

Wer hat Angst vor Anthropologie?

Beiträge der Tagung an der Leucorea Wittenberg
15.–16. Oktober 2016

Inhalt

Zum Geleit	5
Zum Selbstverständnis der Gegenwartsphilosophie. Zur Beantwortung der Frage: Was ist Kritische Anthropologie? <i>Thomas Wendt</i>	7
Versuch einer Programmatik Kritischer Anthropologie <i>Till Ermisch</i>	26
Die Natur und das Selbstverständnis des Menschen <i>Michael Hackl</i>	51
Ist Übermensch im Echo von Edelmensch und Raubmensch wiederzuerkennen? <i>Steffen Dietzsch</i>	58
Zur Stellung des Lebensbegriffs in einer kritischen Anthropologie <i>Jan Leichsenring</i>	71
Philosophische Anthropologie und Analogia Entis. Erich Przywaras Beitrag in der Diskussion um die Möglichkeit einer positiven kritischen Anthropologie. <i>Kai Polzhofer</i>	82
Die (Un)Sichtbarkeit des Menschen. Zur Fraglichkeit einer positiven Anthropologie <i>Katrin Felgenhauer</i>	100
Anthropologie und Angst. Ein Versuch mit Hinblick auf Schellings Naturphilosophie <i>Maximilian Hauer</i>	116
Person, ontologische Kategorie oder soziales Konstrukt? <i>Peter Heuer</i>	141

Die anthropologischen Grundlagen der Kommunismuskonzeption von Karl Marx <i>Mirco Fischer</i>	159
Von der Schwierigkeit, sich selbst zu verstehen. Technik als anthropologische Herausforderung <i>Johanna Seifert</i>	186
Mit Geist begabte Wesen. Grundbegriffe einer existenzialen Anthropologie <i>Pirmin Stekeler-Weithofer</i>	201
Wo Marx irrte. Marxismus und Religion <i>Thomas Wendt</i>	234
Autorinnen und Autoren	260
Impressum	262

Zum Geleit

Vom 15. bis zum 16.10.2016 fand in den Räumen der LEUCOREA zu Wittenberg eine durchaus ungewöhnliche Zusammenkunft von gestandenen und angehenden Wissenschaftlern aus Deutschland, Österreich und den USA statt. Ungewöhnlich an ihr war zum einen ihr Thema, denn die Versammelten berieten unter dem Titel „Wer hat Angst vor (philosophischer) Anthropologie“ über die Möglichkeiten und Grenzen einer philosophischen Anthropologie in der Kultur der Gegenwart. Von ihr wurde angenommen, dass sie im Projekt der kritischen Philosophie, das sich zumindest in der neuzeitlichen Philosophie auf Kant zurückdatiert, entwickelt werden muß und deren Kernbereich darstellen würde. Diese Annahme nun kollidiert aber mit einer durchaus gängigen und den philosophischen Mainstream der Vergangenheit sowie leider auch noch in der Gegenwart weit verbreiteten Ansicht: Jegliche Annahme eines Wesen des Menschen sei als metaphysisch und daher als unwissenschaftlich abzulehnen.

Damit befanden sich die Veranstalter also von vornherein in Opposition zu so wirkungsmächtigen Philosophemen, wie sie im Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und in der aus der unheiligen Ehe aus beiden entsprungen relativistischen, analytischen Tradition entwickelt werden. Mithin war ein Großteil der Vortragenden also der Meinung, dass jene Theoreme überholt sind und den sozialen Erkenntnisbedürfnissen der Gegenwart und Zukunft nicht genügen. Denn, so die Meinung eines der Vortragenden (Wendt), ihre letztlich reduktionistische Weltsicht ist objektiv nicht mehr in der Lage, eine sich als Ganzes verändernde Welt philosophisch, und das heißt kritisch, zu begleiten. Zusammenfassend kann also behauptet werden, dass mit dem bearbeiteten Gegenstand der Tagung von den anwesenden Fachwissenschaftlern und Philosophen nicht weniger als um einen zeitgemäßen, adäquaten Philosophiebegriff gerungen wurde.

Zum anderen entbehrte das Zustandekommen der Tagung nicht an Ungewöhnlichem. Ihren eigentlichen, intellektuellen Ursprung besitzt jene nämlich in Lehrveranstaltungen, die seit geraumer Zeit von Th. Wendt am philosophischen Institut der Universität Leipzig abgehalten werden. Und so kann mit Fug und Recht behauptet werden, dass in dieser Arbeitstagung Lehre

und Forschung ein Stück weit zu einer doch seltenen Einheit gelangt sind. Zudem hat eine nicht geringe Anzahl der Teilnehmer als Nachwuchswissenschaftler einen Part ihrer Ausbildung im Seminar von Th. Wendt genossen sowie aktiv an der Konzeption der Tagung mitgearbeitet. Ihnen allen sei hierfür deshalb gedankt. Besonderen Dank jedoch wollen die Veranstalter an dieser Stelle der Hans-Böckler-Stiftung, der Stiftung des DGB, zollen. Ihr ist die finanzielle Absicherung der Arbeitstagung und die Möglichkeit der Veröffentlichung der Diskussionsbeiträge in Heftform zu verdanken.

Zum Schluß ist Frau Melanie Sterba (Halle/Saale) für ihr Engagement bei der Organisation und Durchführung dieser sehr gelungenen zwei Tage im Herbst 2016 besondere Anerkennung auszusprechen. Ohne ihre fleißige Arbeit und ihren Ideenreichtum wären wir nicht zusammengekommen.

Thomas Wendt

Zum Selbstverständnis der Gegenwartsphilosophie. Zur Beantwortung der Frage: Was ist Kritische Anthropologie?

Thomas Wendt | Universität Leipzig

1 Einleitung

Das Anliegen der folgenden Gedanken ist es, erste Schritte zum Begreifen dessen zu unternehmen, das da im Titel des hier nunmehr abgedruckten Vortrages den Namen „Kritische Anthropologie“ trägt. Angestrebtes Resultat meiner Ausführungen ist es also, den Lesern der folgenden Ausführungen jenes Gebiet der philosophischen Rede vorzustellen, von dem ich überzeugt und wie ich hoffe auch begründet meine, dass es das Herzstück philosophisch-metaphysischen Denkens der Gegenwart ist oder doch zumindest wieder sein sollte. Kurz gesagt, die im Folgenden geäußerten historischen, theoretischen und metatheoretischen Gedankengänge sollen einen Begriff von „Kritischer Anthropologie“ darlegen, der und dessen Prüfung in der Diskussion es ermöglichen soll, gemeinsame Vorstellungen von den Problemen, Gegenständen, Gehalten und den Methoden einer Kritischen Anthropologie paradigmatisch zu entwickeln. Von dieser Gedankenskizze soll sich also auch ein zukünftiger gemeinsamer theoretischer Arbeitsrahmen von Philosophen und philosophisch interessierten Wissenschaftlern herleiten lassen, der die gegenwärtige Grundlagenkrise der abendländischen Philosophie und die in ihr gespiegelte revolutionäre Situation in der sich unsere Kultur seit 1989 für alle, die sehen können, offensichtlich befindet, vernünftig beheben helfen kann. Da jene Krise aber wiederum selbst nur Teil der mit „Globalisierung“ umschriebenen Entwicklung der Menschheit von einem Subjekt an sich zu einem Subjekt für sich ist und deren Alternative eben nur in einem Untergang der Gattung besteht, hofft der Autor zumindest indirekt auch hier etwas zu der notwendigen philosophischen Durchdringung unserer Gegenwartsverhältnisse zu leisten, eine Analyse die er im antimetaphysischen, analytisch-pragmatistischen Mainstream der einseitig amerikanisierten Welt so schmerzhaft vermisst.

Bei der Lösung des von mir gestellten Problems, den Begriff einer Kritischen Anthropologie zu entfalten, wird es natürlich nicht ohne die Offen-

legung von theoretischen Inhalten abgehen, die nach meiner Ansicht selbst Elemente – sprich: Begriffe – einer kritischen anthropologischen Systematik sind. Jene Begriffe werden jedoch nur insoweit von mir bemüht, als sie selbst m.E. unabdingbar zur Darlegung eines (normativen) Begriffs von Kritischer Anthropologie dienlich sind. Ich erhebe also mit den folgenden Ausführungen nicht den Anspruch, ein solches System der Begriffe, das unter das zu schildernde Projekt fallen würde, auch nur annähernd in Gänze zur systematischen Darstellung zu bringen.

Auch verkenne ich nicht die Schwierigkeit, ja möglicherweise das Befremden, das mit der selbstgestellten Aufgabe ausgelöst wird, Geisteswissenschaftler, zumal Philosophen auf eine gemeinsame Theoriesprache und damit zumindest auch auf eine gemeinsame Forschungswelt zu verpflichten. Erscheint doch nach Meinung so manchen, dem philosophischen Relativismus verpflichteten Zeitgenossen eine einheitliche Problemsicht, der ihrem Wesen nach pluralistischen Philosophie fremd zu sein.

So könnte mir etwa entgegengesprochen werden, dass die Vielzahl der in der Geschichte dieser Wissenschaftsdisziplin Philosophie vorgelegten Systeme von der Unmöglichkeit eines solchen Vorhabens selbst schon hinreichend Zeugnis ablegen würden.

Ich bin jedoch nicht der Meinung, dass die Pluralität der einzelnen, historisch vorgetragenen Theoreme die geschilderte relativistische Anschauung vom Wesen der Philosophie stützt, dass die Geschichte des Philosophierens ein ordnungsloser Haufen, ohne einen objektiven, nicht nur subjektiv konstruierten „roten Faden“ sei.

Nein, hoffnungsfroh stimmt mich vielmehr der ebenfalls „empirisch konstatierbare“ und durch eine Kritische Anthropologie, wie ich sie verstehe, auch theoretisch erklärbare Umstand, dass über die ganze bislang bekannte Menschheitsgeschichte gerade in der Philosophie immer wieder zumindest ähnliche Probleme von Interesse waren, die, um gelöst zu werden, dazu Anlass gaben, bestimmte, immer wiederkehrende Fragen zu stellen. Es handelt sich nach meinem Dafürhalten also um Fragen, die letztlich aus der objektiven Natur des Menschen, seiner Art zu existieren, entspringen. Und jene Probleme nicht oder nicht mehr zu bearbeiten, würde denn auch bedeuten, seine ureigenste, humane Natur abzulegen. Denn, wie man theoretisch und praktisch zeigen kann, besitzt das Menschsein sehr wohl die Potenz dazu, den Unmensch zu gebären.

2 Zu Problemen der Philosophie und zur Stellung der Kritischen Anthropologie in ihr – historische Bemerkungen

Bisher gibt es keine Philosophie, die vollkommen frei von Problemen ist. Zunächst ist daher zu klären, um welche Probleme es sich hierbei jeweils handelt. Kant fasst diese bekanntlich in dem Fragen danach zusammen, was ich erkennen kann, was ich hoffen darf und was ich tun soll. Schließlich bildet die Krone aller philosophischen Problem die Frage danach, was das Wesen des Menschen ist.

