Konzept der Phänomenologie als „Ursprungswissenschaft vom Leben an sich“ entfaltet. In § 1 findet sich folgende provozierende Frage, die auch noch in der neuesten französischen Phänomenologie, insbesondere bei Jean-Luc Marion, eine Schlüsselrolle spielt: „Was heißt ‚gegeben‘, ‚Gegebenheit‘, dieses Zauberwort der Phänomenologie und der ‚Stein des Anstoßes‘ bei den anderen?“ (S.5).<sup>2</sup>

Die so verstandene „Ursprungswissenschaft“, setzt eine bestimmte geistige Einstellung vor aus. Es ist die Grundhaltung „des lebendigen Mitgehens mit dem echten Sinn des Lebens, des verstehenden Sicheinfügens, des Überwindens des Zwistes im Sinne seines Steigerns durch die *humilitas animi*“ (S.23).

„Leben an sich“, das ist, Heidegger zufolge „Etwas, zu dem wir sogar keine Distanz haben, um es selbst in seinem ‚überhaupt‘ zu sehen; und die Distanz *zu* ihm fehlt, weil wir es selbst sind, und wir uns selbst nur vom Leben aus selbst, das wir sind, das uns (*accusativ*) ist, in seinen eigenen Richtungen sehen.“ (S.29). Dieser Satz, den man unschwer als Motto über Michel Henrys *Phénoménologie matérielle* schreiben könnte, wird im Folgenden durch drei Phänomene präzisiert:

<sup>1</sup> Michael Landmann, *Philosophische Anthropologie*, 1955, S.27.

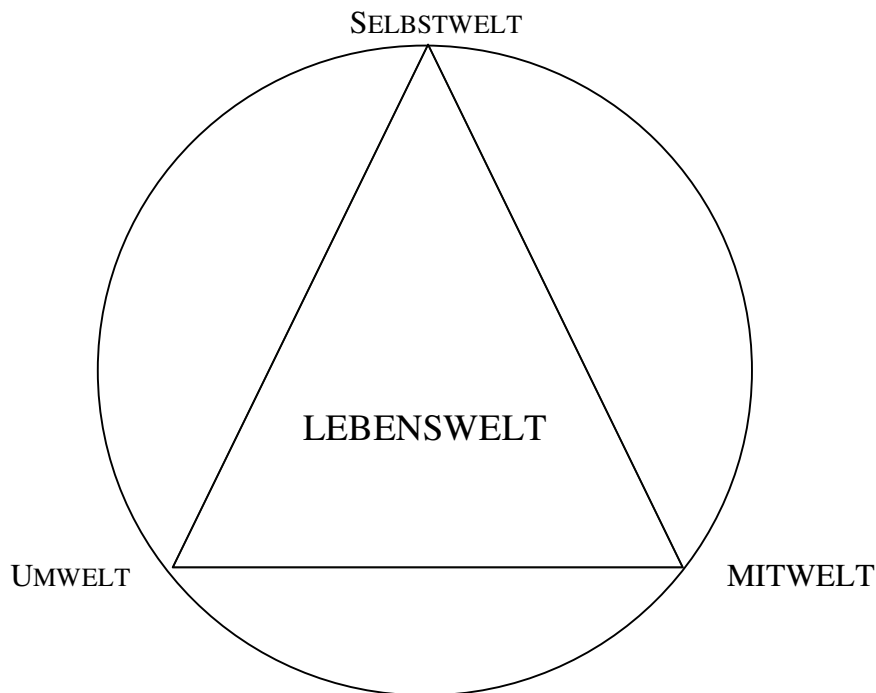
<sup>2</sup> Wortwörtlich zitiert bei Jean-Luc Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997, S.30.

1. Es ist die „*Selbstgenügsamkeit*“, welche die typische Erfüllungsform des Lebens ausmacht, bzw. ihre intentionale Grundstruktur kennzeichnet. „Erfüllung“, so Heidegger, bedeutet, „dass das Leben seine eigenen Formen der Verständlichkeit produziert“, so „dass das Leben immer in seiner eigenen Sprache sich anspricht und sich antwortet, dass strukturmäßig das Leben sich nicht aus sich selbst herauszudrehen braucht, um sich selbst seinem Sinn nach zu erhalten“ (S.42).

2. Das zweite Grundphänomen ist die *Mannigfaltigkeit der Lebenstendenzen*, in denen das Leben sich selbst auslegt, wir könnten auch sagen: die Mannigfaltigkeit der Spiele, an denen wir als „Mitspieler im großen Spiel des Lebens“ beteiligt sind. Die Selbstbezüglichkeit ist nur eine unter vielen anderen Tendenzen: „*Und in all diesem Leben ist man zuweilen für sich selbst da.*“ (S.33) „Zuweilen“ und nicht immer und nicht notwendigerweise: Hierdurch unterscheidet sich Heideggers „Ursprungswissenschaft vom Leben an sich“ von der großen Tradition der französischen Reflexionsphilosophie, auf die wir noch weiter eingehen werden.

3. Das dritte Phänomen ist das für unsere Überlegungen am wichtigsten, insofern es den Begriff der „Lebenswelt“ begründet. Es ist der „*Weltcharakter des Lebens*“, der sich, Heidegger zufolge in dreifacher Weise bekundet: als „*Umwelt*“ („Landschaften, Gegenden, Städte und Wüsten“), als „*Mitwelt*“ („Eltern, Geschwister, Bekannte, Vorgesetzte, Lehrer, Schüler, Fremde, Beamten...“), und als „*Selbstwelt*“ (das, was „gerade mit so und so begegnet und meinem Leben gerade diese meine personale Rhythmik verleiht“) (S.33).

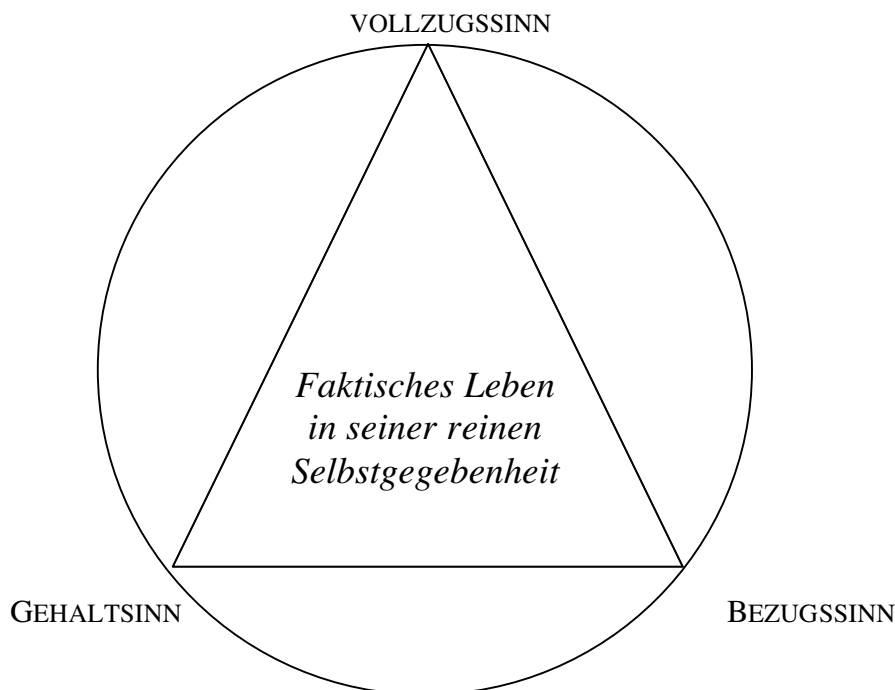
Fig. 3. Heideggers phänomenologische Drei-Welten-Theorie (Ga 58):



„Alles Leben lebt in einer Welt. *Was überhaupt an Welten und Weltstücken begegnet, begegnet im lebendigen Strom und Zug des Lebens.*“ (S.36). Diese These lässt sich auch mehr metaphorisch umschreiben: Heidegger zufolge ist das Leben „im wörtlichen Verstande, *weltlich gesäumt*“ (S.157).

Eine Phänomenologie, die sich dem Imperativ der konkreten phänomenologischen Ausweisung unterwirft, kann es nicht bei dieser Generalthese bewenden lassen. Sie muss die Eigenart jeder dieser ursprünglichen Lebenswelten anhand von streng durchgeführten phänomenologischen Beschreibungen nachweisen. Dies kann ihr nur gelingen, wenn auf jedes lebensweltliche Phänomene die dreigliedrige Grundstruktur des „Gehaltsinns“, des „Bezugssinns“ und des „Vollzugssinn“ angewandt wird.

Fig. 5.: Heideggers phänomenologische Methode (Ga 58):



Auf die technische Gebrauchsanweisung dieser Auffassung der Phänomenologie, die Heidegger terminologisch als „phänomenologische Hermeneutik des faktischen Lebens“ bezeichnet, brauchen wir hier nicht weiter einzugehen.<sup>1</sup> Ich begnüge mich mit einem letzten Hinweis auf § 18 des Schlussteils der Vorlesung. In Oskar Beckers Nachschrift findet sich ein „Die ‚weltliche‘ Richtung des faktischen Lebens“ betitelter Passus, in dem der Terminus „Lebenswelt“ wortwörtlich auftaucht: „Die faktische Lebenserfahrung ist im wörtlichen Sinn ‚weltlich gestimmt‘, sie lebt immer in eine ‚Welt‘ hinein, sie befindet sich in einer ‚Lebenswelt‘.“ (S.250). Ein Leben, das in all

<sup>1</sup> Vgl. hierzu: Jean Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne*, Paris, Ed. du Cerf, 2000.

seinen Formen „weltlich gesäumt“ und „weltlich gestimmt“ ist, kann nur als Lebenswelt verstanden werden.

Bedeutet diese offenkundige und ausdrückliche „Wende zur Lebenswelt“ zugleich eine „Wende zur Anthropologie“, wie wir, Marquard folgend, annehmen müssten?

Keineswegs!

a) Die „Hermeneutik der Faktizität“ und die „Idee des Menschen“

Dies zeigt bereits ein Blick auf das zweite, „Die Idee der Faktizität und der Begriff ‚Mensch‘“ betitelte Kapitel in Heideggers im Sommersemester 1923 in Freiburg gehaltener Vorlesung: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Ga 63, S.21-33). Dieses Plädoyer für eine grundsätzliche Vermeidung der Ausdrücke „menschliches Dasein“ oder „Sein des Menschen“ (S.21), verbindet sich mit einer deutlichen Kampfansage an Max Scheler, dessen 1915 erschienener Aufsatz: „Die Idee des Menschen“ Heidegger einer vernichtenden Kritik unterzieht.

Heidegger zufolge gehen „die heute gangbaren Begriffe von Mensch“ (S.22) im Wesentlichen auf zwei heterogene Wurzeln zurück: der biblische Begriff des Menschen als „Ebenbild Gottes“ (*Genesis 1,26*) und der aristotelischen Begriff des *zoon logon echôn*, den die spätere metaphysische Tradition unvorsichtigerweise mit *animal rationale*, „vernunftbegabtes Lebewesen“ übersetzte.

Als Beleg für die theologische Auslegung des ersten Motivs führt Heidegger eine lange Reihe von Zitaten von Paulus (*1 Kor 11,7*) bis Luther, Zwingli und Calvin an. Für unsere Überlegungen ist ein Zitat aus dem Prolog zur *Summa Theologiae II* des Thomas von Aquin besonders interessant. Thomas beruft sich hier auf den Dasmazener, der die Gottebenbildlichkeit durch drei Attribute bestimmt: *Vernünftigkeit (intellectuale)*, *Willensfreiheit (arbitrio liberum)* und *Selbstmächtigkeit (per se potestativum)*. Letzteres Motiv wird in Ricoeurs „Phänomenologie des fähigen Menschen“ erneut zur Debatte gestellt.