„Was ist der Mensch?“ so fragt nach Kant also alle Philosophie. Und aus diesem Grunde – so möchte ich den Königsberger Philosophen hier verstehen – ist alle Philosophie letztlich als Anthropologie anzusprechen. Und das bedeutet, Philosophie ist eine Wissenschaft, die dem Wesen des Menschseins auf der Spur ist. Was ist der Mensch? – die vielfältigen Bemühungen zur Lösung des in dieser Frage geistig geronnenen Problems bilden die starken und festen roten Fäden der Philosophiegeschichte. Und es sind dabei Begriffe, die – auch unter verschiedenen Namen – die historischen Epochen miteinander verbinden und neben der Diskontinuität eben auch Kontinuität stiften.

Diese Kontinuität in der Realgeschichte wird in der Geschichtsschreibung der Philosophie durch das Herausarbeiten von so genannten „ewigen Problemen“ der Philosophie systematisch gewürdigt. Die Frage nach dem Wesen des Menschen gehört also zu diesen ewigen Problemen des Menschseins. Und eine „gute Philosophie“ – die Anthropologie ist – muss diesen Umstand, unter menschlichen Verhältnissen „ewig“ zu sein, auch theoretisch erklären können.

Um diesen erklärenden Schritt zu tun, sind wir systematisch auf den begrifflichen Kernbereich Kritischer Anthropologie verwiesen. Gefordert ist der in ihr gepflegte Begriff vom Menschen. Kritische Anthropologie weiß begrifflich um den Umstand, dass der „Mensch“ ein Geist in der Zeit ist. Menschsein bedeutet also immer in Raum und Zeit zu sein. Die Differenzen in den Antworten auf die eine Frage nach dem Menschsein kann damit aus den unterschiedlichen Standorten der Fragenden in Raum und Zeit zurückgeführt werden. Und es ist daher auch nicht zufällig, wenn die Geschichte der philosophischen Anthropologie selbst dann auch die Teildisziplin „Geschichtsphilosophie“ gebiert. In eben dieser Teildisziplin wird die zunächst allgemeine Frage nach dem Menschsein überhaupt in die Frage nach dem Menschsein unter konkreten raum-zeitlichen, etwa epochalen Bedingungen

transformiert. Eine gute Philosophie vergisst dabei jedoch nicht, allgemeine Bedingungen des Menschseins theoretisch zu würdigen. Denn ihre Explikation ist eine notwendige logische Bedingung für die sinnvolle Rekonstruktion der Geschichte.

Diese beiden Fragen also, Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit des Menschseins überhaupt und den Bedingungen spezieller, raum-zeitlicher, etwa epochaler Art des Menschseins, charakterisieren die zwei Seiten eines Prozesses, der zum Gegenstand der philosophischen Anthropologie zu rechnen ist. Der Prozess selbst ist ein Prozess einer Selbstvergewisserung des Menschen. Wir nennen ihn Aufklärung und er ist Ergebnis des Umstandes, dass hier ein freies Wesen am Werke ist.

Der menschliche Lebensprozess wird also ausgeführt von seinen Teilen, den Menschen in Raum und Zeit: Wenn ich diachron denke, also von der Perspektive der werdenden Menschheit her, wird der Lebensprozess von den aufeinander folgenden Generationen unter den für sie typischen Verhältnissen stets aufs Neue bewältigt. Sollte ich hingegen synchron, eine gegebene gesellschaftliche Ganzheit strukturell analysieren, stellt sich der Prozess der Selbstvergewisserung als arbeitsteiliger dar, der von den jeweiligen Anthropologen einer Epoche betrieben wird.

Selbstvergewisserung in diesem geschilderten Sinne aber ist nach ihrem Prozess und Resultat eben Aufklärung. Das Bedürfnis nach Selbstvergewisserung, die Aufklärung also, gehört zum Wesen des Menschen. Sie und ihre Resultate sind Ergebnis einer Natureigenschaft des Menschen – nämlich der Eigenschaft, so Kant, ein metaphysisches Wesen zu sein. Die Herausbildung der Kritischen Anthropologie nun, dieser besonderen Aufklärung, ist damit ein historisches Entwicklungsergebnis dieses gattungsgeschichtlichen Aufklärungsprozesses und sie stellt in ihm selbst eine historische Zäsur dar. Diese Zäsur nennen wir die Neuzeit (neuere Zeiten – Hegel).

Die eingangs „empirisch konstatierte“ Kontinuität und Diskontinuität in der Theorieentwicklung aller Anthropologien spiegelt daher trotz der offenkundigen Vielfalt geschichtliche Einheit wieder; also diese Eigenart menschlicher Existenz überhaupt.

Anthropologien sind geistiger Ausdruck der ewigen, notwendigen Selbstvergewisserung. Zudem sind sie Ausdruck des Umstandes, dass Menschsein neben der spezifisch raum-zeitlichen Teilhabe an Welt auch ein Mitspielen am „ewigen“ Spiel des Menschseins beinhaltet. Diese geschilderte, eigenartige Existenz nun fristet die Gattung in einem besonderen Lebensprozess.

Wir sagen: „Die Menschheit ist tätig.“ Tätigkeit aber ist immer ein geistig-geleitetes, gegenständliches Verhalten: Ein Verhalten zu sich als Teil der Gattung und zur Gattung selbst und natürlich zu den die Gattung umgebenden zwei Naturen.

Dem Verhältnis, das sich zwischen dieser allgemeinen Lebensweise, dem ganzheitlichen Lebensprozess der Gattung, auf der einen Seite und auf der anderen Seite zu der besonderen und Teil-Tätigkeit (Aufklärung), die die Kritische Anthropologie hervorbringt, entfaltet, soll nun im folgenden Text noch etwas eingehender nachgegangen werden. Denn es verspricht weitere Einsicht in das Wesen der Kritischen Anthropologie.

Zunächst einmal: Wir wissen nun, dass mit und im Lebensprozess der Gattung selbst der Prozess der Aufklärung allgemein und Kritische Anthropologie im Besonderen entstanden sind. Ist Aufklärung einmal entstanden, so wird sie und mit ihr die Anthropologie zu einer geistigen Bedingungen des erfolgreichen Vollzugs des so aufgefassten menschlichen Lebensprozesses. Denn der erfolgreiche Vollzug jener Tätigkeit – „Gesamtlebensprozess“ genannt – misst sich nicht an den Erfolgskriterien, die die den Gesamtprozess ausmachenden Teiltätigkeiten hervorbringen. Vielmehr sind Kriterien für die Bewertung eines ganzen gelungenen menschlichen Lebens gefragt. Diese hervorzubringen oder besser explizit zu machen, verspricht aber gerade Kritische Anthropologie. Denn sie geht dem ganzen menschlichen Leben nach. Der ganze Mensch ist ihr Gegenstand. Die Teilmenschen aber werden in ihrem Verhältnis zueinander und zum Ganzen, d. h. zum Wesen des Humanen, von Interesse sein. Dass aber das Wissen um ein gelingendes Leben im Ganzen letztlich auf die Beantwortung der Frage, was die Natur des Menschen sei, verweist, ist offenkundig. Denn ein gelungenes Leben kann nicht ein Leben wider die eigene objektive Natur sein.

Halten wir also nochmals fest: Das Selbstvergewissern der Gattung und ihr Resultat – das Selbstbewusstsein des Menschen als Gattungswesen – wird also zur notwendigen Bedingung für den erfolgreichen Vollzug des menschlichen Lebensprozess selbst, zumindest dann, wenn sein Vollzug den Charakter einer gelungenen Tätigkeit haben soll. Dieser Prozess ist im ursprünglichen Wesen des Menschen potentiell angelegt und wird im Verlaufe der Neuzeit selbst zu einer wesentlichen Bedingung der Möglichkeit eines Menschheitssubjektes, das diesen Namen auch tatsächlich verdient.

Mit Blick auf den geschilderten Bedürfnishorizont, verwundert es nicht, dass es gute Gründe dafür gibt, eine besondere Teiltätigkeit und ihre dazu-

gehörigen Institutionen in eben diesem ganzen Lebensprozess auszuformen. Diese Teiltätigkeit der Aufklärung wird nunmehr von Spezialisten ausgeführt. Innerhalb der Teiltätigkeit Aufklärung aber setzt wiederum eine arbeitsteilige Strukturierung ein. Ihr Resultat ist unter anderem die Ausdifferenzierung einer Tätigkeitsform, die wir die wissenschaftliche Tätigkeit nennen, und ihre, den Prozess der wissenschaftlichen Selbstvergewisserung verstetigende Institution trägt den Namen „Akademie“.

Anthropologie, die systematische Suche nach Antworten auf die Frage nach dem Wesen des Menschen, entsteht also als Wissenschaft vom Menschen. Sie wird als theoretische Tätigkeit wirklich und liegt uns in Gestalt der Theorien über den Menschen vor. Wenn ich soeben von der Entstehung nicht kritischer, sondern Anthropologie in allgemeiner Hinsicht gesprochen habe, dann aus einem bestimmten Grund. Nämlich in einem gewissen, zu erklärenden Sinne ist jede Wissenschaft auch Anthropologie. Die Physik etwa gibt Auskunft über eine besondere Beziehung des Menschen zu der ihn umgebenden Welt. Damit vermittelt sie immer, wenngleich indirekt, ein Wissen vom Menschen. Sie tut dies etwa durch die Konstruktion eines Weltbildes, und zu diesem Weltbild sollte Kritische Anthropologie sich bewusst verhalten.

So sah sich z. B. Thomas Hobbes dazu veranlasst, in seiner Kritischen Anthropologie, vorgelegt u. a. in *Leviathan*, den Menschen eben auch als physikalischen Körper zu beschreiben. Damit aber verschaffte er dem zeitgenössischen physikalischen Weltbild die ihm gehörige Geltung. Es ist ein Element des um den ganzen Menschen und seinem Wesen ringenden philosophisch-anthropologischen Projekts und sollte möglichst nicht im Widerspruch zu jenem stehen. Kritische Philosophie vermag dieses nicht zu ersetzen. Jedoch blieb schon Thomas Hobbes eben dabei nicht stehen. Sein Anspruch ist es nämlich, eine philosophische Anthropologie zu entwickeln. Und zur Menge der philosophischen Anthropologien gehört schließlich auch die „Kritische Wissenschaft vom Menschen“. Philosophische Anthropologie spürt jedoch, vom sinnlich konkreten, aber geistig abstrakten, im diskutierten Fall eben dem sinnlich wahrnehmbaren Körper Mensch ausgehend, nunmehr gedanklich weiter aufsteigend, zum geistig Konkreten, jedoch sinnlich abstrakten fortschreitend, dem Begriff von der spezifischen Natur des menschlichen Lebens nach. Damit können wir aber auch das Folgende festhalten: Als philosophische Disziplin ist Kritische Anthropologie eine Begriffswissenschaft.