Erstaunlicherweise mündet diese Kette von Zitaten unmittelbar in eine harsche Kritik von Max Schelers Personbegriff aus. Heidegger wirft Scheler vor, er bewege „sich traditionell in alten, unecht gewordenen Fragestellungen“, die durch die „gereinigte phänomenologische Seh- und Explikationsweise“ nur noch „verhängnisvoller“ (S.24) werden. Die lange Liste der Quasi-Definitionen des Menschen („Intention und Geste der ‚Transzendenz‘“, „Gottsucher“, „ewiges Hinaus“, „Einfallstor“ für die Gnade, usw.), die man in Schelers Aufsatz findet, ist in Heideggers Augen ein Sammelsurium „zufällig aufgegriffener Bestimmungen“. Besonders der Wesensunterschied zwischen einer theologischen und einer philosophischen Anthropologie wird dabei verwischt, denn „während die alten Theologen wenigstens sahen, dass es sich um Theologie handelt, kehrt Scheler alles um und verdirbt dadurch Theologie und Philosophie“ (S.25).

Der springende Punkt, der bereits ein Licht auf Heideggers spätere Daseinsanalytik wirft, ist, dass Scheler, Heidegger zufolge, gerade das entscheidend theologische in der theologischen Anthropologie übersehen hat, nämlich die Unterscheidung zwischen verschiedenen „status“ oder Seinsweisen des Menschen (*status innocentiae, integritatis, corruptionis, gratiae, gloriae*, usw.). Michel Angelos Darstellung der

Schöpfung Adams und des Sündenfalls, oder auch Emil Noldes Darstellung des Sündenfalls, zeigen uns, dass Adam und Eva vor, während und nach dem Sündenfall nicht mehr die gleichen sind. Im Fresko der Sixtinischen Kapelle markiert der Baum der Erkenntnis eine Art von Scheidelinie zwischen zwei grundverschiedenen *status* des Menschen.

Fig. 5. Theologische Anthropologie. Lehre der verschiedenen *status* des Menschen (Heidegger Ga 63 § 6). Michelangos Darstellung des *status innocentiae*: ursprüngliche Gutheit (und Schönheit) des Menschen:

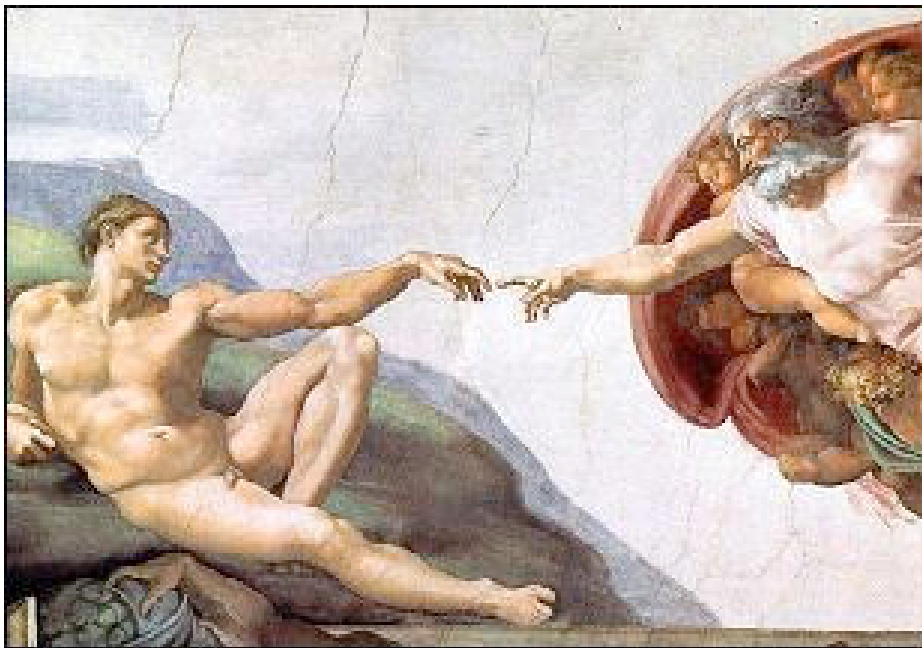


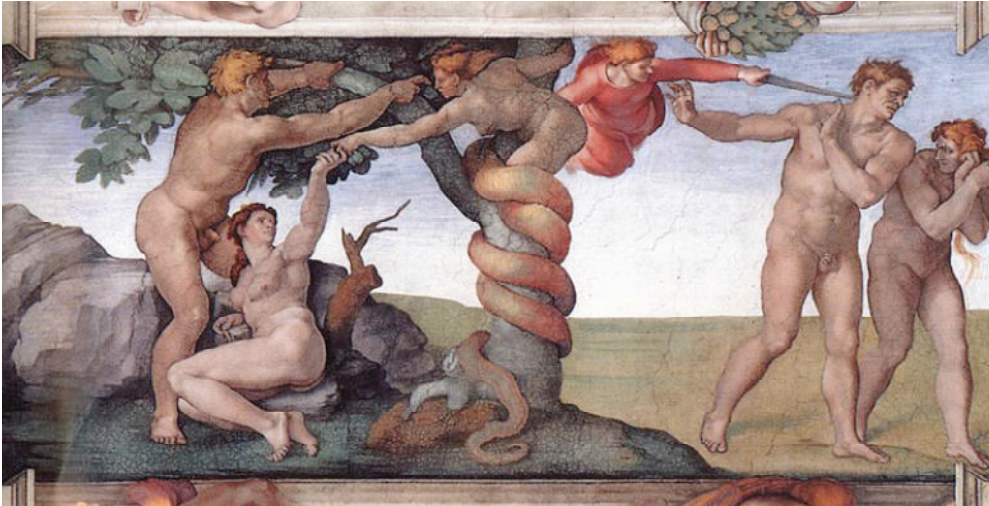
Fig. 6. Michelangos Darstellung des Sündenfalls:



Fig. 7: Adam und Eva nach dem Sündenfall (Emil Nolde):



Fig. 8: Nochmals Michelangelo. Der Baum der Erkenntnis markiert die Trennungslinie zwischen zwei grundverschiedenen *status* des Menschen:



In unserer dritten Arbeitseinheit werden wir uns fragen, wie Ricoeurs Anthropologie der Fehlbarkeit bzw. der Disproportion diese theologische Unterscheidung der verschiedenen *status* des Menschen in der Form der Unterscheidung eines „Mythus des Bösen“ und eines „Mythus der Unschuld“, speziell gelegentlich der Behandlung von Kants Theorie der drei grundmenschlichen Leidenschaften der Habsucht, Herrschsucht und Ehrsucht, reflektiert.

Schelers Essentialismus und Heideggers Betonung des Faktischen lassen sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Der gleiche Vorwurf des „Hinwegsehens über das Faktische“ (S.25) betrifft auch die metaphysische Interpretation des Menschen als *animal rationale*. Weil Heidegger zufolge, „der Begriff Mensch in jeder der überlieferten Prägungen“ „das, was als Faktizität in den Blick gebracht werden soll“ „verbaut“, plädiert er für eine systematische Vermeidung der Ausdrücke „menschliches Dasein“ und „Menschsein“ (S.26). Dies gibt ihm eine neue Gelegenheit zu einem polemischen Seitenhieb auf Schelers Personalismus. Kants „Gefühl der Achtung“ nimmt Heidegger gegen Schelers Kantkritik in Schutz. Schelers Idee der Person unterscheidet sich von der Kants („Zweck an sich selbst“) nur dadurch, „dass sie dogmatischer ist und die Grenzen zwischen Philosophie und Theologie noch mehr durcheinander laufen lässt, d.h. die Theologie verdirbt und der Philosophie und ihren kritischen Fragemöglichkeiten schadet.“ (S.26).

In Heideggers Augen kann der Sinn der klassischen Definition des Menschen als *animal rationale* nur verstanden werden, wenn man ihn auf den oben erläuterten Begriff der Lebenswelt bezieht. Ein sprachbegabtes Lebewesen ist der Mensch nur, insofern er „seine Welt anspricht und bespricht“ und zwar eine Welt die zunächst da ist „im Umgang der *praxis*, des Besorgens im weitesten Sinn“ (S.27). Insofern sind alle drei Lebenswelten „Sorgenswelten“: die *Umwelt* ist die Welt des *Besorgens*, die *Mitwelt* die Welt der *Fürsorge* und die *Selbstwelt* die Welt der *Selbstsorge*.

Heideggers Vorwurf, dass die metaphysischen Interpretationen des *animal rationale* „den Anschauungsboden“ verdecken, aus dem diese „Bestimmung des Menschseins erwachsen ist“ (S.28), gilt auch für die Theologie, die spätestens dann, wenn sie Gottebenbildlichkeit und Vernünftigkeit miteinander verklammert, ihren spezifischen „geschlossenen Erfahrungszusammenhang“ aus den Augen verliert.

Hält man sich streng an den Begriff der Faktizität, so bezeichnet dieser nichts anderes als „je mein eigenes Dasein“, unter Vermeidung der Begriffe „Ich“, „Person“, „Ichpol“, oder Schelers „Aktzentrum“. Man könnte sogar sagen, dass das „Selbst“ der „Selbstwelt“ uns näher steht als das „Ich“. Heideggers These, derzufolge auch der Begriff des Selbst „nicht'ichlichen' Ursprungs“ ist (S.29), liefert uns in dieser Hinsicht einen wichtigen Fingerzeig für die Fragestellung einer „Hermeneutik des Selbst“.

In § 6 derselben Vorlesung findet man einen Hinweis auf eine wichtige Quelle, der Heideggers Ansatz sich verdankt: „Starke Anstöße für die hier vorgelegte Explikation kommen von der Arbeit *Kierkegaards*. Aber Voraussetzungen, Ansatz, Art der Durchführung und das Ziel sind grundsätzlich verschieden, weil er es sich zu leicht macht. Im Grunde war für ihn nichts fraglich, als die eigene Reflexion, die er betrieb. Er war Theologe und stand innerhalb des Glaubens, grundsätzlich außerhalb der Philosophie. Die heutige Lage ist eine andere.“ (S.30).

Dies ist eine merkwürdige Aussage, deren Tragweite noch deutlicher wird, wenn man sie mit folgendem Bekenntnis des Vorworts der Vorlesung vergleicht: „Begleiter im Suchen war der junge *Luther* und Vorbild *Aristoteles*, den jener hasste. Stöße gab *Kierkegaard*, und die Augen hat mir *Husserl* eingesetzt.“ (S.5). Wer würde es schon wagen, Kierkegaard ins Angesicht zu sagen, dass er „sich die Sache zu leicht macht“, gerade was die Besinnung auf die Selbstheit anbelangt? Hierauf würde der scharfzüngige Däne vermutlich antworten: „Sie, Herr Professor Heidegger, machen es sich zu leicht!“ Genauso fragwürdig sind die Behauptungen, dass Kierkegaard ein Theologe war – ein Anspruch, den er vehement von sich weisen würde – und dass er „außerhalb der Philosophie“ stand.

Für unsere spätere Beschäftigung mit der Frage: „Wer sind wir?“, können wir mindestens schlussfolgern, dass Kierkegaard ein wichtiger Gesprächspartner für jede „Hermeneutik des Selbst“ ist.

#### b) Die Vorgängigkeit der Daseinsanalytik gegenüber jeder Art von Anthropologie

Die Tragweite dieser frühen Stellungnahmen Heideggers macht ein Blick auf § 9-11 von *Sein und Zeit* deutlich. Wenn auch die inzwischen in eine „existenziale Analytik des Daseins“ verwandelte Hermeneutik der Faktizität hauptsächlich im Dienst der Ausarbeitung der Seinsfrage steht, so beansprucht sie dennoch, Heidegger zufolge, eine Aufgabe mitzufördern, „deren Dringlichkeit kaum geringer ist als die der Seinsfrage selbst: Die „Freilegung *des* Apriori, das sichtbar sein muss, soll die Frage, was der Mensch sei' philosophisch erörtert werden können.“ Folgender Satz fasst Heideggers diesbezügliche Hauptthese zusammen: „Die existenziale Analytik liegt vor jeder Psychologie, Anthropologie und erst recht Biologie.“ (S.45).