Nun könnte man natürlich an dieser Stelle einwenden, dass jede Wissenschaft auf die begriffliche Erfassung von Welt abzielt. Und diesem Umstand widerspreche ich natürlich nicht. Er ist mir vielmehr Anlass, weiter über die Spezifik des Begriffssystems „Kritische Anthropologie“ nachzudenken. Thomas Hobbes, dieser oft missverstandene und verkannte Philosoph, gilt mir für das Projekt einer Kritischen Anthropologie als ein besonders bedeutsamer historischer Zeuge. Denn er ist es, der das Erbe der Antike und seine Fortsetzung in einer mittelalterlichen, theologisch/metaphysischen Anthropologie, vertreten z. B. durch Thomas von Aquin, im metaphysischen Projekt der Kritischen Anthropologie paradigmatisch fortführt. Was unterscheidet dieses neuzeitliche Projekt der Kritischen Anthropologie von der theologischen Mutterwissenschaft? Und was macht die Differenz zum antiken philosophischen Vater derselben, Aristoteles, aus?

Die Mutter, also die christliche Theologie, ist eine besondere systematische Disziplin. Sie verfügt über einen axiomatischen Grundbegriff der im gegebenen System selbst nicht theoretisch begründet wird. Von ihm aus muss aber das ganze System deduziert werden. Es handelt sich um den Begriff von Gott.

Wie müssen wir uns das näher vorstellen? Spekulative Theologie fragt etwa so: „Wenn Gott in der Art X beschaffen ist, wie müssen dann seine Geschöpfe notwendig verfasst sein?“ Es folgen dann in Übereinstimmung mit „Gott“ die Begriffe Mensch und Welt. Diese drei Begriffe gelten mir als Grundbegriffe jeder spekulativen, auf natürliche Vernunft fußenden Metaphysik, die letztlich anthropologischen Charakter annimmt. Dem Begriff Gottes kommt nun die Theologie bekanntlich durch Offenbarung auf die Spur. Offenbarung – die ausgezeichnete Form der Letztbegründung – jedoch ist die paradigmatische Offenlegung einer Gesamtlebenspraxis durch ihr zeigen (demonstrare) oder ihr tatsächliches Vorleben in Raum und Zeit. In der Offenbarung werden also die normativen Rahmenbedingungen des Seins überhaupt oder eines besonderen Seins im Sein enthüllt. Die durch Offenbarung enthüllten Begriffe sind von besonderer Art – es handelt sich hierbei um Ideen, Begriffe ohne Anschauungen, die jedoch mit Anschauung gefüllt werden können. Systeme von Ideen im geschilderten Sinne tragen damit aber auch immer Weltanschauungscharakter – sie sind tauglich dafür, Grundorientierungen menschlichen Handelns abzugeben.

Mit der philosophischen Disziplin Kritische Anthropologie nun wird in der Neuzeit die mittelalterliche Theologie und Theologie überhaupt um ein

System ergänzt, ein Theorem, das den Menschen in den Mittelpunkt des neuen philosophisch-metaphysischen Begriffsgefüges stellt. Hegel, Schelling und Hölderlin etwa werden fragen, welch einen Gott der Mensch, der ein freies Wesen ist, benötigt. Und sie werden antworten, dass es ein Gott der Freiheit sein muss. Der Begriff vom Menschen, genauer die Idee des Menschen fungiert also in der Kritischen Anthropologie nunmehr als das Grundaxiom. Von ihm aus werden die übrigen Ideen, Grundideen – das sind die Ideen von Welt und vom Absoluten – abgeleitet. Bezüglich der Idee vom Absoluten gilt: Sie ist unverzichtbar, um das Wesen des Menschen zu erfassen. Dementsprechend sollte vielleicht noch gesagt werden, dass der christliche Gottesbegriff in der philosophischen Anthropologie nur eine mögliche Konkretisierung darstellt. Hingegen meine ich aber auch, dass dies für eine Kritische Anthropologie die Idee vom christlichen Gott begrifflich unverzichtbar ist. Zusammenfassend heißt das: Kritische Anthropologie ist eine Ideenwissenschaft.

Das Grundaxiom dieser Ideenwissenschaft ist die Idee des Menschen. Wie aber wird diese begründet? Nun, die Begründung ist nicht ohne weiteres innerhalb derselben gegeben. Wie z. B. die Systematik der Philosophie des Thomas Hobbes demonstriert, schöpft die Kritische Anthropologie aus einer vorgängigen, tatsächlichen Lebenspraxis. Dementsprechend kommt es auf das Begreifen derselben an. Im Fall Hobbes bedeutet das etwa, den Begriff des Menschen aus einer theoretischen Verdolmetschung der zeitgenössischen Offenbarungstheologie und einer konkreten Glaubenspraxis zu gewinnen. Der zentrale Begriff einer Kritischen Anthropologie, also die Idee vom Menschen, ist nach meinem Dafürhalten einer christlichen Lebenspraxis sowie aus der sie theoretisch spiegelnden Theologie zunächst historisch übernommen worden. So betrachtet, zählt die philosophische Fortschreibung dieser ehemals nur christlichen Praxis durch eine Kritische Anthropologie selbst zum Prozess der Säkularisierung einer ursprünglich christlichen Lebensform.

Diese Säkularisierung und damit die Universalisierung einer ursprünglichen Teilpraxis zu einer gesellschaftlichen Gesamtlebenspraxis gelingt aber nur deshalb, weil die christliche Idee des Menschen, obwohl im Christentum entstanden und tradiert, ihre Anerkennung nicht notwendig an das tatsächliche Christsein bindet. Der Christ ist im Besonderen Christ, aber im Allgemeinen gehört er zu den Menschen. Die christliche Idee vom Menschen ist damit potentiell in der Lage, kooperatives vernünftiges Handeln

der verschiedensten Religionen, Ethnien, Nationen, sozialen Schichten usw. auf etwas Allgemeines, das sie verbindet und vor aller Besonderung existiert, ja sogar die Grundlage aller Besonderung darstellt, hinzu orientieren. Mit anderen Worten: Diese Idee vom Menschen – als potentielle Person – stellt unseres Erachtens eine wesentliche, wenn nicht sogar die wesentliche und daher notwendige ideelle Bedingung der Konstituierung eines realen Menschheitssubjekts dar. Aus diesem Grund ist die Idee auch eine notwendige Voraussetzung für die Entstehung und Entwicklung eines theoretischen Gattungsbewusstseins in Form einer Kritischen Anthropologie, der die Aufgabe zukommt, die Idee zu explizieren und entsprechend zu würdigen.

Hingegen ist an dieser Stelle festzuhalten, dass die christliche Universalisierung der Idee ihrerseits eine Verwandlung des antiken, griechischen Begriffs vom Menschen darstellt. Bereits die griechische Antike verband den Begriff des Menschen mit dem Gedanken potentiell freier sowie verantwortlicher Handlungen innerhalb eines Rahmens gegebener Bedingungen derselben. Auch sie kannte den Begriff des Geistes. Aus diesem Grunde ist die Mutter der Kritischen Anthropologie, die christliche Theologie, als eine wesentlich historische Quelle der Kritischen Anthropologie zu bewerten. Das bedeutet auch, dass über sie gerade das antike Kulturgut als Vater Kritischer Anthropologie neu rezipiert wird bzw. rezipierbar ist. Auf diese Weise wird nun nachvollziehbar, warum also etwa auch die Philosophie des Aristoteles als Vater der neuzeitlichen philosophischen Anthropologie im oben ange deuteten Sinn zu bewerten ist. Ohne seinesgleichen ist die philosophische Rezeption und Erweiterung antiker Gedanken durch das Christentum nicht zu erklären.

An dieser Stelle möchte ich kurz noch etwas zu meinem Verständnis der christlichen Theologie als historische Quelle und Muttersystem der Kritischen Anthropologie anfügen. Ich halte das angeblich „aufgeklärte“ Verständnis dieser geschilderten historischen Theorieentwicklungsprozesse, das jene Genese als einen Prozess des Fortschreitens von einer vorwissenschaftlichen, weil theologischen, Anthropologie hin zu einer dann „wirklich wissenschaftlichen“, weil philosophischen oder gar naturwissenschaftlichen, Anthropologie ansieht, für verfehlt. Dieses von Fortschrittsphilosophen der Aufklärung bis in die Gegenwart vertretene Entwicklungskonzept der Wissenschaften bleibt zudem auch für die Philosophie selbst nicht ohne Folgen. Denn der Fluch der bösen Tat ereilte diese Art philosophischer Rede selbst. In Verfolgung einer dann meist deterministischen Tradition im phi-

losophischen Anthropologisieren nimmt die philosophische Anthropologie zu gegebener Zeit selbst den Platz der „vorwissenschaftlichen“ Theorie ein, die von einer geläuterten und das heißt dann in Anlehnung an die Naturwissenschaften erarbeiteten, „empirischen“ Anthropologie überstrahlt wird. Feuerbach, Marx und Schopenhauer legen Zeugnis für diese Behauptung ab. Und es war schon Kant, der sich mit diesem Problem der „Vernaturwissenschaftlichung“ des Projekts der philosophischen Anthropologie konfrontiert sah. Er selbst steht zwar dem Projekt einer ‚Anthropologie in weltbürgerlicher Absicht‘, das ist philosophische Absicht – wie wir wissen – skeptisch gegenüber. Jedoch warnt er eindringlich vor den Gefahren, die mit einer naturwissenschaftlichen oder einer in pragmatischer Absicht arbeitenden Theorie vom Menschen verbunden sind.

Nach seiner inzwischen auch durch das Leben bestätigten Meinung führen diese Theoreme des Menschen immer zu einem verwerflichen sozialen Miteinander. Nämlich genau dann, wenn diese Theorien ihren Geltungsanspruch analog zur Kritischen Anthropologie erheben und damit den Eindruck erwecken, das Wesen des Menschen und seinen ganzen Lebensprozess abzubilden. Denn die Folge ist, dass diese Theoreme den Teil(-menschen) zum ganzen Menschen erklären. Besonders die Philosophie des Positivismus des 19. und 20. Jahrhunderts litt unter diesem Mangel, sie stand und steht damit in der ständigen Gefahr, den Weg der ‚rechten Vernunft‘ zu verlassen und dem Unmenschen den Weg zu bahnen! Doch kehren wir nochmals zum ursprünglichen Gedankengang, der das Verhältnis theologischer Anthropologie und philosophischer Theorie thematisierte, zurück.

Ich habe vermutet und behauptet, dass die benannten christlichen theologischen Diskurse der Vergangenheit eine wesentliche historisch und systematisch notwendige Bedingung der Möglichkeit der Entstehung und Entfaltung einer Kritischen Anthropologie abgeben. Darüber hinaus meine ich jedoch auch, dass diese Quellenbeziehung bis in die Gegenwart anhält. Zumindest wird sie solange nicht verschwinden, wie es nicht gelingt, christliche theologische Anthropologie und gesellschaftliche Formen ihrer Tradierung durch neue theoretische und praktische Formen zu ersetzen, die jene Gehalte des Christentums bewusst fortschreiben. Ein Staat oder Staatenbund, der sich etwa selbstvergessen als weltanschaulich neutral versteht, diese Neutralität im Sinne von Beliebigkeit fasst und der damit auch seine ideellen Wurzeln verleugnet, wird untauglich sein, die eigenen ideellen Bedingun-

gen seiner Existenz zu tradieren oder gar fortzuentwickeln. Er taugt aber erst recht nicht als ein Zukunftsmodell für eine künftige Menschheit.

3 Systematische Überlegungen zum Projekt einer Kritischen Anthropologie

Wurde bislang versucht, sich dem Verständnis von Kritischer Anthropologie überwiegend historisch zu nähern, so soll dieses Bild nun um systematische Züge ergänzt werden. Dabei ist es mir ein besonderes Anliegen, die bislang entwickelten historischen Gedankengänge in der allgemeinen Systematik einer Kritischen Anthropologie begrifflich wieder aufzunehmen, um die Einheit von System und Geschichte zu demonstrieren.

Wir gehen von den nunmehr als gesichert geltenden Behauptungen aus, dass es sich bei der Kritischen Anthropologie um eine philosophische Theorie vom Wesen des Menschen handeln muss. Sie ist damit der Erkenntnis des ganzen menschlichen Lebensprozess und seinen allgemeinen Merkmalen verpflichtet. Ihre historischen Ursprünge im Zeitalter der ersten (Hobbes) und zweiten Aufklärung (Kant) legen zudem den Schluss nahe, dass der Zusatz „kritisch“ darauf hinweist, dass jenes Theorem neben seinem allgemeinen analytischen, wissenschaftlichen Geist von einer Vorgehensweise getragen wird, die wir die transzendentalphilosophische nennen. Kritische Anthropologie fragt demzufolge nach den Bedingungen der Möglichkeit des Menschseins überhaupt.

Bei der Lösung dieses Problems erhebt das von mir vertretene Projekt der Kritischen Anthropologie den Anspruch darauf, Wissenschaft zu sein. Das bedeutet aber, dass Kritische Anthropologie in Form systematischer Forschungstätigkeiten und ihren Ergebnissen existiert. Jene Ergebnisse sind Theoreme. Theoreme geben den Menschen die Möglichkeit an die Hand, die bisher bestehende Anthropologie kraft systematischer Kritik durch die Gemeinschaft der Forschenden sowie durch das gesellschaftliche Leben im Ganzen zu prüfen. Diese fortschreitende Kritik entfaltet also die Geschichte des kritischen Anthropologisierens. Die Geschichte der Kritischen Anthropologie selbst ist geronnen in den bestehenden, verschiedenen, philosophischen Anthropologien, die – wenn die Zeit reif, d. h. eine Gemeinschaftsepoche beendet ist und damit der Zustand der Klassizität erreicht wurde – zur Synthese der widerstreitenden Systeme schreiten.

Diese Synthese und überhaupt eine Geschichte der Anthropologie, die diesen Namen verdient, sind nur dadurch möglich, dass die verschiedenen historisch konkret existierenden Theoreme einer allgemeinen, sie verbindenden Pragmatik folgen. Letztere ist dann auch der tiefere Grund dafür, dass semantische und syntaktische Vergleiche überhaupt einen Sinn machen können. Wir fragen uns daher zunächst, worin der theoretische Zweck der Bildung von Theoremen besteht, die zu Recht den Anspruch darauf erheben, mögliche Vertreter Kritischer Anthropologie zu sein. Worin besteht also der Zweck der Bildung eines philosophischen, kritischen Theorems vom Menschen (Kritische Anthropologie); womit dient jenes dem Lebensprozess der einzelnen Menschen und der Menschheit insgesamt?

Die bisherige, tatsächliche Geschichte dieses Theorems lässt sich bis auf ihre antiken, griechischen Wurzeln zurückverfolgen (klassischer Vertreter: Aristoteles). Über das mittelalterliche christliche Denken zum ganzen Menschen (klassischer Vertreter: Thomas von Aquin mit seiner *Summa theologica*) führt sie hin zur Neuzeit, bzw. zu einer dritten Aufklärung (klassischer Vertreter: Schelling mit seiner Philosophie der Offenbarung). Diese Geschichte erhellt, dass der Zweck der Bildung der Kritischen Anthropologie in der systematischen Suche von Antworten auf die Frage, was ein gelungenes, ganzes menschliches Leben sein soll, besteht.

Durch diese Pragmatik bestimmt, bergen die jeweiligen theoretischen Problemlösungen die Möglichkeit in sich, Teile menschlichen Verhaltens in einen größeren Zusammenhang einzuordnen, ihre gesamtgesellschaftliche Bedeutsamkeit zu bewerten und sie auf ein Endziel hin zu orientieren. Letztlich verleihen diese Systeme ideell dem menschlichen Leben des Einzelnen und der Gattung einen Sinn und ermöglichen es dadurch, geistig eine vernünftige soziale Kooperation vorwegzunehmen. Kant, Schleiermacher, Hegel und Schelling würdigten diesen Umstand durch die Bildung des Begriffs der Weltanschauung – die exakter eigentlich als weltanschauliche Theorie zu bezeichnen ist. Das heißt, dass Kritische Anthropologie ihren Zweck in der Suche und Begründung von Grundorientierungen menschlichen Handelns findet. Wie dies geschieht, welche semantischen und syntaktischen Eigenarten bei dieser Arbeit der Theoriebildung entfaltet werden müssen, ist Gegenstand der nun folgenden Überlegungen.

Es liegt bei einer auch nur oberflächlichen Betrachtung dieser Frage auf der Hand, dass die Schlüsselbegriffe in diesem Theoriespiel einer so pragmatisch verfassten Kritischen Anthropologie der Begriff des Menschen und der

des menschlichen Lebens bzw. des menschlichen Lebensprozesses sein müssen. Jene Begriffe zählen zum semantischen Kernbestand dieses Theorems. Das Grundaxiom der kritischen philosophischen Anthropologie ist jedoch der Begriff des „Menschen“. Seine Explikation bildet das feste Fundament dieser Theorie. Denn schon in ihm ist eine Antwort auf die Frage geronnen, was ein gelungenes menschliches Leben ist. Es ist nämlich ein Leben nach seiner Natur.

Wie aber gelangt nun der philosophisch forschende Anthropologe zu der gesuchten Einsicht, was die Natur des Menschen ist? Ist dieser Begriff etwa nur Resultat einer willkürlichen, bloß subjektiven Festlegung aus der dann die „Wunschwelt“ des einzelnen Denkers deduziert wird? Natürlich ist das nicht der Fall. Wie wir wissen, hatte die Frage nach dem Wesen des Menschen historisch in der Transzendentalphilosophie die Form angenommen, nach den Bedingungen der Möglichkeit des Menschseins zu fragen. Bei genauerer Betrachtung dieses Falls tritt der Umstand zu Tage, dass ein nicht-philosophisches, gleichwohl begriffliches Vorverständnis vorhanden sein muss, das in der Philosophie selbst nicht näher begründet ist, aber in ihr explizit gemacht als Axiome fungiert. In der Philosophie – zumal der Kantischen – ist diese Art des Wissen zu Recht als Glauben bezeichnet worden. Aber warum? Weil es sich im diskutierten Fall der transzendentalphilosophischen Begründung einer Kritischen Anthropologie zunächst um einen Begriff ohne Anschauung handelt. Mit ähnlichen Problemen, das sei nur am Rande erwähnt, kämpft auch die Erkenntnistheorie Kants. Philosophische Erkenntnistheorie als Teil der transzendentalphilosophisch begründeten Anthropologie Kants ist im Teil, wie das System im Ganzen, also auf Glauben begründet. Dieser Umstand scheint die These von der bloßen willkürlichen Konstruktion und dem letztlich unwissenschaftlichen Charakter der Philosophie zu stützen. Doch das ist Schein!

Der einzelne Denker macht nämlich den Gemeinschaftsgeist seiner Zeit als Teil eines überzeitlichen Menschheitsgeistes öffentlich. Philosophie und Kritische Anthropologie ist auch ihre Zeit in Begriffe gefasst. Wo aber ist dieser objektive Geist, der zugleich den Charakter eines Glaubens überhaupt sowie eines Glaubens in der Zeit besitzt, anzutreffen? Ich antworte: In der tatsächlich realisierten Natur des Menschen, nämlich in seiner gelebten Gemeinschaftspraxis und ihren ideellen Abbildern, also z. B.: Kunst, Religion, Philosophie/weltanschauliche Theorien, ihre jeweiligen Geschichten und die auf dieser Basis entwickelten Historiographien.

In diesem Sinne lässt sich dann auch davon sprechen, dass Kritische Anthropologie Lebens- und Kulturwissenschaft ist. Was aber haben das praktische Leben und seine Spiegelungen im Ideellen gemein? Was schweißt sie zu dem einen, zentralen Gegenstand für die Kritische Anthropologie zusammen? Ich antworte: All diese Elemente der menschlichen Praxis sind vernunftgeleitet, sind also letztlich Ergebnis vernunftgeleiteten Verhaltens von Vernunftwesen in Raum und Zeit. In der Vernunft also, die zum einen Vorbild zum anderen aber auch Abbild einer Gesamtlebens-Praxis überhaupt und in der Zeit ist, findet Kritische Anthropologie ihren Gegenstand vor. Sie ist daher Vernunftwissenschaft.

Kritische Anthropologie analysiert also die Vernunft, d. h. sie unterwirft das System der Ideen einer synchronen Kritik. Diese Kritik besteht zunächst darin, diese Ideen, die ja in Handlungen und ihren Resultaten geronnen sind, explizit zu machen. Dann können und werden jene Einzelbegriffe auf ihre Konsistenz hinsichtlich des Systems und das System als Ganzes auf logische Richtigkeit geprüft. Da und insoweit Vernunft sprachlich verfasst ist, der Geist in der Sprache ruht, wird Kritische Anthropologie immer auch Züge einer analytisch verfahrenen Sprachwissenschaft tragen. Diese philosophische Sprachwissenschaft jedoch ist in einem umfassenderen Sinne gedacht, als es etwa durch die sprachanalytische Wende, z. B. durch Wittgenstein geschehen ist. So werden etwa gefundene sprachlogische Verwerfungen als Hinweise auf Verwerfungen im ganzen Leben zu deuten sein. Eine sprachliche, denklogisch geleitete Neuorientierung des Menschen allein reicht damit nicht aus, um die realen Widersprüche in der Welt zu beheben, jedoch sind sie notwendiges Element einer Kritik an der wirklichen Welt.

Für eine Kritische Anthropologie sind dabei die Begriffe von besonderem philosophischem Interesse, die Ideen darstellen, die das ganze Leben orientieren oder doch zumindest Teile desselben in einem ganzen Leben verorten helfen. Das heißt jedoch nicht, dass Verstandesideen, das sind Begriffe, die einzelne Tätigkeiten vornehmlich technisch orientieren, außerhalb einer Vernunftanalyse zu verorten sind. Vielmehr interessieren diese gerade in ihrer Bedeutung für das Ganze. Und diese Funktion gewinnt besonders dann an Bedeutung, wenn die historische Entwicklung der Vernunft, ihre diachrone Betrachtung, die synchrone Analyse vervollständigen soll. Denn reale Veränderungen im Einzelnen und Besonderen haben letztlich auch immer die Potenz, zum Grund für Veränderungen im Allgemeinen und Ganzen zu werden. Veränderung aber bedeutet Geschichte.