In § 10 rechtfertigt Heidegger die Abgrenzung seiner Daseinsanalytik von diesen drei Disziplinen. Gegenüber der cartesianischen Bewusstseins- und Subjektphilosophie

betont er zunächst, dass im cartesianischen „*cogito sum*“, gerade das „*sum*“ „völlig unerörtert bleibt“ (S.46). Diese Unfähigkeit, die *Seinsweise* des „Seelischen“ (Psychologie), des Lebens (Biologie und Lebensphilosophie) und des Menschen (Anthropologie) adäquat zu bestimmen, gilt auch für „alle Tendenzen auf eine philosophische Anthropologie“ (S.47), auch und gerade für „die grundsätzlich radikalere und durchsichtigere phänomenologische Interpretation der Personalität“, die wir Scheler und Husserl verdanken. Wiederum ist Scheler die Hauptzielscheibe einer Kritik (S.47-49), die bis in die Auswahl der Zitate hinein, die Argumente der Sommersemester Vorlesung aus dem Jahre 1923 wieder aufgreift.

Den Vorwurf an die Adresse der Anthropologie, dass „die anthropologische Problematik in „ihren entscheidenden ontologischen Fundamenten unbestimmt“ bleibt (S.49), weitet Heidegger auf die zeitgenössische Psychologie aus, deren „anthropologische Tendenzen“ ihm zufolge „heute unverkennbar sind“ und gleichzeitig auf die zeitgenössische Biologie, der es ebenso wenig gelingt, das Leben als „eine eigene Seinsart, aber wesentlich nur zugänglich im Dasein“ (S.50) zu bestimmen. Mit diesem Vorwurf der mangelnden ontologischen Fundierung ist allerdings, wie Heidegger zum Schluss betont, kein Urteil über die positive Arbeit und die Resultate dieser Wissenschaften gefällt. Es wäre ein folgenschwerer Irrtum, wenn man sie im Namen eines daseinsanalytischen Fundamentalismus für überflüssig abtun wollte.

Dies zeigen gerade Heideggers Ausführungen in § 11, in dem er sich mit der Möglichkeit einer phänomenologischen Interpretation des „primitiven Daseins“ beschäftigt. Es geht hier um das Verhältnis zwischen der philosophischen „Interpretation des Daseins in seiner Alltäglichkeit“ (S.50) und der Ethnologie, ein Problem, dessen Wichtigkeit Heidegger durch die Lektüre des 1925 erschienenen 2. Bandes von Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* aufgegangen war, ein Buch, dem er eine ausführliche Besprechung gewidmet hatte. Das wichtige Zugeständnis, dass die Orientierung der Daseinsanalyse am „Leben der primitiven Völker“ eine positive methodische Bedeutung haben kann, insofern „primitive Phänomene“ oft „weniger verdeckt und kompliziert sind durch eine schon weitgehende Selbstausslegung des betreffenden Daseins“ (S.51) hindert Heidegger freilich nicht daran, auch gegenüber der Ethnologie zu betonen, dass diese selbst „schon eine zureichende Analytik des Daseins als Leitfaden“ (S.51) voraussetzt.

c) Die „Metaphysik des Daseins“ als Kontrahentin der philosophischen Anthropologie

Werfen wir von hier aus einen Blick voraus auf die Davoser Disputation zwischen Heidegger und Ernst Cassirer (an der, nebenbei bemerkt, auch der junge Emmanuel Levinas beteiligt war) so merken wir, dass hier ein gewaltiger philosophischer Zündstoff liegt, der sich nicht nur in Cassirers *Essay on Man* (1942) auswirkt, sondern uns auch einen Schlüssel für Ricoeurs Anthropologie der Fehlbarkeit und der mit ihre verbundenen Symbolhermeneutik liegt. Der springende Punkt für unsere Überlegungen ist, dass sowohl Heidegger, Cassirer und Ricoeur ihre Stellungnahmen bezüglich der Möglichkeit und der Unmöglichkeit einer philosophischen Anthropologie von einer bestimmten Kantlektüre abhängig machen.

Heideggers letzte, im Sommersemester 1928 gehaltene Marburger Vorlesung über die metaphysischen Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Ga 26), enthält einen Nachruf auf den gerade verstorbenen Max Scheler (S.62-64), der „stärksten philosophischen Kraft im heutigen Deutschland, nein, im heutigen Europa und sogar in der gegenwärtigen Philosophie überhaupt“ (S.62). In diesem Nachruf weist Heidegger seine Hörer auf die Bedeutung von Schelers Plan einer philosophischen Anthropologie, d.h. einer Herausarbeitung der „Sonderstellung des Menschen“ (S.63) hin. Seine eigene Stellungnahme gegenüber diesem Plan versteckt sich in einer These, die Heidegger am Ende seiner phänomenologischen Erörterung der Warumfrage formuliert: „Das Dasein ist seinem metaphysischen Wesen nach der nach dem Warum Fragende. Der Mensch ist primär nicht der Nein-Sager (wie Scheler in einer seiner letzten Schriften sagte), aber ebenso wenig der Ja-Sager, sondern der Warum-Frager. Aber nur weil er das ist, kann und muss er jeweils nicht nur ja oder nein, sondern wesentlich ja und nein sagen.“ (S.280).

Der Mensch als „Warum-Frager“: Sicherlich ist dies eine bedenkenswerte Antwort auf die Frage, was der Mensch sei. Sie erklärt, warum dem Menschen „die Grundfrage der Metaphysik, die das Nichts selbst erzwingt: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“<sup>1</sup> aufgebürdet ist. Voraussetzung eines solchen Fragens ist, wie Heidegger in seiner Antrittsvorlesung ausführt die Grundstimmung der Angst, die uns eine zweite Wesensdefinition des Menschen liefert: „Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts.“<sup>2</sup>

Sind diese beiden Definitionen: „Warum-Frager“ und „Platzhalter des Nichts“ mögliche Grundpfeiler einer phänomenologischen Anthropologie?

Wiederum legt ein Blick auf die Paragraphen 36-44 von Heideggers 1929 erschienen Buches: *Kant und das Problem der Metaphysik* eine negative Antwort nahe. Scheinbar führt eine Besinnung auf die Kantische Grundlegung der Metaphysik zum Ergebnis, dass diese nur als ein Fragen nach dem Menschen, d.h. als „Anthropologie“ vollzogen werden kann. Aber am Beispiel der transzendentalen Einbildungskraft zeigt sich, dass eine empirische Anthropologie außerstande ist, das Problem der Transzendenz zu stellen (S.128), so dass gerade in dieser Hinsicht „der Weg in die Anthropologie Kants“ sich als „Abweg“ erweist (S.129).

Versteht man die Metaphysik nicht als Schuldisziplin, sondern als „Naturanlage des Menschen“ (bzw., in Heideggers damaliger Terminologie als „Metaphysik des Daseins“), dann muss sie sich mit den drei Grundinteressen der menschlichen Vernunft, die sich in den Fragen: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“<sup>3</sup> befassen. Der Mensch, der sich diese Fragen stellt, ist kein bloßes „Naturwesen“, und auch kein reiner „Verstandeskünstler“, sondern ein „Weltbürger“, der ein „Mitspieler im großen Spiel des Lebens“ ist und sich als solcher auch Gedanken über den Sinn dieses Spiels machen muss.

<sup>1</sup> „Was ist Metaphysik?“, Ga 9, S.122.

<sup>2</sup> „Was ist Metaphysik?“, Ga 9, S.118.

<sup>3</sup> A 804f; B832f.

Von daher scheint es nahe liegend, die ersten drei Fragen durch eine vierte zu ergänzen, wie Kant dies in seinem Brief an Stüdlin und in der Einleitung der 1800 gehalten Logik-Vorlesung tatsächlich tut: „Was ist der Mensch?“. Die Logik-Vorlesung ergänzt diese Frage durch den berühmten Zusatz: „Im Grunde könnte man aber alles dies zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“ (AA IX,25)

Damit scheint die „Wende zur Anthropologie“ als philosophischer Grunddisziplin von der Autorität Kants selbst abgesegnet zu sein. Gerade diese Interpretation unterzieht Heidegger in § 37 seines Kantbuches, in dem er sich mit der „Idee einer philosophischen Anthropologie“ auseinandersetzt, einer vernichtenden Kritik. Diese Kritik scheint ihm umso nötiger, als es sich längst nicht mehr um den Titel einer philosophischen Sonderdisziplin handelt, sondern um einen weitaus grundsätzlicheren Anspruch, nämlich um „eine Grundtendenz der heutigen Stellung des Menschen zu sich selbst und im Ganzen des Seienden“ (203). Die soverstandene Anthropologie „sucht nicht nur die Wahrheit über den Menschen, sondern beansprucht jetzt die Entscheidung darüber, was Wahrheit überhaupt bedeuten kann.“ (S.203).

Ist eine „inhaltlich unübersehbare“, sich aus vielen Quellen speisende Disziplin, die „so umfassend geworden ist“, „dass ihre Idee zur völligen Unbestimmtheit herabsinkt“ (S.203), einem so hochgesteckten Anspruch gewachsen?

In einer neuen Auseinandersetzung mit Scheler, diesmal im Blick auf die 1928 veröffentlichte Schrift: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, vertritt Heidegger die These, dass die Idee der philosophischen Anthropologie nicht nur „nicht hinreichend bestimmt“ ist, sondern dass auch ihre Funktion im Ganzen der Philosophie „ungeklärt und unentschieden“ (S.205) ist. In diesem polemischen Zusammenhang fällt auch das Reizwort „Anthropologismus“, das in Husserls Anthropologie-Kritik eine Schlüsselrolle spielt.

Die hier sich andeutende Aporie – Entweder Rückführung oder Rückübersetzung aller philosophischen Probleme ins „Anthropologische“ (z.B., wie bereits angedeutet: *anima est quodammodo omnia* = *Weltoffenheit* des Menschen) oder Verurteilung jedes „Anthropologismus“ als Verrat an der Idee der Philosophie als strenger Wissenschaft – kann man, Heidegger zufolge, nur durch eine eindringlichere Besinnung auf den Sinn der Frage: „Was ist der Mensch?“ überwinden.

Genau dies ist das Ziel von § 38 des Kantbuchs: Es geht um den Nachweis, dass die „Fraglichkeit des Fragens nach dem Menschen“ in der Kantischen Grundlegung der Metaphysik, und nur dort, „ans Licht drängt“ (S.208).

Der Grundtenor von Heideggers Interpretation der vier kantischen Fragen ist die konstitutive Endlichkeit der menschlichen Vernunft selbst und in eins damit, die „Endlichkeit im Menschen selbst“. Jede der drei modalen Differenzierungen der Fragestellung – Können, Sollen, Dürfen, Sein – entspricht einer spezifischen Erfahrung der Endlichkeit: „Endlich“ ist ein Wissen, das sich vernünftigerweise mit der Alternative: Können oder Nichtkönnen konfrontiert sieht; „Endlich“ ist ein Handeln, das sich noch nicht endgültig erfüllt hat, so dass ihm nichts mehr zu tun übrig bleibt; „Endlich“ ist ein Hoffen, dessen Dürfen fraglich ist, und das sich nie sicher ist, was „ihm zugestanden ist oder versagt bleibt“ (S.210).

In diesen Fragen verrät die menschliche Vernunft ihre wesenhafte Endlichkeit, wobei sie zugleich bezeugt, dass ihr „innerstes Interesse“ auf die Endlichkeit selbst gerichtet ist. „Es geht ihr darum“, so Heidegger, „nicht etwa das Können, Sollen und Dürfen zu beseitigen, also die Endlichkeit auszulöschen, sondern umgekehrt darum, dieser Endlichkeit gerade gewiss zu werden, um in ihr sich zu halten.“ (S.210). Dies ist auch, Heidegger zufolge der Grund, warum die drei ersten Fragen sich auf die vierte beziehen lassen.

Dies bedeutet offenbar mehr als eine zufällige und kontingente Anbindung, nach Art eines „möglichen Sammelbeckens“ (S.206). Da sBild des zufällig bereitstehenden Sammelbeckens wird hinfällig, sobald man erkennt, dass die vierte Frage den drei andern nicht nur „rechtmäßig nachgeordnet“ ist, sondern sich „zu der ersten, die die drei übrigen aus sich entlässt“ (S.211) verwandelt, d.h., wiederum bildlich ausgedrückt, dass sie eine Quelle ist, aus der drei unterschiedliche Ströme entspringen.

Gerade diese Verwandlung oder Umkehr, in der die „letzte“ Frage zur „ersten“ wird, kann die Anthropologie als solche nicht nachvollziehen. Wenn das „Erfragte“ der Frage: „Was ist der Mensch?“, die „Endlichkeit im Menschen“ (S.211) ist, dann kann diese Frage nur im Rahmen einer „Metaphysik des Daseins“ beantwortet werden. Ihre Überlegenheit gegenüber jeder philosophischen oder außerphilosophischen Anthropologie drückt Heidegger in folgender These aus: „Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm.“ (S.222).

Etwas konkreter, in Anspielung auf die wissenschaftlichen Anthropologien, aber im Grundduktus dennoch auf die gleiche These hinauslaufend, sind Heideggers kritische Bemerkungen über „die Tendenz zur Anthropologie“ in der Gegenwartsphilosophie in der im Sommersemester 1929 gehaltenen Vorlesung über den deutschen Idealismus<sup>1</sup>. Auch hier haben wir die negative Feststellung: Die „Frage nach dem Menschen in der Philosophie ist notwendig“, nur „Anthropologie“; „die philosophische Anthropologie kann nicht Grunddisziplin der Philosophie sein“ (S.20), und die Wiederholung von Kants vier Grundfragen (S.234-236), in denen sich je ein bestimmter „Index der Endlichkeit“ widerspiegelt. Es sind Fragen, in denen „die menschliche Vernunft *ihrer eigensten Endlichkeit sicher werden*“ (S.235) will.

Wiederum betont Heidegger nachdrücklich, dass die vierte Frage „nicht nur die ursprünglich“ erste, sondern „auch etwas total anderes als eine anthropologische Frage“ (S.235) ist, insofern sie nach dem, „was ursprünglicher als der Mensch“, nämlich nach dem *Menschen als Dasein* fragt. Für Heidegger ist diese ursprüngliche Frage nach dem Menschen „die metaphysische Frage nach dem menschlichen Dasein“ (S.235). Nicht eine Anthropologie, auch nicht eine philosophische Anthropologie, sondern nur eine „*Metaphysik des Daseins*“ (S.236) ist dieser Frage gewachsen.

Genau dieses Problem, inwiefern die Frage nach dem Wesen des Menschen innerhalb einer „Metaphysik von der Metaphysik“ wesentlich ist<sup>2</sup>, ist auch der Angelpunkt der Davoser Disputation mit Ernst Cassirer. Wiederum betont hier Heidegger, dass es ihm um „eine radikale erneute Enthüllung des Grundes der

<sup>1</sup> Ga 28, S.10-21.

<sup>2</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, S.243.

Möglichkeit der Metaphysik als Naturanlage des Menschen, d.h. eine auf die Möglichkeit der Metaphysik als solche gerichtete Metaphysik des Daseins“ geht, „die die Frage nach dem Wesen des Menschen stellen muss in einer Weise, die vor aller philosophischen Anthropologie und Kulturphilosophie liegt“ (S.245).

Cassirers Antwort auf diese Herausforderung ist für unsere Überlegungen insofern von Belang, als er die Möglichkeit einer anderen Kantlektüre verteidigt, die nicht nur die produktive Einbildungskraft auf den Symbolbegriff bezieht, sondern auch die exklusive Betonung der Endlichkeit der menschlichen Vernunft in Frage stellt. Seiner Auffassung nach, stellt sich selbst in Bezug auf das Erkenntnisvermögen die Frage: „Wie kommt dieses endliche Wesen zu einer Bestimmung von Gegenständen, die als solche nicht an die Endlichkeit gebunden sind?“ (S.250). Noch fragwürdiger wird, Cassirer zufolge, dieser Exklusivitätsanspruch der Endlichkeit in den ethischen Schriften Kants, in denen das Freiheitsproblem zur Debatte steht.

Heideggers Antwort ist eigentümlich zwiespältig. Zwar macht er Cassirer das Zugeständnis, dass der Mensch als endliches Wesen „eine gewisse Unendlichkeit“ hat, die er aber auf das „Ontologische“ (S.252), anders gesagt, das „Seinsverständnis“ beschränkt. Diese eigentümlich unbestimmte „Unendlichkeit“ wird aber sofort als neuer „Index der Endlichkeit“ verstanden. Nur ein endliches Wesen muss sich der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt stellen. Gott hat keine Ontologie und bedarf ihrer nicht. Etwas konkreter gesprochen, könnte man auch sagen, dass Gott keine Angstzustände hat und er daher weder ein Warumfrager noch ein „Platzhalter des Nichts“ ist.

Heidegger drei Grundfragen an Cassirer, die wir auch als Wegweiser für unsere Interpretation von Ricoeurs Anthropologie der Fehlbarkeit lesen können:

- „1. Welchen Weg hat der Mensch zur Unendlichkeit? Und wie ist die Art, wie der Mensch an der Unendlichkeit teilhaben kann?
2. Ist die Unendlichkeit als privative Bestimmung der Endlichkeit zu gewinnen, oder ist die Unendlichkeit ein eigener Bereich?
3. Wie weit hat die Philosophie die Aufgabe, frei werden zu lassen von der Angst? Oder hat sie nicht die Aufgabe, den Menschen gerade radikal der Angst auszuliefern?“ (S.257-258).

Cassirer zufolge gibt es eine „immanente Unendlichkeit“: die vom Menschen selbst geschaffene geistige Welt der Symbole. Dort wo Heidegger vom „Index der Endlichkeit“ spricht, verkündet Cassirer unter Berufung auf Goethes: „Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten“ vom „Siegel der Unendlichkeit“. Seine Schlüsselthese: „Indem die Endlichkeit sich erfüllt, d.h. nach allen Seiten geht, schreitet sie ins Unendliche hinaus“ (S.258), liefert uns einen wichtigen Fingerzeig für Ricoeurs Umgang mit der Frage: „Was ist der Mensch?“. Was Cassirer selbst anbelangt, so ist seine Antwort auf Heideggers Herausforderung in dem 1942 enthaltenen *Essay on Man* enthalten. Diese Herausforderung wandelt sich in eine fast unerträgliche Überheblichkeit, falls wir folgendes Bekenntnis Heideggers überdenken. Ihm zufolge hätte die Philosophie die Aufgabe „aus dem faulen Aspekt eines Menschen, der bloß die Werke des Geistes benutzt, gewissermaßen den Menschen zurückwerfen in die Härte seines Schicksals“ (S.263).

„Faulheit“ des *animal symbolicum* hier, „Härte des Schicksals“ des Daseins dort: Irgendetwas an dieser Alternative ist „faul“, aus Gründen, die uns noch weiter beschäftigen werden.

*Exkurs 1: „Wie verstehen wir und als Menschen?“, Die Anthropologie als Erbin der Metaphysik (Ernst Tugendhat)*

Ein guter Beleg dafür, wieweit Heideggers Stellungnahmen bis in die jüngste philosophische Literatur nachwirken, liefert Ernst Tugendhat mit seinem Buch *Anthropologie statt Metaphysik*<sup>1</sup>. Besonders interessant für unsere Überlegungen sind die zwei Aufsätze über Nietzsches Verhältnis zur philosophischen Anthropologie und über Anthropologie als „erste Philosophie“ im ersten Teil des Buches. „Immanente Transzendenz“ ist das Schlüsselwort einer Besinnung, die ihren Ausgang von Nietzsches Idee des Willens zur Macht nimmt. Tugendhat zufolge ist Nietzsches These, derzufolge das „Übersichhinausgehen innerhalb des Seins des Menschen“<sup>2</sup> durch den Willen zur Macht bewerkstelligt wird, für uns nicht mehr vollziehbar, sei es auch nur, weil Nietzsche nicht genügend zwischen Macht, Kraft, Potenz und Vermögen unterscheidet.

Tugendhat zufolge, kreiste alle Philosophie seit Platon um die Frage, „wie wir uns selbst verstehen sollen, also die Frage ‚Was ist der Mensch?‘“, eine Frage, die der philosophischen Anthropologie als „Erbin der Metaphysik, der so genannten ersten Philosophie“<sup>3</sup> anvertraut ist. „Was sind wir als Menschen?“ wäre demnach diejenige Frage..., in der all anderen philosophischen Fragen und Disziplinen ihren Grund haben“<sup>4</sup>.

Diese Formulierung ist meines Erachtens aus zwei Gründen missverständlich.

1. Erstens, weil sie eine Gleichung der Frage nach dem Selbstverständnis und der Frage nach dem Menschen postuliert, die unsere Unterscheidung der Fragen: „Was ist der Mensch?“ und „Wer sind wir?“ überspielt. Zu Recht macht Tugendhat auf den formalen Unterschied zwischen den drei ersten Fragen Kants und der vierten aufmerksam. Die drei ersten Fragen sind in der ersten Person des Singulars formuliert, während die vierte nicht subjektiv: „Wie verstehen wir *uns* als Menschen?“ fragt, womit mindestens indirekt das Problem der Selbstheit angesprochen wäre, sondern objektiv: „Was ist der Mensch?“. Für Tugendhat bedeutet diese Akzentverschiebung, dass Kant auch in seiner Anthropologie in der Rolle des Aufklärers auftritt, der eine kritische Distanz gegenüber allen historischen und kulturellen Traditionen beansprucht.

Tugendhat rückt den Begriff des Verstehens als „Kernbereich des Menschlichen“<sup>5</sup> in den Mittelpunkt der philosophischen Anthropologie, womit sie, seiner Meinung nach, zur Grundlagendisziplin für die übrigen philosophischen Disziplinen wird, die den Rang einer Ersten Philosophie beansprucht. Ob dieser Anspruch nicht eine

<sup>1</sup> Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, München, C.H. Beck, S.1-55.

<sup>2</sup> Ebd., S.15.

<sup>3</sup> Ebd., S.18.

<sup>4</sup> Ebd., S.34.

<sup>5</sup> Ebd., S.39.

Überforderung darstellt, entscheidet sich an der Auffassung, die man von der „*menschlichen* Grundfrage“<sup>1</sup> selbst hat. Unter Berufung auf Sokrates bestimmt Tugendhat diese Frage als die Frage nach dem guten Leben, bzw. die Frage, „wie der Weg aussieht, den wir in unserem Leben gehen sollen“<sup>2</sup>. Niemand wird die Bedeutung dieser Frage bestreiten, mit der wir uns in Bezug auf Ricoeurs „*kleine Ethik*“ in unserer vierten Arbeitseinheit näher beschäftigen werden. Dennoch sollte man nicht vergessen, dass Aristoteles zufolge der Begriff einer „ersten Philosophie“ nur Sinn macht, wenn man ihn von einer zweiten Philosophie abgrenzt.

Tugendhat schreibt die Tatsache, dass „die Frage nach dem Sein die Frage nach dem Menschen verdrängt hat“ dem negativen Einfluss der „merkwürdigen Philosophie Heideggers“<sup>3</sup> zu. Aus Gründen, die ich zu erläutern habe, ziehe ich vor, das pejorative Adjektiv „merkwürdig“, durch das neutrale Adjektiv „denkwürdig“ zu ersetzen.

Trotz Tugendhats Kriegserklärung an die Adresse Heideggers, bei dem die Anthropologie „auf einen Abweg geraten“<sup>4</sup> ist, stimmen beide Autoren darin überein, dass die Transzendenz, um die es ihnen geht, eine immanente und dynamische ist, die sich nur als Bewegung des Überstiegs verstehen lässt. Tugendhat selbst beruft sich auf Scheler und Plessner, um den Sinn dieser immanenten Transzendenz noch besser als Heideggers „Erschlossenheit“ zu verstehen. Insbesondere Plessners Begriff der „exzentrischen Positionalität“ des Menschen lädt uns dazu ein, diese Bewegung nicht nur als ein Verhältnis zwischen Mensch und Sein, sondern als „ein Transzendieren der Erscheinung und der Oberfläche in Richtung der Tiefe der Dinge“<sup>5</sup> zu verstehen.

Interessant ist hier die Vermutung, dass der „Überstieg“ nicht notwendigerweise als „Erhöhung“ gedacht werden muss. Es kann sich genauso gut um eine „Vertiefung“ handeln, d.h. um das, was Merleau-Ponty „*transdescendance*“ nennt. Von hier aus habe ich selbst versucht, im Rückgang auf Kants Aufsatz: „Was heißt, sich im Denken orientieren“, eine Art von metaphysischem Fadenkreuz entworfen<sup>6</sup>, in dessen Zentrum die „*fonction meta*“ (meine Version der „immanenten Transzendenz“) steht:

---

<sup>1</sup> Ebd., S.40.