Die systematische und historische Darstellung des Systems der Ideen (Vernunft) durch die Kritische Anthropologie ist, sofern gelungen, also das Abbild einer tatsächlichen und das heißt von wirklichen Menschen gelebten Vernunft. Und erst durch diese öffentliche sowie begriffliche Vergegenwärtigung kraft Kritischer Anthropologie ist es den Menschen möglich, diese Vernunft wiederum angemessen zu kritisieren. Hierin liegt die Bedingung der Möglichkeit ihre eigene Entwicklung in einem bewahrenden oder verändernden Sinne vernünftig zu organisieren. In ihrer Eigenschaft als Vernunftwissenschaft kommt ihr damit selbst die Rolle eines unentbehrlichen Instruments der dritten Aufklärung zu. Durch unsere Untersuchungen zu Ursprung und Rolle des Begriffs vom Menschen wissen wir nun auch, dass in einem synchronen, systematischen Sinne Kritische Anthropologie und christlich-theologische Anthropologie zwei sich bedingende und ergänzende Gestalten des begrifflich geronnen Selbstbewusstseins der Gattung darstellen. Beide eint überdies der Umstand, dass sowohl die eine als auch die andere unmittelbar die objektive Natur des Menschen – potentiell Subjekt und Person sein zu können – zur ihrer Voraussetzung haben. Das heißt, dass es zu den Natureigenschaften des Menschen gehört, ein bedingt-freies Vernunftwesen zu sein. Somit ist Freiheit eine wirkliche und logische Voraussetzung beider Wissenschaften. Aus diesem Grunde fallen beide Wissenschaften aber unter den Begriff der spekulativen Wissenschaft, d. h. sie werden vom Standpunkt der Freiheit aus betrieben. Kritische Theologie und Kritische Anthropologie zählen somit gemeinsam zu der metaphysischen Denkschule des Idealismus.

Was beide unterscheidet – es sei noch einmal hervorgehoben – war ihr jeweiliges begriffliches Zentrum: Einmal ist es der Begriff vom bedingt freien Menschen, zum anderen der Begriff vom absoluten Gott der Freiheit, einem Gott, der sich eben aus dieser Freiheit heraus selbst als bedingtes Wesen setzt – die kritische theologische Anthropologie.

Ich komme hiermit zum Schlussteil meiner Ausführungen. Mit ihm möchte ich demonstrieren, a) durch welche Beziehungen von Aussagen es im System der Rede Kritischer Anthropologie gelingt, die angenommene und als weltanschaulich bezeichnete, pragmatische Funktion einzulösen. Darüber hinaus interessiert b) eine begriffliche (also inhaltlich-semantische) Größe im System der Kritischen Anthropologie, der Begriff des menschlichen Gesamtlebensprozesses. Von ihm meine ich, dass er ein unverzichtbares, also notwendiges Begriffselement jeder philosophischen Anthropologie ist. An

jenem Begriff soll deshalb paradigmatisch gezeigt werden, wie wir der Pragmatik und der Syntax einer Kritischen Anthropologie inhaltlich zu folgen haben.

Zunächst bedarf es einer Bemerkung zur Realisierung der Grundorientierungsfunktion im System der anthropologischen Rede durch die Herausbildung besonderer Beziehungen, in denen Aussagen im System zueinander stehen: Eine der wichtigsten innersystematischen Beziehungen in jeder Theorie ist das Verhältnis von empirischen und theoretischen Aussagen. Es ist dies nach unserer Meinung eine Relation von Begründen und Erklären: das Empirische begründet das Theoretische, das Theoretische erklärt die empirischen Elemente der Theorie. Es liegt auf der Hand, dass es kein Empirisches oder Theoretisches an sich geben kann. Vielmehr sind diese Relationseigenschaften relativ auf eine jeweilige Theorie, in der die Behauptungen die jeweils beschriebenen Funktionen ausüben. Existiert diese Beziehung auch in der Kritischen Anthropologie? Provozierend gefragt: Ist die philosophische Wissenschaft vom Menschen auch eine empirische Disziplin? Die Antwort auf diese Frage ist ein eindeutiges „ja“. Betrachtet man nämlich real existierende Vertreter der Kritischen Anthropologie, so lassen sich zwei Ebenen der Rede unterscheiden. Die eine behauptet etwas vom Menschen, was Geltung für alle Menschen, zu allen Zeiten, an allen Orten, letztlich Geltung für die Menschheit haben soll. Hierbei wird von jeder historischen Analyse abgesehen. Damit erscheinen diese Analysen als tranzendentallogische Konstruktionen der Welt – ein historischer Vertreter dieser Position ist der Kant der Kritiken. Von Hegel wird diese Philosophie zu Recht subjektive und von Schelling negative Philosophie genannt. Beide Denker betonen jedoch unisono und wie ich meine zu Recht den Umstand, dass die Transzendentalphilosophie notwendiges Element sowohl im historischen als auch im systematischen Sinn für das vollendete Projekt der Kritischen Anthropologie ist. Und diese beiden Denker sind es dann auch, die das Projekt Kants, eine Anthropologie in weltbürgerlicher Absicht zu entwickeln, vollenden. Sie tun dies, indem sie der subjektiven und negativen Philosophie Kants eine objektive Grundlage an die Seite stellen und auf diese Weise das System der positiven Philosophie/Anthropologie vollenden. Hegel und Schelling suchen dazu das zu allen Zeiten Geltende in einer Weltgeschichte und ihren besonderen Epochen auf. Jenseits der Zeit und des Ortes existierender Glaube nimmt damit die Gestalt des in Zeit und am Ort begründeten Glaubens an, subjektiver Glaube wird mithin wahrer, gerechtfertigter Glaube – also

Wissen. In einer vollendeten, systematischen Kritischen Anthropologie sind also diese beiden Aussagetypen vorzufinden. Sie sind notwendig aufeinander verwiesen und stehen zueinander im Verhältnis von empirischen und theoretischen Behauptungen. Erst wenn dieses Verhältnis tatsächlich in ihr realisiert ist, kann die Anthropologie auch Grundorientierung für wirkliche Menschen sein und über das bloße Moralisieren hinausgehen. Moralisierende Philosophie wird also von Kritischer Anthropologie abgelöst. Denn die zu orientierenden Menschen leben in Raum und Zeit, ihnen kann es nicht genügen, zu wissen, was ein gelungenes Leben jenseits von Raum und Zeit überhaupt ist. Sie wollen erkennen, was das unter ihren irdischen konkreten Verhältnissen bedeutet, denn sie sind ihrer Natur nach bedingte Vernunftwesen. Vernunft als absolutes und als bedingtes Phänomen aber war der Gegenstand der Kritischen Anthropologie.

Einen zentralen und, wie ich meine, unverzichtbaren Begriff des Projekts der Kritischen Anthropologie möchte ich abschließend in den Mittelpunkt des theoretischen Interesses rücken. Dieser Begriff, von dem ich sprechen möchte, fasst die Spezifik des menschlichen Lebensprozesses. Es bedarf bestimmt keiner langen und komplizierten Begründung, dass jener Begriff einer Theorie, die erklären und begründen will, was ein gelungenes Leben darstellt, beigegeben werden muss. Darum erspare ich mir an dieser Stelle auch eine solche. Vielmehr möchte ich holzschnittartig zeigen, wie sich im konkreten Fall dieser Begrifflichkeit das schon entwickelte Strukturverhältnis von empirischen und theoretischen Aussagen in der Begriffssystematik der Kritischen Anthropologie widerspiegelt. Den Abschluß bildet dann eine Bemerkung zu möglichen Schwierigkeiten im Umgang mit dem Begriff vom menschlichen Lebensprozess.

Die begriffliche Darstellung der Spezifik des menschlichen Lebensprozesses, übernimmt nach meinem Dafürhalten in der Kritischen Anthropologie der Begriff der Praxis. Er zählt zu den Termini, die etwas Allgemeines und Ganzes in der Theorie repräsentieren, ohne dabei auf einen konkreten und besonderen Ort oder eine besondere Zeit zu achten – menschliches Leben ist eben Praxis. Dieser Umstand spiegelt sich auch im theoretischen Zweck der Bildung des Begriffes Praxis. Er besteht in der theoretischen Fixierung des Gesamtlebensprozesses der Gattung Mensch. Der Inhalt des Praxisbegriffes besagt dann dementsprechend: Praxis ist das vernunftgeleitete, gesellschaftliche Verhalten des Gattungswesens Mensch – kurz: Praxis ist Tätigkeit der Menschheit.

Unterzieht man die Praxis einer synchronen Strukturanalyse, so ergibt sich, dass der Gesamtlebensprozess die Resultante, der in ihm versammelten praktischen Teiltätigkeiten und deren Beziehungen zueinander, ist. Tätigkeit als Subjekt-Objekt Verhältnis wird also immer kooperativ, d. h. arbeitsteilig betrieben. Dieser konstatierte Umstand ist wiederum nur Folge der menschlichen Natur, nämlich bedingtes Vernunftwesen zu sein. Durchdringt man nun die Beziehungen der praktischen Teiltätigkeiten, die sie untereinander eingehen, begrifflich unter Hinzuziehung konkreter raumzeitlicher Bedingungen noch etwas eingehender, so lässt sich in den verschiedenen Geschichtsepochen jeweils eine Teilpraxis ausmachen, die die Grundlage für andere Tätigkeiten abgibt. In ihr sind die Triebkräfte der jeweiligen Zeit versammelt.

In der theoretischen Diskussion wurde oft darüber gestritten, welche konkrete Teiltätigkeit die gesuchte grundlegende Tätigkeit sei. So wirft etwa Jürgen Habermas Karl Marx die Verkennung der wahren grundlegenden menschlichen Praxis vor. (Produktionsparadigma versus Kommunikationsparadigma). Jener Streit beruht jedoch auf einem, wie ich meine, folgenreichen und praktisch fehlorientierten Missverständnis.

Habermas wie Marx verkennen, dass mit der Frage nach der grundlegenden praktischen Tätigkeit die Ebene der synchronen Analyse unter Absehung von Raum und Zeit verlassen und die diachrone Analyseebene, die Zeit und Ort und die besonderen ganzheitlichen Beziehungen in den Focus nimmt, betreten worden ist. D. h. am diskutierten Fall genauer, sowohl Habermas als auch Marx haben mit ihrer jeweiligen These von der grundlegenden praktischen Tätigkeit Recht, wenn sie damit eine besondere historische Form der Praxis meinen. Sie haben beide Unrecht, wenn sie eine besondere historische Form zur allgemeinen, zur Praxis überhaupt, erklären. Zudem verkennen beide Philosophen den theoretischen Zweck der Bildung des Praxisbegriffs. D. h. sie sehen ihn in der Fixierung der grundlegenden Tätigkeit der Menschheit, nicht aber in der Darstellung des Gesamtlebensprozess der Gattung. In der Folge wird aber die historische Besonderheit zur allgemeinen Natur des Menschen verklärt. Welche politische Implikationen mit solch einem weltanschaulichen Theorem verbunden sind, das mag sich nun jeder selbst ausmalen. Nur soviel an dieser Stelle: Kritische Philosophie/Anthropologie darf sich diese Art der Theorie dann nicht mehr nennen. Hier ist der systematische Grund für das Umschlagen einer vormals als kritisches Philosophem angetretenen Theorie in den Dogmatismus ausgemacht

worden. Für beide Theoreme wird daher gelten, dass sie dem Positivismus nicht mehr wehren können.