<sup>2</sup> Ebd., S.41.

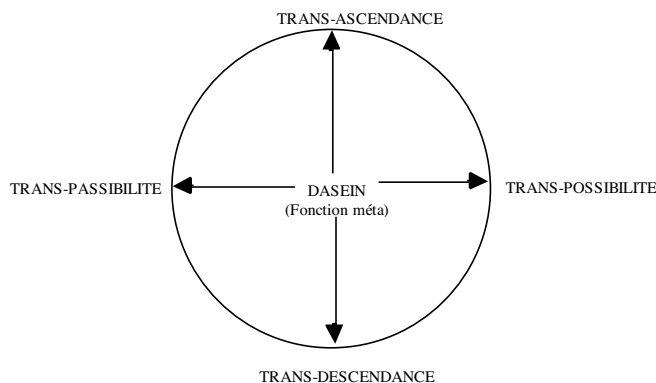
<sup>3</sup> Ebd., S.18.

<sup>4</sup> Ebd., S.20.

<sup>5</sup> Ebd., S.22.

<sup>6</sup> Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000, S.149-248, bes. S.241.

Fig. 9: „Immanente Transzendenz“: Vier Grundrichtungen des Transzendierens



Diese vierfältige Struktur des Transzendierens (*Trans-Aszendenz*; *Trans-Deszendenz*; *Trans-Passibilität* und *Trans-Possibilität*) ist eine Begriffsmatrixe, deren heuristische Fruchtbarkeit sich an den Fragen: „Was ist der Mensch?“ und „Wer sind wir?“ bewähren muss.

Tugendhat zufolge handelt es sich in erster Linie um den Unterschied von Mensch und Tier, wobei er sich, ähnlich wie Blumenberg fragt, „wie sich dieser Unterschied in der biologischen Evolution herausgebildet haben kann“<sup>1</sup>. Seine Antwort beruft sich auf die prädikative Struktur der menschlichen Sprache, d.h. auf die Fähigkeit, sich auf Dinge beziehen zu können, die unabhängig von der Sprechsituation sind und damit verbunden, wie bereits Aristoteles erkannt hatte, die Fähigkeit des Überlegens, die Rationalität („Fähigkeit, nach Gründen zu fragen“<sup>2</sup>) und die Verantwortlichkeit. In Tugendhats These: „Das Charakteristische des Menschen ist, dass er in Sätzen spricht und denkt und dass er deswegen ein überlegendes Wesen ist und sich insofern auf Wahres, bzw. Gutes bezieht“<sup>3</sup>, fließen mindestens drei Wesensdefinitionen des Menschen zusammen: *zoon logon echôn* (sprachbegabtes Lebewesen), *zoon politikon* (gemeinschaftsfähiges Lebewesen) und „*phronetisches*“, überlegensfähiges Lebewesen, wobei die *Überlegungsfähigkeit* in einer naturalistischen Perspektive immer auch als eine *Überlebensfähigkeit* interpretiert wird. Genau dies ist Tugendhats Folgerung aus seinem an der Sprachphilosophie orientierten Verständnis der immanenten Transzendenz: „Eine Spezies, die „das Vermögen hat, in Sätzen zu sprechen und daher nach Gründen zu fragen“ verfügt über einen „Überlebensvorteil, weil es ein neues kognitives Niveau darstellt, das die Entwicklung des instrumentellen Denkens in großer Skala ermöglicht hat und zugleich eine flexiblere Form des Sichaneinanderhakens in sozialen Verbänden.“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, S.22.

<sup>2</sup> Ebd., S.43.

<sup>3</sup> Ebd., S.23.

<sup>4</sup> Ebd., S.24.

*Exkurs 2: Auf der Suche nach einer Diskursgrammatik (Jean-Marc Ferry)*

Fragt man sich, wie ein solcher Ansatz systematisch ausgebaut werden könnte, dann findet man in Jean-Marc Ferrys Buch: *Les grammaires de l'intelligence*<sup>1</sup> eine eindrucksvolle Antwort. Die „Philosophie der Kommunikation“, die Jean-Marc Ferry 1991 in seinem Buch *Les Puissances de l'expérience* und 1994 in den zwei Bänden seiner *Philosophie de la communication* vorgestellt hatte, wird hier durch eine Untersuchung der „Grammatiken der Intelligenz“ ergänzt, die man zugleich als Entwurf einer philosophischen Anthropologie lesen kann. Ferrys Fundamentalthese ist die der ontologischen Vorgängigkeit der Welt der Kommunikation gegenüber der Welt des Vorstellens.

Ähnlich wie Gehlen verankert er das menschliche Sprechen in zwei vorsprachlichen Grammatiken: die *ikonische* Grammatik der *Bildassoziation* und die *indiziäre* Grammatik der *Rollenzuschreibung*. Die menschliche Rede ist in einer weitaus differenzierteren Grammatik verwurzelt, die es uns zunächst erlaubt, im Gebrauch des Verbuns zwischen Zeiten (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft), Personen (erste, zweite, dritte Person) Modi und Stimmen (syntaktische Grammatik) zu unterscheiden. Darüber hinaus verfügen wir über eine *Diskursgrammatik*, aufgrund derer wir mehrere *Geltungsordnungen* unterscheiden können: *Richtigkeit* der *Feststellungen*, *Angemessenheit* der *Empfehlungen*, *Ehrlichkeit* der *Bezeugungen*, *Wahrheit* der *Aussagen*. Würden wir nicht über die Möglichkeit solcher Unterscheidungen verfügen, wäre der Begriff einer kritischen Vernunft nur Schall und Rauch.

In gewisser Weise greift Ferry hier die Probleme wieder auf, mit denen sich Cassirer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* beschäftigt hatte, und auch Georg Misch in seinem leider wenig rezipierten Versuch, die Logik im Leben selbst zu begründen, indem er zwischen *Ausdruckswelt* und *Wortwelt* unterschied. Wie seine großen Vorgänger bemüht auch Ferry sich, einen gewissen Sprachabsolutismus zu überwinden, demzufolge die Grenzen unserer Sprache auch die Grenzen unserer Welt sind. Das Reich des Verständlichen ist weiter als das Reich des Sagbaren, denn es deckt sich mit dem des *Bedeutsamsen*, dessen elementarste Form das Signal ist: „Im Bereich des Denkens kann nichts bezeichnet werden, wenn es nicht zuvor signalisiert wurde.“<sup>2</sup> Will man die ganze Spannweite des menschlichen Logos erfassen, muss man auch die ikonischen Konstellationen und die indiziären Konfigurationen im Auge behalten.

Ferry zufolge unterläuft diese Unterscheidung mehrerer „Grammatiken“ das Vorurteil, demzufolge die „Intelligenz“ ein Privileg des Menschen wäre. Sie erlaubt uns, die Gemeinsamkeiten zwischen Tierwelt und Menschenwelt besser zu verstehen und gerade dadurch, das Spezifische des menschlichen Weltverhältnisses zu präzisieren. Auf Seite 110 des Buches findet man ein besonders erhellendes Diagramm, dessen vier Achsen von der *referenziellen* Achse der *Identifizierung* eines *Gegenstandes*, der *syntaktischen* Achse der *grammatischen Orientierung*, der *selbstbezüglichen* Achse der *Thematisierung des Sinns* und der *pragmatischen* Achse

<sup>1</sup> Jean-Marc Ferry, *Les grammaires de l'intelligence*, Paris, Ed. du Cerf, 2004.

<sup>2</sup> Ebd., S.16.

der *kommunikativen Anrede* gebildet sind. Offenbar ist auch dies ein Versuch, Kants Frage nach der Orientierung im Denken neu zu beantworten.

Die spezifisch menschliche Diskursgrammatik bezeugt nicht nur die Überlegenheit des Symbols gegenüber dem Bild und dem bloßen Anzeichen, die es zugleich überwindet und in sich integriert. Unter Berufung auf die Semiotik von Charles Sanders Peirce und die Thesen des französischen Linguisten Gustave Guillaume bezüglich der „verbalen Chronogenese („chronogenèse verbale“), unterstreicht Ferry die spezifischen Vermögen der menschlichen Sprache, die sich in den Tempora der Grammatik, den Pronomina und den grammatischen Modi niederschlagen. Diese „Wortgrammatik“ („grammaire verbale“) setzt die Differenz zwischen der Ordnung dessen was ist und dessen was sein soll, und zwischen dem, was man verspürt und dem, was ist oder was sein soll“<sup>1</sup> frei.

Letzten Endes geht es Ferry darum, die Grundstrukturen einer „Grammatik des Freiseins“ („grammaire de l'être-libre“<sup>2</sup>) freizulegen, eine Grammatik, die das Subjekt, das sich auf reine Handlungsgründe beruft, auszeichnet. Diese Grammatik impliziert eine doppelte Transzendenz der Welt der Tatsachen und der Welt der Normen gegenüber unserer Sprache. Gäbe es nicht die Möglichkeit des Selbsteinsatzes (oder des Sich-selbst-ins-Spiel-bringens) aufgrund dessen der Sprecher das, was er sagt zu verantworten hat, sobald er etwas über etwas zu jemanden sagt, wäre die Kommunikation richtungslos und ohne regulative Prinzipien: *Verständlichkeit, Objektivität, Authentizität* und *Legitimität*.

Damit wird der Blick frei für eine vierte Grammatik, die *Grammatik der diskursiven Bewährung* („validation discursive“), in der die theoretische Vernunft sich selbst übersteigt und sich in eine *kritische Vernunft* verwandelt, die Kants Wunsch nach einer universalen Gemeinschaft aller vernunftbegabten Lebewesen erfüllt. Der garstige Graben, der die faktische Wirklichkeit von den Vernunftwahrheiten trennt, wird von der Seilbrücke einer argumentativen Grammatik überbrückt, die fähig ist, *Erstintentionen, Zweitintentionen, Geltungsansprüche, diskursive Problemformulierungen, kritische Bewährungen* und *öffentliche Dispute* zu unterscheiden.

Gerade deshalb ist es wichtig, dass ein nüchterner Blick auf die tatsächlich geführten öffentlichen Diskurse neue Formen der Gewalt erkennt, welche die Entwicklung einer genuin kritischen Vernunft erschweren oder verhindern. Nur eine „kritische *caritas*“ („charité critique“), die selbst in den alten Glaubensformen ein Wahrheitspotential entdeckt, das sich nur im Rahmen der vierten Grammatik rechtfertigen lässt, ist imstande, den Weg einer „Ethik des Anerkennens“ zu entwickeln, die in einer ganz anderen Weise als die Ideologie der Toleranz, die eine liberale Grundlegung einer Entwicklung der öffentlichen Meinung gewährleistet, die offen ist für alle Ansichten, was immer auch ihre Hintergründe sein mögen, und in einer Weise der die Gründe, die sie zu begründen vermögen, nicht gleichgültig sind.“<sup>3</sup> Hier eröffnet sich ein Ausblick

<sup>1</sup> Ebd., S.116.

<sup>2</sup> Ebd., S.135.

<sup>3</sup> Ebd., S.210.

auf ein Thema, mit dem wir uns in unserer letzten Arbeitseinheit, in Bezug auf Ricoeurs *Weg des Anerkennens* beschäftigen werden.

Blicken wir von diesen beiden Exkursen auf Heideggers frühe Anthropologiekritik zurück, dann ist noch ein letzter Punkt erwähnenswert. In der großen, im Wintersemester 1929/30 gehaltenen Vorlesung: *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Ga 29/30) entwickelt Heidegger den ersten der drei Grundbegriffe, die er hier erörtert – *Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* –, ausführlich anhand einer vergleichenden Betrachtung von drei leitenden Thesen (S.261-532): „Der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm; der Mensch ist weltbildend“ (S.273). Die Tatsache, dass diese fast dreihundertseitige Betrachtung mit der These der „Weltarmut“ des Tieres beginnt, und dass diese den größten Raum beansprucht, kann man als Versuch verstehen, das vom anthropologischen Gegner besetzte Gebiet mit den Mitteln der Phänomenologie zurück zu erobern. Dies bestätigt auch Heideggers ausführliche Bezugnahme auf die Arbeiten der spekulativen Biologie: Jacob von Uexküll, Hans Driesch und Hans Spemann (S.379-384). Offenbar handelt es sich darum, Schellers und Plessners Unterscheidung: *Umweltgebundenheit* des Tieres – *Weltoffenheit* des Menschen, durch den Terna: „*Weltlosigkeit – Weltarmut – Weltbildung*“ kreativ zu überwinden.

Hier ist nicht der Ort, Heideggers Argumentation näher unter die Lupe zu nehmen. Erwähnt zu werden verdient allerdings die Tatsache, dass Heideggers diesbezügliche Thesen auch in der Auseinandersetzung um den phänomenologischen Lebensbegriff in der neueren französischen Phänomenologie (Michel Henry, Didier Franck, Henri Maldiney) eine wichtige Rolle spielen.

Heidegger entwickelt seine These von der „Weltbildung“, die den Menschen auszeichnet an Hand einer detaillierten Analyse der aristotelischen Theorie des *logos apophantikos*, des Aussagesatzes. Insofern könnte man seine Position mit Tugendhats These vergleichen, „dass sich mit der propositionalen Sprachstruktur mehrere grundsätzliche anthropologische Strukturen ergeben, die in einem inneren Zusammenhang stehen“<sup>1</sup>. Versteht man allerdings mit Heidegger „Welt“ als „*Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*“ (S.483), dann sprengt sie den Rahmen des Aussagesatzes, weil dieser den Grund seiner Möglichkeit in einer weitaus ursprünglicheren „Als-Struktur“ hat. Diese ist es, die im Begriff der „Weltbildung“ zur Debatte steht, den Heidegger denn auch als „Grund der inneren Möglichkeit des *logos*“ (S.486) bezeichnet. „Urteile und Sätze“ sind Heidegger zufolge „in sich primär nicht weltbildend, wenngleich zur Weltbildung gehörig“ (S.496).

Der letzte und waghalsigste Schritt in diesem Rückgang in das dreifach strukturierte („Entgegenhalten der Verbindlichkeit“; „Ergänzung“; „Enthüllung des Seins des Seienden“ S.506) Phänomen des Logos besteht in der Identifikation des *Entwurfs* als Urstruktur der Weltbildung: „Im Geschehen des Entwurfs bildet sich Welt, d.h. im Entwerfen bricht etwas aus und bricht auf zu Möglichkeiten und bricht so ein in Wirkliches als solches, um sich selbst als Eingebrochenen zu erfahren, als wirklich Seiendes inmitten von solchem, was jetzt als Seiendes offenbar sein kann.“ (S.531).

---

<sup>1</sup> Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, S.43.

Für Heideggers Metaphysik des Daseins, die keine philosophische Anthropologie sein will, ist der Mensch „im Wesen seines Seins ein Heraustreten aus sich selbst“, „ohne sich doch zu verlassen“ (S.531). In einer gehobenen und feierlichen, an Nietzsches *Zarathustra* anklingenden Sprache legt Heidegger auf der letzten Seite seiner Vorlesung eine Art anthropologisches Glaubensbekenntnis ab: „Der Mensch ist jenes Nicht-bleiben-können und doch nicht von der Stelle Können. Entwerfend *wirft* das Da-sein in ihm ihn ständig in die Möglichkeiten und hält ihn so dem Wirklichen *unterworfen*. So geworfen im Wurf ist der Mensch ein *Übergang*, Übergang als Grundwesen des Geschehens. Der Mensch ist Geschichte, oder besser, Geschichte ist der Mensch. Der Mensch ist im Übergang *entrückt* und daher wesenhaft *abwesend*. Abwesend im grundsätzlichen Sinne – nicht und nie vorhanden, sondern abwesend, indem er *wegwest* in die *Gewesenheit* und in die Zukunft, ab-wesend und nie vorhanden, aber in der Ab-wesenheit *existent*. *Versetzt* ins Mögliche, muss er ständig *versehensein* im Wirklichen. Und nur weil so versehen und versetzt, kann er sich *entsetzen*.“ (S.531).

Vergleicht man diese spröde und gestelzte Sprache mit den anthropologischen Grundbestimmungen, die Tugendhat in den Vordergrund rückt: „Frage, Überlegung, Rationalität, Verantwortlichkeit“, dann sind die Unterscheide unübersehbar. Für uns wird es sich darum handeln, zu prüfen, ob das, was Heidegger in seiner Metaphysik des Daseins vom Phänomen der „Weltbildung“ sagt, nicht in der Beschreibung konkreter Phänomene, wie die elementare Symbolik des Bösen, die „lebendigen Metaphern“, in denen sich eine „wohnliche Welt“ herausbildet, oder dem Erzählen, durch das die Zeit einen menschlichen Sinn erhält, verdeutlichen lässt. Anders gesagt und anders gefragt: Ist Heideggers Begriff der „Weltbildung“ nicht ein möglicher Schlüssel für das Verständnis von Ricoeurs philosophischer Hermeneutik, die man als eine systematische Weiterbildung von Cassirers Begriff des Menschen als „*animal symbolicum*“ verstehen kann? In dieser Weiterbildung verwandelt sich das „*animal symbolicum*“ in ein „*self-interpreting animal*“ (Charles Taylor).

## II. Der Sündenfall des „Anthropologismus“ (Husserl)

Im Juni 1931 meldet sich endlich auch Husserl in der Debatte über die „anthropologische Wende“ der Philosophie zu Wort. Er tut dies in einem öffentlichen, vor 1600 Zuhörern in Berlin gehaltenen Vortrag unter dem Titel: „Phänomenologie und Anthropologie“.

Man könnte Husserls Stellungnahme in etwa mit Kants Schrift: „Was ist sich im Denken orientieren?“ vergleichen. In beiden Fällen haben wir die ambivalente Stellung des Meisters, der einen überparteilichen Standpunkt beansprucht, und sich dennoch *nolens volens* gezwungen sieht, in einem öffentlichen Disput Stellung zu beziehen. Dazu kommt, dass Husserl nicht nur Schellers *Stellung des Menschen im Kosmos*, sondern auch Heideggers *Sein und Zeit* im Visier hat. Die Daseinsanalytik seines vormaligen Meisterschülers und nunmehrigen Nachfolgers auf seinem Freiburger Lehrstuhl ist in Augen des Begründers der „reinen“ d.h. transzendentalen

Phänomenologie, nur eine etwas hinterhältigere Form jenes „Anthropologismus“, den Husserl mit dem Zorn eines vom Sinai herabsteigenden Moses verurteilt, der sein Volk vor dem Goldenen Kalb tanzen sieht.

Husserls Marginalien zu seinem Exemplar von *Sein und Zeit* zeigen deutlich, dass er Heidegger eines Rückfalls in die „Anthropologie“ bezichtigt<sup>1</sup>. In den Marginalien zu Husserls Exemplar des *Kantbuchs* ist dieser Verdacht noch greifbarer. Zu Heideggers Auslegung von Kants vier Grundfragen merkt Husserl an, dass Scheler, Heidegger und Dilthey dasselbe „anthropologische Vorurteil“ teilen.

Gleichsam um sich selbst gegen einen möglichen Vorwurf in Schutz zu nehmen, moniert Husserl die Gegner des Anthropologismus, nicht die Dummheit zu begehen, die Zentralstellung des reflektierenden Menschen in einer orientierten Welt leugnen zu wollen.

Zur hintergründigen Vorgeschichte des Vortrags „Phänomenologie und Anthropologie“ gehört auch der Streit zwischen Meister und Meisterschüler um die Endfassung des für die *Encyclopaedia Britannica* bestimmten Artikels: „Phänomenologie“. Ein Brief Husserls an Roman Ingarden vom 19. April 1931 spricht eine weitaus deutlichere Sprache, als die Höflichkeitsbezeugungen in Heideggers Briefwechsel mit Husserl vermuten lassen. In Husserls Augen sind Scheler und Heidegger seine eigentlichen „Antipoden“. Dies bestätigt auch Hans Blumenbergs Interpretation des Berliner Vortrags<sup>2</sup>. Es ist keine Übertreibung, wenn man diesen Vortrag als ein „*Tu quoque Brutus*“ liest, das der Cäsar der transzendentalen Phänomenologie dem in die Toga der Daseinsanalytik gehüllten Hauptverräter an der Sache der Phänomenologie entgegenschleudert.

Für Husserl ist eine sich auf Dilthey berufende neuartige Anthropologie nur eine Neuauflage des Psychologismus, den er bereits im ersten Band seiner *Logischen Untersuchungen*, und wiederum in seiner Programmschrift: *Philosophie als strenge Wissenschaft* aufs heftigste bekämpft hatte. Für den, der zwischen den Zeilen zu lesen versteht, ist die Kampfansage an den „Anthropologismus“ jeglicher Spielart eine verschwiegene Auseinandersetzung mit dem niemals namentlich genannten Heidegger. Ihn und seine Anhänger konfrontiert Husserl mit der Alternative zweier unversöhnlicher Subjektphilosophien: Entweder Psychologismus und Anthropologismus oder Transzendentalphilosophie. An diesem Entweder-Oder führt kein Weg vorbei. Nur die Transzendentalphilosophie wird dem Ehrentitel einer „strengen Wissenschaft“ gerecht.

Husserl zufolge ist es höchste Zeit, eine Entscheidung in diesem Konflikt zu treffen. Es kann sich nur um eine prinzipielle Entscheidung handeln, die auf eine ursprüngliche Evidenz rekurriert, und zugleich um eine endgültige Entscheidung, die jede weitere Diskussion überflüssig macht. Nur eine transzendente Subjektphilosophie, die sich als authentische Wissenschaft, auf der Suche nach absoluten und endgültigen Wahrheiten jenseits aller Relativismen versteht, ist in der Lage, ein Machtwort in dieser Sache zu sprechen.

---

<sup>1</sup> Vgl. insbesondere die Marginalien zu Ga 1,13,17,58,131,301.

<sup>2</sup> Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, S.17-47.

Unter Berufung auf Descartes bekennt Husserl, dass der Zugang zu dieser Ursprungsdimension nicht leicht ist und dass er selbst nicht ohne weiteres über die ihr angemessene Sprache und Begrifflichkeit verfügt, eben weil die gängige objektivistische Begrifflichkeit entweder den Zugang zu dieser Dimension versperrt, oder Anlass zu fast unüberwindlichen Missverständnissen gibt. In dieser Hinsicht ist Husserl nicht entfernt davon, Nietzsches Klage an die Adresse seiner Zeitgenossen zu wiederholen: „Ihr versteht mich nicht!“ Husserls Zeitgenossen und viele seiner Schüler verstehen ihn nicht, weil sie die Idee der einzigen Philosophie, die der transzendentalen Motivation gerecht wird, nämlich die transzendente Phänomenologie nicht anerkennen und weil sie unfähig sind, die cartesische Grundlegung der neuzeitlichen Philosophie produktiv zu vollenden.

Das ethische Motiv hinter diesem leidenschaftlichen und pathetischen Plädoyer für die transzendente Phänomenologie lautet: „Autonomie“, die Husserl als „radikale Selbstverantwortung“ und als „Letztverantwortung“ versteht. Der Preis, mit dem diese Selbstverantwortung bezahlt wird, ist die radikale Einsamkeit des Denkers, der jeder „Weltkindschaft“ entsagt hat. Nicht die Welterfahrung – auch nicht Heideggers Erfahrung des menschlichen „In-der-Welt-seins“ –, sondern nur eine radikale Selbsterfahrung ist dieser Verantwortung gewachsen. Nur als ein solches Ego kann ich, Husserl zufolge, die Letztverantwortung für das Sein der Welt selbst übernehmen, indem ich eine radikal verantwortliche Wissenschaft, d.h. eine „Philosophie“ im strengsten Sinn des Wortes entwerfe.