Im Bereich des theoretischen Denkens ergreift die Kritische Anthropologie also einen Zipfel der Ewigkeit. Im Bereich ihrer Empirie, der durch wechselnde historische Formen des Menschseins geprägten Weltgeschichte ist ihr ein Korrektiv an die Hand gegeben, subjektive Konstruktion auf objektive Grundlagen zu stellen. Kritische Anthropologie ist damit Positive Philosophie, jene aber ist die Metaphysik der Neuzeit. Kritische Metaphysik ist in dem Bewusstsein zu entwickeln, ein theoretisches Werkzeug zu schaffen, das uns hilft, die menschliche Geschichte als Freiheitsgeschichte fortzuschreiben.

Versuch einer Programmatik Kritischer Anthropologie

Till Ermisch | Universität Leipzig

Zusammenfassung

Im vorliegenden Aufsatz wird eine Programmatik Kritischer Anthropologie entworfen. Einleitend (Kapitel 1) werden drei Ebenen des hiermit verbundenen Begriffs ‚Kritik‘ herausgearbeitet. Im Hauptteil des Aufsatzes (Kapitel 2) wird bezugnehmend auf die Philosophie Immanuel Kants die Unterscheidung negative und positive Anthropologie entwickelt. Hierbei wird die These vertreten, dass Kants Philosophie an einer Aporie leidet (Aporie des doppelten Wissensbegriffs), die als typisch für die negative Anthropologie gelten muss. Im Zuge dessen wird Kants Wissensbegriff kritisiert und für einen erweiterten Begriff des Wissens plädiert, der es erlaubt, den Begriff der Existenz in nicht-reduktionistischer Weise zu begreifen (Kapitel 3). Anhand der gewonnenen Überlegungen wird ein Vorschlag zu einer möglichen Einteilung der Gebiete und Fragestellungen einer positiven Kritischen Anthropologie vorgeschlagen. Die sich daraus ergebende Einteilung lautet: Logik der Anthropologie, reflexive Anthropologie und Anthropologie des Absoluten. Die Gestalt des dabei entstandenen Systems betrachtet der Autor nicht als abgeschlossen, sondern stellt lediglich den ersten Versuch eines noch weiter auszuarbeitenden Gedankens dar.

1 Einleitung

Das Ziel meines Aufsatzes besteht darin, den wissenschaftlichen Anspruch einer bestimmten Konzeption philosophischer Anthropologie zu umreißen, die m. E. am besten mit dem Titel „Kritische Anthropologie“ bezeichnet werden kann. Die Kritische Anthropologie wird von der Annahme geleitet, dass sich die systematische Rede über den Menschen in zwei Arten einteilen lässt. Im Rahmen meines Aufsatzes nenne ich diese negative und positive Anthropologie.

Um in die genannte Unterscheidung einzuführen, ist es aus meiner Sicht ratsam, diese in einen philosophischen Kontext zu stellen, der sowohl er-

kenntnistheoretische sowie systematische Probleme umfasst, als auch Lehren aus der Historie enthält. Hierdurch soll das Verhältnis von Philosophie und Anthropologie um einige interessante Punkte erhellt werden und – so könnte vielleicht ein Credo Kritischer Anthropologie lauten – das Projekt der Anthropologie zu seinem eigentlichen Sinn geführt werden. Das Wort Sinn bezeichnet an dieser Stelle den Anspruch, dem orientierenden Zweck von Anthropologie gerecht zu werden. Orientierend ist Anthropologie insoweit, als ihre Einsichten zu einem Bild des Menschen führen, auf dessen Grundlage wir tagtäglich praktische sowie theoretische Urteile fällen.

Zum Einstieg in den Begriffskontext bietet es sich an, dass von der zu untersuchenden Anthropologie in Anspruch genommene Wort „Kritik“ näher zu erörtern. Bekanntlich handelt es sich um ein Lehnwort aus der griechischen Sprache, das zwei Begriffen entstammt: Erstens dem Wort κριτική, das die τέχνη geübter Urteilskraft bezeichnet, in der Renaissance als *ars critica* den Anfang neuerer europäischer Literatur- und Textkritik einläutete und später eng mit der Rolle des/der aufgeklärten Kritikers/in identifiziert wurde. Zweitens entstammt es dem Verb κρίνειν, das im Deutschen mit Trennen, Unterscheiden und Auswählen übersetzt wird. Zusammengenommen lassen sich mit den beiden Wörtern die drei Ebenen kennzeichnen, die das Wort Kritik in Bezug auf die Kritische Anthropologie anzeigt.

Wie jede ernst zunehmende Wissenschaft beansprucht die Kritische Anthropologie, den ausgebildeten Standards geübter Urteilskraft, wissenschaftlichen Arbeitens und hermeneutischer Textkritik gerecht zu werden. In diesem Sinne entspricht die Kritische Anthropologie, oberflächlich besehen, der allgemeinen Forderung einer wissenschaftlichen τέχνη. Allerdings besteht die Kritische Anthropologie darauf, den wissenschaftlichen Standards philosophischer Rede gerechter zu werden, als vergleichbare Wissenschaften, wie z. B. die naturalistische Biologie. Grundlage dieser Abgrenzung ist die Annahme, dass es der überwiegenden Mehrheit der Anthropologien an einer bestimmten, entscheidenden Form wissenschaftlicher Selbstkritik mangelt. Hiermit ist keineswegs angezeigt, dass es der Tradition oder zeitgenössischen Anthropologie an Daten, statistischer Genauigkeit oder philosophisch, wissenschaftlicher Vielfalt mangelt, sondern auf ein grundsätzliches Problem verwiesen: Um tatsächlich dem Anspruch ausgebildeter Urteilskraft gerecht werden zu können, ist es nötig Anthropologie auf ein sicheres philosophisches Fundament zu stellen. Ohne ein solches Fundament ermanget es der Rede über den Menschen an einem Begriff, der die Grenzen sowie

die Geltung von Anthropologie hinreichend bestimmt.¹ Der in Anspruch genommene Begriff „Kritik“ kann daher allein seine Überzeugungskraft entfalten, wenn die Auswahl der anthropologischen Grundbegriffe, Topoi und Unterscheidungen mit einer Prüfung der damit verbundenen Konzeption von Wissen und Handeln einhergeht.

Damit sieht sich die Kritische Anthropologie dem Anspruch der neuzeitlichen Erkenntnistheorie verpflichtet – und steht scheinbar sogleich vor einem Dilemma: Entweder betreibt sie Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, so entfernt sie sich vom konkreten anthropologischen Denken. Oder aber sie widmet sich der Kritik negativer Anthropologie sowie der Ausarbeitung einer positiven Anthropologie. So dann muss sie jedoch das zugrunde gelegte Feld der Erkenntnistheorie (als philosophische Spezialdisziplin) anderen überlassen. Dementsprechend müsste sie auch mit dem Problem leben, möglicherweise nicht ausreichend über die Natur des Begriffs, des Erkennens und des Wissens im Bilde zu sein. Es scheint also so, als stünde das unentbehrliche Projekt der Erkenntnistheorie dem Vorhaben einer wirklich wissenschaftlichen Anthropologie entgegen.

Indes, es handelt sich bei dem vorgestellten Dilemma m. E. um ein Scheinproblem, dass aus einer bestimmten Reihe anthropologisch- sowie erkenntnistheoretischer Traditionen erwächst. Zu den Gründervätern dieses Dilemmas gehört Immanuel Kant. Das Verhältnis von Kritischer Anthropologie

¹ Historisch besehen wurde dieser Missstand besonders zu Beginn des frühen 20. Jhd. anschaulich, als im Zuge des Aufstiegs und Falls des Neukantianismus unzählige Wissenschaften (wie z. B. die Psychologie) den Anspruch erhoben, den Namen Anthropologie rechtmäßig zu tragen, ohne die dazugehörigen grundlegenden Fragen nach dem Wesen einer solchen Wissenschaft befriedigend zu klären. Im Zuge des Aufstiegs moderner Techniken geriet das Wort Anthropologie fernerhin schlicht zum wissenschaftlichen Gegenkonzept religiöser Kosmologien, wie der des Christentums. Die Folgen dieser Entwicklung sind in den Wissenschaften bis heute sichtbar. Allem voran scheint eines der Ziehkinder moderner Anthropologie, die Psychologie, hinsichtlich der Frage nach ihrem Status als Wissenschaft sowie den damit verbundenen Möglichkeiten aus dem Wege zu gehen, um gleichsam selbst allerlei Glaubenssätzen einen Platz einzuräumen. In der Folge wurden inzwischen auch esoterische Lehren sowie sogenannten HeilpraktikerInnen die Verantwortung für das Wohl tatsächlicher, aber auch vermeintlicher PatientInnen übergeben. Der Missstand wird im Falle der Psychologie allein deswegen besonders deutlich, da dieser noch am ehesten ihre philosophische Herkunft abzulesen ist. Schon die zentrale Idee aller modernen Psychologie, der Begriff eines Unbewussten, entsprang der Philosophie des Deutschen Idealismus und wurde seit Wilhelm Wundts Zeiten kaum noch auf dem Niveau eines philosophischen Begriffs diskutiert.

und Kants Transzendentalphilosophie stellt daher die dritte, historisch-systematische Ebene des Begriffs „Kritik“ im Titel Kritische Anthropologie dar.²

Auf dieser Ebene des Begriffs sind zwei Thesen von entscheidender Bedeutung: Erstens ist die von der Kritischen Anthropologie vorgenommene Unterscheidung von negativer und positiver Anthropologie anhand ihres Verhältnisses zu Kants Transzendentalphilosophie begründbar. Zweitens führt die Aufgabe der Engführung transzendentaler Erkenntnistheorie zu einem Begriff von Anthropologie, der es uns erlaubt, die beiden als zwei sich bedingende Seiten derselben Medaille zu verstehen. Wie diese Thesen zu verstehen und zu begründen sind, soll Gegenstand meiner folgenden Überlegung sein.

2 Kants negativer Begriff der Natur und des Menschen

Seit dem Beginn seiner sogenannten kritischen Phase beabsichtigte Kant vier grundlegende Fragen in systematischer Weise zu beantworten: Was kann ich wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen und was ist der Mensch? Wie zahlreiche seiner ZeitgenossInnen verfolgte Kant die Absicht, ein allgemeines System der Wissenschaft zu begründen, dass die Philosophie mit dem gesamten Bereich der zeitgenössischen Lehren verbindet.

Die Bestimmung „systematisch“ soll in Kants Fall den Gang des philosophischen Gedankens näher charakterisieren: Demnach bedarf es eines wohl ausgebildeten Bewusstseins darüber, was Wissen ist, wie dieses zu beschreiben ist, welche Ordnungen daraus folgen sowie welche Geltung die verschiedenen Arten von Wissen mit guten Gründen beanspruchen können. Überdies erhebt Kants Transzendentalphilosophie den Anspruch dieser Reihe von Fragen in neuartiger Weise gerecht zu werden. Für den Zweck dieses

² Soweit ich in diesem Aufsatz auf Kants Transzendentalphilosophie zu sprechen komme, geschieht dies vor dem Hintergrund einer idealisierten-analytischen Lesart, die von einer grundsätzlichen Einheit des Werkes seit dem Erscheinen der Kritiken ausgeht – woraus freilich nicht folgt, dass keinesfalls Spannungen zwischen Kants Werken bestehen. Auf die idealisierte Lesart wird zurückgegriffen, weil diese in der Ideengeschichte der Philosophie am historisch wirksamsten war. Ich selbst bin der Auffassung, dass Kants Werke in bestimmten Punkten seit dem Erscheinen der ersten Kritik durchaus im Widerspruch zueinander stehen. Die Darstellung derselben würde dem hier vorzutragenden Gedankengang indes nichts Wesentliches hinzufügen.

Aufsatzes ist nun die folgende Frage von besonderen Interesse: Welche Folgen hat Kants Philosophie für die Beantwortung der Frage nach der Natur des Menschen?

Zahlreiche InterpretInnen der Philosophie Kants sind der Auffassung, dass es keine wissenschaftliche Anthropologie geben kann, wenn diese nicht den epistemischen Kriterien genügt, die Kant in seinen drei Kritiken (und der dazugehörigen Prolegomena) anführt. Erkenntnistheorie und Anthropologie verhalten sich in dieser Interpretation wie der formgebende Grund zur Folge: Wissenschaftliche Anthropologie kann es allein soweit geben, als diese den von Kant dargelegten Grenzen und Formen des Wissens gerecht wird. Für die InterpretInnen hat sich der Ansatz als außerordentlich fruchtbar erwiesen. So ließen sich z. B. anhand der Transzendentalphilosophie einige Aussagen Kants, die uns heute als problematisch erscheinen, abweisen, ohne dabei dessen allgemeine Konzeption des Wissens aufgeben zu müssen. Als Beispiel für eine solche Aussage kann folgendes Zitat gelten:

Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der ‚race‘ der Weißen. Die gelben Inder haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind tiefer, und am tiefsten steht ein Teil der amerikanischen Völkerschaften.³

Es ist weithin bekannt, dass Kant diese und vergleichbare Aussagen (z. B. zum Gemütscharakter seiner jüdischen ZeitgenossInnen) als Unterhaltung verstanden wissen wollte. Sehen wir einmal davon ab, was uns dieses Selbstverständnis über den Charakter Kants mitteilt, und schauen wir uns lieber an, wie sich solch eine anthropologische Aussage zum System desselben verhält: Den genannten InterpretInnen war es nämlich möglich, das nahegelegte Urteil im Rahmen Kants eigener Transzendentalphilosophie zu kritisieren: Der Schluss von empirischen Feststellungen und Modellen (wie sie z. B. in den populären Reiseberichten seiner Zeit abgedruckt wurden) auf eine vermeintliche Natur des Menschen oder einer Menschengruppe ist unzulässig. Empirische Erfahrung und Erleben wird von Kant als diskursiv-kategorial restringierte Anschauung intersubjektiv wahrnehmbarer Erscheinungen aufgefasst. Das führt dazu, dass auf Erfahrung aufbauende empirische Theorien (die ja stets nicht mehr als durch Prämissen geschulte Beobachtungen sind) nicht ausreichen, um eine bestimmte Art von Schlüssen zu rechtfertigen: Denn vom Erfahren einer ‚Tatsache‘, wie dem subjektiv wahrgenommenen Grad der Bildung oder dem Phänotyp, kann

³ Kant 1798/1977, S. 316.

nicht auf einen Begriff des Dinges an-sich bzw. eines Menschen an-sich geschlossen werden, ohne einen Kategorienfehler zu begehen: Der Unterschied von Erscheinung und demjenigen Objekt, das diese evoziert, würde ohne Angabe von Gründen aufgelöst. Noch heute bedienen sich die ErbInnen der Philosophie Kants dessen Konzeption von Erfahrung (und geben zu Gunsten dieses Anspruchs andere Teile seiner Lehre vollständig auf). Inzwischen wird dabei ein besonderes Augenmerk auf die Tatsache gelegt, dass unsere diskursiven Begriffe einer sich stets im Wandel befindlichen Kultur entstammen. Diese prägt unsere Wahrnehmung, also den Charakter intersubjektiver Erscheinungen, nicht nur im Sinne der Aufklärung, sondern tradiert gleichsam regressive sowie repressive Elemente, die die Entfaltung der Natur der Subjekte wie die der Objekte der Erscheinung gleichermaßen zu verhindern drohen.

Die im vorliegenden Aufsatz zu umreißende Kritische Anthropologie sieht in der Philosophie Kants hingegen grundlegendere Schwierigkeiten. Zwar verwirft sie die vorgetragenen Überlegungen zu Kant und seinen Schwierigkeiten keineswegs gänzlich. Sie verhält sich indes in einer anderen Weise zu Kants Werken (so z. B. hinsichtlich des von Kant vorgetragenen Modells des Wissens und, damit verbunden, dem Begriff jedweder möglichen Anthropologie). Der überwiegende Teil des kantischen Werkes kann zwar auch aus der Warte der Kritischen Anthropologie als wichtiges Erbe der Philosophie gewertet werden. Doch die vorgestellte Interpretation, wonach sich Erkenntnistheorie und Anthropologie zueinander wie der formgebende Grund zur Folge verhalten, gilt der Kritischen Anthropologie als der entscheidende Anlass zu einem Einspruch, der m. E. als ein Gründungsproblem Kritischer Anthropologie gelten muss: Kants Begriff der Erfahrung ist nicht mit einem Wissen um die Natur des Menschen vereinbar, denn ein solcher Begriff müsste nicht die Erscheinungsweise des Menschen betreffen, sondern sein Wesen an-sich. Allerdings setzt Kants Transzendentalphilosophie ein solches Wissen um das Wesen des Menschen voraus. Ohne ein bestimmtes Wissen um das Wesen des Menschen kann dessen Existenz nicht mit Sicherheit ausgesagt werden. Daher kann die positiv bestehende Existenz des menschlichen Lebens von Kant nur dogmatisch behauptet werden. Der Status des Wissens um diese Existenz muss ihm aufgrund seines Wissensbegriffs ein Rätsel bleiben. Dies gründet sich darin, dass es sich beim Wissen um die Wesensnatur einer Sache nicht um ein Wissen handelt, das durch Kants Wissensbegriff, wie er ihn in der transzendentalen Ästhetik ent-

wickelt, erläutern lässt. Ferner können auch Kants Ideenbegriffe eine solche Erläuterung oder Verbindung nicht leisten, sondern obliegen vielmehr selbst mannigfaltigen Schwierigkeiten. Daraus folgt, dass Kant letztlich unter der Hand zwei Wissensbegriffe in Anspruch nimmt, die sich im System Kants nicht miteinander vereinbaren lassen (Aporie des doppelten Wissensbegriff).

Es sollte offensichtlich sein, dass dieser Einspruch in eine Diskussion mit den InterpretInnen sowie der Lehre Kants mündet: Den Einspruch werde ich weiter unten detaillieren und in den Mittelpunkt meiner abschließenden Bemerkungen zur Transzendentalphilosophie stellen. Bis dahin bitte ich die LeserInnen um Geduld. Denn vorerst sind noch einige Grundgedanken bzw. Hintergründe dieses Einspruchs näher zu beleuchten. Daran anschließend ist Kants eigene Verwendung des Wortes „Natur“ in Anwendung auf den Menschen vor dem Hintergrund seiner Erkenntnistheorie und pragmatischen Anthropologie zu diskutieren. Erst mit diesem Material wird der volle Umriss des vorgestellten Problems zur nötigen Anschaulichkeit geführt.

Der Einspruch der Kritischen Anthropologie fußt auf einem Grundgedanken, der als solcher für die meisten InterpretInnen nicht kontrovers sein sollte (Einspruch ertönt aber in der Regel sogleich, wenn sich jemand ans Werk macht, den Gedanken besser zu verstehen.): Wenn wir Anthropologie als die Rede über die Natur des Menschen begreifen und jede wahre Konzeption des Wissens den Menschen betrifft, so stellt jede richtige erkenntnistheoretische Annahme, eine Einsicht in die Natur des Menschen dar. Sofern diese Einsicht einen wissenschaftlichen Kern hat, soweit sagt diese fürderhin etwas allgemeines über den Menschen aus. Das schlägt sich im gesamten Werk Kants nieder, auch in seiner Erkenntnistheorie. Stellvertretend für zahlreiche weitere anthropologisch anmutende Aussagen über das Erkenntnisvermögen sei hier an das folgende Zitat aus der „Kritik der reinen Vernunft“ B S. 502 erinnert:

Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch.

Häufig kommt Kants Verwendung des Wortes „Natur“ an solchen Stellen keine größere Beachtung zu. Für die Kritische Anthropologie gelten solche Zitate allerdings als Hinweise darauf, dass Kant an keiner zentralen Stelle seiner Überlegungen ohne den Naturbegriff auskommt. Das wäre an sich auch kein Problem, wenn nicht Kants Wissensbegriff den Status solcher Formulierungen als sehr fragwürdig erscheinen ließe. Denn was der Begriff der

Natur in Bezug auf die Vernunft genau zu meinen scheint, das ist m. E. gar nicht so einfach zu erklären. Letztlich lässt sich zeigen, dass Kants Verwendung des Begriffs Natur zur der Aporie des doppelten Wissensbegriffs führt. Um dies besser zu verstehen, möchte ich kurz auf den Begriff zu sprechen kommen, indem ich zuerst einen empirischen Gebrauch des Wortes Natur vorstelle. Daran anschließend zeige ich auf, inwiefern dieser aus der Warte Kants sowie einiger InterpretInnen der Transzendentalphilosophie den Sinn des vorgestellten Zitats verfehlen muss. Schließlich lässt sich erweisen, dass auch die vorgestellte transzendentalphilosophische Interpretation das Zitat nicht befriedigend deuten kann. Der Grund hierfür liegt ins Kants Wissensbegriff.

Unter einem empirischen Gebrauch des Wortes „Natur“ verstehe ich all jene Urteile, die darauf abzielen eine bestimmte Eigenart unserer Erfahrungsanschauung zu artikulieren. Schauen wir uns zum Beispiel folgende Sätze an: „Es gehört zur Natur unserer Haut mit Sinnesempfindungen auf die Umwelt zu reagieren. Schau her, es ist kalt und ich bekomme sogleich eine Gänsehaut!“ Solche Sätze weisen u. a. auf einen bestimmten Charakterzug des Objektes (in besagtem Fall die Haut) innerhalb unserer sinnlich-diskursiven Erfahrung hin. Sie weisen also darauf hin, dass gewisse Teile unserer Erfahrung einer Dynamik unterliegen, die gegenüber dem diskursiv-kategorialen Anteil unserer Erfahrung als selbstständige, davon klar und deutlich unterscheidbare Eigenheiten auftreten. Schließlich können wir zwar begreifen, was es heißt eine Gänsehaut zu bekommen. Die Tatsache eine Gänsehaut zu bekommen, unterliegt aber einer davon unterscheidbaren Dynamik. Wäre dem nicht so, würde unser Erkennen selbst die Tatsache der Gänsehaut im Urteilsvollzug konstituieren.