Diese radikale kopernikanische Revolution kann nur von „philosophierenden Ermiten“ ausgearbeitet werden, die den Mut haben, dem Solipsismus ins Auge zu blicken. Ohne „transzendente Einsamkeit“ keine radikale Selbstverantwortung: So könnte man Husserls: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“, das er dem Anthropologismus jeglicher Couleur entgegenschleudert, zusammenfassen. Die methodologische Konsequenz dieses Bekenntnisses ist die phänomenologische Reduktion, die allein imstande ist, das Feld einer transzendentalen Erfahrung zu erschließen. Husserl zufolge kann es keinen anderen Zugang zu diesem „inneren Reich“ geben, das jeder natürlichen und welthaften Einstellung verschlossen bleibt. Wer sich nicht über den „Menschen“ und die „Welt“ erhebt, ist unfähig, den Sinn des Wortes „Mensch“ zu konstituieren.

„Egologie“ und nicht „Anthropologie“, lautet Husserls Motto. Nur eine authentische Analyse des transzendental gereinigten Bewusstseins wird den Forderungen einer „Hermeneutik des Bewusstseinslebens“ gerecht. Weit entfernt davon, dass sie einem Solipsismus verfällt, kann eine solche Hermeneutik die lebendige Intersubjektivität im „transzendentalen Gemeinschaftsleben“ verwurzeln, aufgrund dessen sich eine gemeinsame, für jedermann gültige Welt aufbaut. Diesem Anspruch wird weder eine „anthropologische Grundlegung der Philosophie“, noch eine „Philosophie des menschlichen Daseins“ gerecht.

### III. Der Umschlag von der Wasfrage in die Werfrage: eine zweite kopernikanische Revolution?

Aus Heideggers oben zitierte Vorlesung über den deutschen Idealismus greife ich eine Wendung heraus, in der sich unser zweites Hauptthema ankündigt: Das Erfragte in der Frage: „Was ist der Mensch“ ist: „Wer er ist, wie er ist“<sup>1</sup>.

#### 1. „Wer er ist“: die Entdeckung der „Werheit“ als ontologischer Kategorie

Im Hintergrund des Umschlags der Wasfrage in die Werfrage steht Heideggers Unterscheidung zwischen zwei fundamental verschiedenen Seinscharakteren: *Kategorien* („Was?“) und *Existentialien* („Wer?“)<sup>2</sup>. Die ontologische Tragweite der Unterscheidung von *Washeit* und *Werheit* expliziert Heidegger in seiner kritischen Dekonstruktion der cartesischen Unterscheidung von *res extensa* und *res cogitans* im dritten Kapitel der Marburger Vorlesung: *Grundprobleme der Phänomenologie* (Ga 24, S.171-231).

Seine Grundposition zeichnet sich bereits am Ende seiner Dekonstruktion der mittelalterlichen Unterscheidung von *existentia* und *essentia* ab. Heidegger zufolge lässt sich die Seinsart des Seienden, das wir selbst sind nur mittels einer völlig neuen ontologischen Kategorie, nämlich der Kategorie der „Werheit“ (von Jean-François Courtine ins Französische mit „quis-sité“ übersetzt) bestimmen: „Das Seiende, das wir selbst sind, das Dasein, kann als solches mit der Frage, *was* ist das?, überhaupt nicht *befragt* werden. Zu diesem Seienden gewinnen wir nur Zugang, wenn wir fragen: *wer* ist es? Das Dasein ist nicht durch die Washeit, sondern – wenn wir diesen Ausdruck bilden dürfen –, durch die Werheit konstituiert. Die Antwort gibt nicht eine Sache, sondern ein Ich, Du, Wir.“<sup>3</sup>

#### 2. „Wie er ist“: der phänomenologische Sinn der Frage nach dem Menschen

Ebenso wie die Fundamentalontologie immer nur eine indirekte Ontologie, anders gesagt, eine phänomenologisch konkrete, durch die Daseinsanalytik vermittelte Bestimmung der mehrfachen Bedeutung des Seins ist, so kann auch die „Metaphysik des Daseins“ nur eine durch die phänomenologische Wie-Frage, die sich auf Gegebenheitsmodi bezieht, vermittelte Antwort auf die Frage: „Wer ist der Mensch?“ liefern.

In der im Sommersemester 1934, unmittelbar nach dem Rücktritt vom Rektorat gehaltenen Vorlesung: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Ga 38), widmet Heidegger ein ganzes Kapitel der Frage nach dem Wesen des Menschen (S.30-78), die er eng mit der Frage nach dem Wesen der Sprache und der Geschichte verkoppelt.

<sup>1</sup> Ga 28, S.235.

<sup>2</sup> *Sein und Zeit*, § 9, S.45.

<sup>3</sup> Ga 24, S.169.

Für ihn steht jetzt fest, dass die Frage: „Was ist der Mensch?“ „fehlfragt“ (S.33). Der einzig gangbare Weg, diese „Fehlfrage“ zu überwinden, besteht Heideggers Ansicht nach darin, dass man die Wasfrage durch die Werfrage ersetzt: „Die Wesensfrage ist eine Vorfrage. Die echte und angemessene Vorfrage ist nicht die Wasfrage, sondern die Werfrage. Wir fragen nicht ‚Was ist der Mensch?‘, sondern ‚Wer ist der Mensch?‘“ (S.34).

Das Erfragte dieser Frage ist „der Mensch als ein Selbst“: „Wer bist du? Wer bist du selbst? Wer bin ich selbst? Wer sind wir selbst? Die Werfrage zielt in den Bereich eines solchen Seienden, das jeweils ein Selbst ist.“ (S.35).

Aber auch die Frage: „Wer ist der Mensch?“ bleibt m Vorläufigen stecken. Noch präziser gefragt, muss sie, Heidegger zufolge: „Wer sind wir selbst?“ (S.36) lauten.

Damit trifft Heidegger freilich eine schwerwiegende Entscheidung, die wir möglicherweise kritisch hinterfragen müssen: Wie lässt sich der Umschlag von der „Augustinischen“ Frage: „Wer bin ich?“ in den Plural der ersten Person („Wer sind wir?“) rechtfertigen? Heidegger selbst gibt zu, dass es „mit der Verwandlung des Singulars in den Plural“ „eine eigentümliche Bewandnis hat“ (S.42). Hinter der Absage an die cartesische oder Husserlsche „Egologie“ verbirgt sich Heideggers Beschäftigung mit der geschichtlichen Berufung der deutschen Volksgemeinschaft.

Dies bestätigt die im Wintersemester 1934/35 gehaltene Vorlesung über Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“ (Ga 39). Heidegger zufolge verwandelt Hölderlins Dichtung, und nur sie, das Ich in ein Wir. In den Versen:

*Und keiner weiß,  
wie ihm geschieht. Er fühlt*

*Die Schatten derer, so gewesen sind“ (Germanien, V.27f)*

ist, Heidegger zufolge, „das Ich... zum Wir geworden“ (S.43).

Für den, der auf Hölderlins Dichtung hört, wird die Frage, wer wir sind, in einen neuen und abgründigen „Wirbel“ hineingerissen, der das „Wir“ in den Horizont der ursprünglichen Frage nach der Zeit hineinstellt. Wenn die derart verschärfte Werfrage überhaupt noch eine Antwort zulässt, so kann sie nur im Hören auf das ursprüngliche Wort des Dichters erfasst werden: „Wir wissen nicht nur nicht, wer wir sind, wir müssen am Ende sogar erst und gerade teilnehmen an der Dichtung, um allererst die notwendige Bedingung dafür zu schaffen, dass es die Zeit wird, in der wir dann überhaupt erfahren können, wer wir sind.“ (S.59).

Ohne Zweifel verlässt Heidegger mit dieser These den Boden einer „Metaphysik des Daseins“, und auch den Boden einer als „Onto-theo-ego-logie“ bestimmten Metaphysik überhaupt. Dies zeigt auch ein Blick auf die Art und Weise, wie Heidegger im vierten Kapitel seiner 1935 gehaltenen Vorlesung: *Einführung in die Metaphysik*, die eigentlich ein Abgesang von der Metaphysik ist, die Frage: „Wer sind wir?“ aufs Neue entfaltet, diesmal im Rahmen einer Interpretation des ersten Chorlieds der Sophokleischen *Antigone*.<sup>1</sup> Die 1936-38 vollzogene „Kehre“ in Heideggers Denken bedeutet auf keinen

<sup>1</sup> Für eine präzisere Analyse verweise ich auf meine Aufsätze: „Am ‚Herdfeuer des Seyns‘: die ‚Geistesgegenwart‘ und ihre Voraussetzungen“ in: Margarethe Drewsen, Mario Fischer (Hg.), *Die Gegenwart des Gegenwärtigen. Festschrift für P. Gerd Haeffner SJ zum 65. Geburtstag*, Freiburg, K.

Fall, dass die Werfrage preisgegeben wird. Die Frage nach der Selbstheit des Menschen verklammert sich noch enger mit der Frage nach der Wahrheit des Seins. Diese Verklammerung spiegelt sich besonders deutlich in einem der „Gedichte“ wieder, die Heideggers posthume Schrift: *Besinnung* (*Gesamtausgabe*, Bd. 66, S.5) einleiten:

Trag vor dir her  
das Eine Wer ?  
Wer ist der Mensch?

Sag ohne Unterlaß  
das Eine Was  
Was ist das Seyn?

Mißachte nie  
das Eine Wie?  
Wie ist ihr Bund?

Heute, wo die „Zukunft der menschlichen Natur“ selbst auf dem Spiel steht, haben wir gute Gründe, die Tragweite des Ausdrucks: „Mitspieler im großen Spiel des Lebens“ unter neuen Voraussetzungen im Spannungsfeld der Doppelfrage: „Was ist der Mensch?“ und „Wer sind wir?“ zu überdenken. Der von Heidegger beschworene „Bund“ zwischen der Frage: „Wer sind wir?“ und der Frage: „Was ist das Seyn“ mag seine Gültigkeit behalten. Aber er tritt zurück gegenüber der vordergründigeren, und möglicherweise dringlicheren Frage nach dem Bündnis, bzw. der Verkreuzung (oder in der Sprache Merleau-Pontys: dem „Chiasmus“) zwischen der Frage nach dem Menschen als solchen und der Wesensfrage nach seiner Selbstheit.

Dieses Bündnis gilt es nicht wie ein Banner oder Siegeszeichen „vor sich herzutragen“, sondern eher als ein der heutigen Generation aufgegebenes schicksalhaftes Fragen auf sich zu nehmen.

#### AUSGEWÄHLTE LITERATUR

- AUGÉ, Marc, *Le métier d'anthropologue. Sens et liberté*, Paris, Ed. Galilée, 2006.  
 BALANDIER, G., *Anthropo-logiques*, Paris, rééd. L.G.F., 1985.  
 BASTIDE, Roger, *L'anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971.  
 BECKER, Christian, *Selbstbewusstsein und Individualität. Studien zu einer Hermeneutik des Selbstverständnisses*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1993.  
 BELLUT, Clemens, (Hg.), *Mensch und Moderne. Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik* (zum 60. Geburtstag von Helmut Fahrenbach), Würzburg, Königshausen und Neumann, 1989.

---

Alber, 2006, S.110-127; „L'autre de l'être“ in: Jean-François Courtine (Hg.), *L'introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Ed. Vrin, 2007, S.159-211.

- BENEDIKT, Michael/BURGER, Rudolf (Hg.), *Kritische Methode und Zukunft der Anthropologie*, Wien, Braumüller, 1985 (Philosophica 6).
- BERTHOUD, *Plaidoyer pour l'Autre*, Paris, Droz, 1982.
- BIELLA, Burkhard, *Zur Kritik des anthropofugalen Denkens*, Essen, Die Blaue Eule, 1986.
- BLECHMANN, Wilhelm, *Der Mensch im Futural. Umrisse einer kritischen Kulturanthropologie*, Stuttgart, Seewald, 1980.
- BLOOM, Harold, *Shakespeare: The Invention of the Human*, London, Fourth Estate, 1999.
- BÖHME, Gernot, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*, Frankfurt, Suhrkamp, <sup>4</sup>1994.
- BRUN, Jean, « Qui est l'homme ? » in: *Qu'est-ce que l'homme?*, *Mélanges A. de Waelhens*, Bruxelles, Facultés Saint-Louis, S.41-51.
- BRUNNER, Emil, *Gott und sein Rebell: eine theologische Anthropologie*, Hamburg, Rowohlt, 1958.
- BUBER, Martin, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg, Lambert Schneider, <sup>5</sup>1980.
- CHANGEUX, Jean-Pierre, *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983.
- , *L'homme de vérité*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- CHANGEUX, Jean-Pierre, RICOEUR, Paul, *La Nature et la Règle*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- CORETH, Emerich, *Was ist der Mensch? Grundzüge philosophischer Anthropologie*, Innsbruck, Tyrolia, <sup>3</sup>1980.
- DELIÈGE, Robert, *Une histoire de l'anthropologie. Ecoles, auteurs, théories*, Paris, Ed. du Seuil, 2006.
- DEMPF, Alois, *Theoretische Anthropologie*, München, Lehnen, 1950.
- DELIKOSTANTIS, Konstantinos, *Der moderne Humanitarismus. Zur Bestimmung und Kritik einer zeitgenössischen Auslegung der Humanitätsidee*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1982.
- DERRIDA, Jacques, « Les fins de l'homme » in: *Marges de la philosophie*, Paris, Ed. de Minuit, 1972, S.129-164.
- DÉTIENNE, Marcel, *Les Grecs et nous: une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Paris, Perrin, 2005.
- DE WAELHENS, Alphonse, *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haye, Nijhoff, 1961.
- DILTHEY, Wilhelm, *Ceuvres 4: Conception du Monde et analyse de l'Homme depuis la Renaissance et la Réforme*, trad. F. Blaise, Paris, Cerf, 1999.
- DÖLLE-OELMÜLLER, Ruth/OELMÜLLER, Willi, *Grundkurs Philosophische Anthropologie*, München; Fink 1996 (UTB 1906)
- DONCEEL, J.F., *Philosophical Anthropology*, New York, Sheed&Ward, <sup>3</sup>1967.
- DUFRENNE, Mikel, *Pour l'homme*, Seuil, Paris, 1968.
- ECCLES, John, *Evolution of the Brain: Creation of the Self* (1989), London, Routledge (Reprint 1993).
- FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- GADAMER, Hans-Georg/VOGLER, Paul (eds.), *Neue Anthropologie*, Stuttgart, München, dtv, 1972-1975.
- Bd.1: *Biologische Anthropologie Teil 1*, München 1972. (bes. H.-G. Gadamer: « Theorie, Technik, Praxis - die Aufgabe einer neuen Anthropologie »).
- Bd.2: *Biologische Anthropologie Teil 2*, München 1972. (bes. K. Goertle: « Morphologische Sonderstellung des Menschen im Reich der Lebensformen auf der Erde »).
- Bd.3: *Sozialanthropologie*, München 1972. (bes.: F.Wagner: « Mensch und Umwelt - Ein Kulturvergleich »).
- Bd.4: *Kulturanthropologie*, München 1973. (bes: K.J. Narr, « Beiträge der Urgeschichte zur Kenntnis der Menschennatur »; K. Jettmar: « Die anthropologische Aussage der Ethnologie »; F.J.J.Buytendijk, « Das Menschliche Spielen »)
- Bd.5: *Psychologische Anthropologie*, München 1973. (bes.: H. Feigl, « Leib-Seele, kein Scheinproblem »; Y.Reenpää, « Über das Körper-Seele-Problem », ;Detlev von Uslar, « Ontologische Voraussetzungen der Psychologie »).
- Bd.6: *Philosophische Anthropologie Teil 1*, München 1975. (bes.: W. Keller, « Philosophische Anthropologie - Psychologie – Transzendenz »; H. Kunz, « Die Erweiterung des Menschenbildes in der Psychoanalyse Sigmund Freuds »; W. Bräutigam, « Anthropologie der Neurose »;

- Hubertus Tellenbach, « Die Begründung psychiatrischer Erfahrung und psychiatrischer Methoden in philosophischen Konzeptionen vom Wesen des Menschen »; Karl Kerényi, « Die anthropologische Aussage des Mythos »; Eberhard Jüngel, « Der Gott entsprechende Mensch »; Eduard Benz, « Der Mensch in christlicher Sicht ».
- Bd.7: *Philosophische Anthropologie Teil 2*, München 1975. (bes.: Helmuth Plessner, « Anthropologie der Sinne »; Paul Watzlawick, « Wesen und Form menschlicher Beziehung »; Raimundo Panikkar, « Verstehen als Überzeugtsein »); Leo Weisgerber, « Die anthropologische Tragweite der energetischen Sprachbetrachtung »; Johannes Lohmann, « Die Sprache als das Fundament des Menschseins », Ch. Morris, « Sprechen und menschliches Handeln »; P. Lorenzen, « Das menschliche Fundament der Mathematik », Karl Otto Apel, « Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluß an Leibnizens Monadenlehre »; Detlev von Uslar, « Die Welt als Ort des Menschen (Spinoza, Leibniz, Schelling, Heidegger) »; Karl Löwith, « Zur Frage einer philosophischen Anthropologie »; H. Kuhn, « Werte - eine Urgegebenheit »).
- GRABER, Franz, *Die Weltoffenheit des Menschen. Eine Darstellung und Deutung der philosophischen Anthropologie*, Freiburg, Universitätsverlag, 1974 (Neue Anthropologie Bd.6/7).
- GRAWE, Christian, *Herders Kulturanthropologie*, Bonn, Bouvier, 1967.
- GREISCH, Jean, *Qui sommes nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain, Peeters, 2008.
- HABERMAS, Jürgen, « Anthropologie » in: Fischer-Lexikon, Bd. *Philosophie*, Frankfurt/M. 1958, S.18-35.
- , *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001.
- HAEFFNER, Gerd, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, Kohlhammer, <sup>5</sup>2005 (Grundkurs Philosophie 1).
- HEIDEGGER, Martin, *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität*, Ga 63.
- , *Sein und Zeit* (1927), §§9-11.
- , *Grundprobleme der Phänomenologie*, Ga 24, S.172-251.
- , *Grundbegriffe der Metaphysik*, Ga 29/30.
- , *Kant und das Problem der Metaphysik*, Ga 3, S.205-231.
- , *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, texte édité par Claudius Strube, Frankfurt, Klostermann, 1997, Ga 28.
- , *Hölderlins Hymnen Germanien und Der Rhein*, Ga 39, §§ 5-6, 42-59.
- , *Sein und Wahrheit*, Ga 36/37, S.175-179; 214-215.
- , *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Ga 38, S.30-78; S.119-169.
- , *Einführung in die Metaphysik*, S.105-130.
- , *Besinnung*, Ga 66, Frankfurt, Klostermann, 1998.
- HENGSTENBERG, Hans-Eduard, *Philosophische Anthropologie*, München, Pustet, <sup>4</sup>1984.
- HOFER, Helmut/ALTNER, Günter, *Die Sonderstellung des Menschen. Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Aspekte*, Stuttgart, G. Fischer, 1972.
- HONNETH Axel, JOAS, Hans, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M./New York, Campus Verlag, 1980.
- HÜLLEN, Jürgen, *Mensch sein - human werden. Grundzüge kritischer Anthropologie*, Frankfurt, Lang, 1985.
- KAMLAH, Wilhelm, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Mannheim, Bibliogr. Institut, 1973.
- KAMPER, Dietmar, *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik*, München, Hanser, 1973.
- KAMPER, Dietmar (ed.), *Anthropologie nach dem Tode des Menschen: Vervollkommnung und Unverbesserlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994.
- KELLER, Wilhelm, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, München, Francke, 1971.
- KRISTEVA, Julia, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe, NANCY, Jean-Luc (éds.), *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Editions Galilée, 1981.

- LANDMANN, Michael, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutungen in Geschichte und Gegenwart*, Berlin, de Gruyter, <sup>5</sup>1982.
- , *Das Ende des Individuums. Anthropologische Skizzen*, Stuttgart, Klett, 1971.
- , *Fundamentalanthropologie*, Bonn, Bouvier, <sup>2</sup>1984.
- , *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, München/Basel, Reinhardt, 1961.
- LEACH, E., *Critique de l'anthropologie (Rethinking Anthropology, 1961)*, trad. D. Sperber et S. Thion, PUF, Paris, 1968.
- LEGROS, R., *L'idée d'humanité*, Grasset, Paris, 1990.
- LESTEL, Dominique, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2003.
- , *Paroles de singes : l'impossible dialogue homme-primate*, Paris, Ed. de la Découverte, 2005.
- , *L'animal singulier*, Paris, Ed. du Seuil, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, fata morgana, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- , *L'Homme nu*, ibid., 1971.
- , *Anthropologie structurale II*, ibid., 1973.
- LITT, Theodor, *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, Heidelberg, Quelle & Meier, <sup>2</sup>1961.
- , « Die Sonderstellung des Menschen im Reich des Lebendigen » in : *Geistige Gestalten und Probleme*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1942, p. 217-240.
- LORENZ, Kuno, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Darmstadt, WBG, <sup>2</sup>1992.
- MARQUARD, Odo, Article « Anthropologie » in : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1 (1971), Basel, Schwabe, p. 362-374.
- , « Zur Geschichte des philosophischen Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, in: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 394, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, S.122-144.
- MAUSS, Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, <sup>3</sup>1989.
- MICHALSKI, Krzysztof (ed.), *Der Mensch in den modernen Wissenschaften (Castelgandolfo-Gespräche 1983, Institut für die Wissenschaften vom Menschen)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1985.
- MÜHLMANN, W.E., *Geschichte der Anthropologie*, Wiesbaden, Aula Verlag, <sup>4</sup>1984.
- MÜLLER, Max, *Philosophische Anthropologie*, München, Alber, 1974.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1983.
- , *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, <sup>7</sup>1985.
- PFLIGERSDORFFER, Georg (ed.), *Blickpunkte philosophischer Anthropologie. Fünf Vorträge*, Salzburg, Universitätsverlag Pustet, 1983.
- PLEGER, Wolfgang H., *Differenz und Identität. Die Transformation der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988.
- POPPER, Karl/ ECCLES, John, *Self and its Brain*, Routledge, 1984.
- PORTMANN, Adolf, *Das Tier als soziales Wesen (1963)*, Zürich, Rhein Verlag, 1962.
- , *Neue Wege der Biologie*, München, Piper, 1960.
- , *Die Tiergestalt*, Bâle, F. Reinhardt, 1958, trad. G. Rémy, *La Forme animale*, Paris, Payot, 1961.
- , *Alles fließt. Wege des Lebendigen*, Fribourg, Herder, 1967.
- , *Biologie und Geist (1973)*, Göttingen, Burgdorf, <sup>5</sup>1998.
- PROBST, Peter, *Politik und Anthropologie. Untersuchungen zur Theorie und Genese der philosophischen Anthropologie der Gegenwart in Deutschland*, Frankfurt a.M., Akademische Verlagsgesellschaft, 1974.
- REY, Olivier, *Une folle solitude. Le fantasme de l'homme auto-construit*, Paris, Ed. du Seuil, 2006.
- RITTER, Joachim, *Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen*, Potsdam, Protte, 1933.
- ROMBACH, Heinrich, *Strukturanthropologie. "Der menschliche Mensch"*, Freiburg, Alber, <sup>2</sup>1993.
- ROTHACKER, Erich, « Probleme der Kultur-Anthropologie » in : *Systematische Philosophie*, éd. N. Hartmann, 1942, 55-198.

- , *Philosophische Anthropologie*, Bonn, Bouvier, <sup>5</sup>1982.
- SCHELKY, Helmut, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Köln, Westdeutscher Verlag, 1961.
- SCHERER, Georg, *Grundphänomene menschlichen Daseins im Spiegel der Philosophie*, Düsseldorf, Parerga, 1994.
- SEIFERT, Josef, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, Salzburg, 1973.
- SONNEMANN, Ulrich, *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*, Frankfurt/M. Syndikat, <sup>2</sup>1981.
- TINLAND, Frank, *La différence anthropologique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977.
- , *L'homme aléatoire*, Paris, PUF, 1997.
- THIES, Christian, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Darmstadt, WBG, 2004.
- , *Gehlen zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2000.
- , *Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt's Enzyklopädie, 1997.
- TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres*, Paris, Ed. du Seuil 1989.
- , *L'homme dépaycé*, Paris, Ed. du Seuil 1996.
- TUGENDHAT, Ernst, *Anthropologie statt Metaphysik*, München, C.H. Beck, 2007.