Der Begriff des Erkennens würde nicht mehr im Sinne eines Verstehens und Vernehmens gedacht, sondern allein als ein Akt, der die Gesamtheit der Wirklichkeit hinreichend konstituiert. In der Folge würden wir den Unterschied zwischen „Ausdenken“, „Erkennen“ und „Erschaffen“ einebnen. Gegenüber dem subjektiven Zugriff durch die diskursiv-kategorialen Struktureigenschaften unseres Verstandes, erweist sich die angesprochene Eigendynamik gewisser Erfahrungsteile als eine der Anschauung logisch vorgeordnete, an-sich bestehende erste Natur. Daraus folgt, dass Kants Charakterisierung der Vernunft die an-sich seiende, erste Natur derselben betrifft. Meines

Erachtet man diesen Gebrauch des Wortes aus didaktischen Gründen auch den Titel „minimaler Empirismus“⁴ zueignen.

Eine solche Beschreibung kann sich in einem gewissen, aber dennoch äußerst eingeschränkten Sinne auf Kants eigene Schriften berufen. Denn in seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ räumt Kant einem solchen Naturbegriff tatsächlich einen systematischen Platz ein, wenngleich lediglich als Teil einer „theoretischen“⁵, also die Natur äußerlich anschauenden, bescheidenden Anthropologie.⁶ Kant bewertet die Anwendung empirisch-theoretischer Beschreibungen der Vernunft durchaus als zulässig, sofern bestimmte Bedingungen eingehalten werden. Doch deren Begriffe und Schlüsse unterliegen dem Zufall der Zeit sowie den wissenschaftlichen Moden. Zudem gerät das theoretisch-anschauende Denken des Verstandes zum Fehlurteil, respektive zum naiven Naturalismus, wenn dieses den eigenen Geltungsbereich überschreitet. Damit der Geltungsbereich solcher Schlüsse überschritten wird, müssen wenigstens zwei Prämissen erfüllt sein. Erstens muss der oder die AutorIn eines solchen Schlusses die perspektivische Bedingtheit seines bzw. ihres Urteils übersehen oder missverstehen. Zweitens muss dem Urteil in der Folge eine Geltung zugeschrieben werden, die unabhängig des intersubjektiven Verstehens einen eigenständigen Sinn aufzuweisen vermag. Es muss also angenommen werden, dass es einen Begriff des an-sich Seienden gibt, der uns unabhängig davon, ob uns ein je konkretes an-sich Seiendes überhaupt zum Gegenstand von empirischer Erfahrung wird, etwas gehaltvolles über die Welt mitzuteilen vermag. Aus der Sicht Kants sowie seiner InterpretInnen ist ein so vorgestellter Naturbegriff unzulässig, angewendet auf die Vernunft führt er mithin zu Widersprüchen. Hierfür sprechen mindestens zwei Gründe.

Erstens wäre die Vernunft sich nicht selbst durchsichtig bzw. nicht durch Analyse selbstevident, sondern Ergebnis von synthetischen, erkenntnisweiternden Schlüssen. Somit wäre dasjenige, das als Bedingung des Vermögens zu Schließen definiert wurde, selbst erst als Folge eines solchen Schlusses erkennbar. Das würde jedoch bedeuten, dass wir das Vermögen zu Schließen erst dann als vernünftig begreifen können, wenn wir vermittelst dieses Vermögens erfolgreich auf die Vernunft geschlossen haben. Da Vernunft aber die Bedingung eines solchen erfolgreichen Schlusses ist, muss

⁴ Auf diesen Begriff wird später zurückzukommen sein.

⁵ Kant 1798/1977 BA S. VII.

⁶ Vgl. Ebenda, S. III.

diese bereits vor dem Selbstbeweis der Vernunft bestehen. Daher erweist sich die Existenz der Vernunft als eine Denknötwendigkeit. Die rationale Weise des Bestehens derselben kann durch den Schluss lediglich in einer bestimmten logischen Form (dem Syllogismus) nachträglich nachvollzogen werden. Zweitens würde damit behauptet, dass der Begriff der Kausalität auf die Vernunft anwendbar sei und zwar in analoger Weise zur Kausalität derjenigen Dinge, die der Empirismus denjenigen Gegenständen zuschreibt, die mit dem Titel „erste Natur“ versehen wurden. Vernunft würde demnach in das Reich der Dinge an-sich fallen, und dies in genau der selben Weise, wie bei unserem empirisch-theoretischen Wissen um die Disposition zur Gänsehaut.⁷

Bekanntlich bot Kant die naive Verwendung solcher Begriffe Anlass zur Kritik. Demnach basiert die unzulässige Verwendung des Naturbegriffs auf einem falschen Verständnis des Begriffs „Ding an-sich“: Der Begriff des Dinges an-sich bezeichnet im Kontext der Erfahrung eine intersubjektiv logisch notwendige Bedingung von Erfahrungsurteilen. Ferner kann er allein zur Erklärung von Erfahrung in Anspruch genommen werden. Somit gilt diese stets post-hoc jedes Erfahrungsaktes. Als Erklärungselement kennzeichnet die Wortgruppe Ding an-sich den bloß negativ feststellbaren phänomenalen Sachverhalt einer vom Subjekt unterscheidbaren Spontanität, einer Grenze unserer endlichen Perspektive, d. h. die eigenartige Eigenständigkeit und Gegebenheit der Objekte.⁸ Für Kant ist dies der einzige Begriff, den wir uns von demjenigen, was ich oben minimaler Empirismus genannt habe, bilden können, ohne in eine Mythologie der uns beherrschenden Dinge an-sich zu geraten.⁹ Die Kennzeichnung „Ding an-sich“ findet daher ausschließlich

⁷ Im Übrigen ist hierbei zu bemerken, dass sich Kant diese Position vornehmlich deterministisch vorstellt (vermutlich als spinozistische oder newtonisch-kausalistische Position).

⁸ „Man kann zwar auf die Frage, was ein transzendentaler Gegenstand für eine Beschaffenheit habe, keine Antwort geben, nämlich was er sei, aber wohl, daß die Frage selbst nichts sei, darum, weil kein Gegenstand derselben gegeben worden. [...] Also ist hier der Fall, da der gemeine Ausdruck gilt, daß keine Antwort auch eine Antwort sei, nämlich, daß eine Frage nach der Beschaffenheit desjenigen Etwas, was durch kein Prädikat gedacht werden kann, weil es gänzlich außer der Sphäre der Gegenstände gesetzt werden kann, die uns gegeben werden können, gänzlich nichtig und leer sei.“ - Kant KrV, Anmerkung B S. 507.

⁹ Wie Wilfrid Sellars feststellt, liegt das Problem des *Myth Of The Given* weniger im Bedürfnis dem minimalen Empirismus gerecht zu werden, sondern darin, aus diesem Bedürfnis einen bestimmten Theorietyp folgen zu lassen. Dieser lässt dem Anteil menschlicher Handlungen im Erkenntnisakt nicht die gebotene Achtung zukommen, neigt zu einem naiven

innerhalb unserer gemeinsamen intersubjektiven Perspektive statt. Keineswegs aber bezeichnet der Begriff Ding an-sich ein anschauliches Phänomen über dessen Existenz direkt oder indirekt, also über den Umweg empirisch-theoretischer Schlüsse oder dem vermeintlichen Weg einer unmittelbaren sinnlichen Gewissheit entschieden werden könnte.

Streng genommen bedarf das naturalistische Urteil einer Begründung, die aufzeigt mit welchem Recht das Existenzprädikat dem Ding an-sich zukommen könnte. Nach Kant ist allein sicher, dass das Prädikat der Existenz zentraler Teil der Logik unseres diskursiven Verstandes ist. Die Wortgruppe „Ding an-sich“ bezeichnet hingegen nur eine formale Erklärungsbedingung unserer Verstandeslogik im Erfahrungsvollzug. Vor dem Hintergrund unserer Frage, was es heißen könnte, von einer Natur des Menschen zu sprechen, gerät Kants Philosophie damit in eine bestimmte Situation. Für Kant bezeichnet das Wort „Mensch“ keine konstitutive oder regulative Idee der Vernunft. Wenn wir das Wort erklären, so erklären wir also einen Begriff dessen hauptsächliche Anwendung in das Gebiet der Verstandesurteile fällt. Allerdings bedarf auch die Erklärung der Anwendung dieses Begriffs der transzendentalen Kennzeichnung eines dazu gedachten Dinges an-sich in der Erfahrung. (Denn immerhin ist z. B. festzustellen, dass die Menschen in meinem Blickfeld nicht stets meinem Willen folgen und die Menschen sich nicht nach meinem Erkennen richten, sondern mein Erkennen sich nach ihnen richten muss, damit ich mir sicher sein kann, ihnen gerecht zu werden.) Letzteres (Ding an-sich) ist eine nötiges Erklärungselement aller diskursiven Erfahrungsakte, ersterer (der Begriff Mensch) ein Begriff der die Regel zu einem bestimmten Anschauungsurteil („Mensch!“) enthält.

Der transzendental-logische Begriff des Dinges an-sich ist also vom diskursiven Begriff „Mensch“ klar und deutlich unterscheidbar. Folglich bedarf es einer Begründung ihres beiderseitigen Zusammenhanges, wenn von einer Erscheinung des Menschen im Hier und Jetzt auf eine „Natur“ des Menschen an-sich erkenntniserweiternd geschlossen werden soll.¹⁰ Soll Anthropologie in einem solchen Sinne „realistisch“ sein, so wäre aufzuzeigen, wie eine Verbindung gedacht werden könnte, die über das allgemein logisch-formale Bedingungsverhältnis zwischen dem Ding an-sich und dem Diskursbegriff

Verhältnis zur epistemischen Grammatik und begreift das Erkennen in einem statischen, mithin mechanischen Modell von Subjekt-Objekt. Vgl. Sellars 1997, § 38.

¹⁰ Anders liegt die Sache, wenn mittels der Erfahrung eine tautologische Affirmation des analytischen Gehalts des diskursiven Ausgangsbegriff „Mensch“ festgestellt werden soll.

„Mensch“ hinausginge und sich daher auf eine inhaltliche Begründung des Zusammenhangs beider stützen könnte. Im Rahmen der kantischen Philosophie ist eine solche Begründung bekanntlich ausgeschlossen, weil der Begriff der bedingenden, konstitutiven Idee der Erfahrung ausschließlich formalen Charakter hat. Die Verbindung beider Ebenen der Aussage (Idee und verstandesmäßige Prädikate der Erfahrung) ist daher als Kategorienfehler anzusehen. Der Diskursbegriff „Mensch“ kann sich dementsprechend zu seinem Bedingungs-begriff im besten Fall als bloß zeitgenössisches, empirisches Modell verhalten. Hierin besteht der systematische Grund, warum Kant bei der Beschreibung der bloß anschauenden, theoretischen Anthropologie auf einschränkende Adverbien wie „bloß“ zurückgreift.¹¹

Aus der Warte Kants sowie seiner InterpretInnen erweist sich die vorgestellte Alternative eines „engeren“ oder sogar sich „realistisch“ gebärdenden Naturbegriffs als unhaltbar. Angesichts dessen scheint vieles für eine metaphorische Interpretation des Ausgangszitates zu sprechen. Diese konstatiert eine vergleichende, bildhafte Verwendung des Wortes „Natur“ im auf S. 7 vorgestellten Zitat. Die metaphorische Interpretation des Zitats fußt auf dem Gedanken, das dasjenige, dass die empiristische Verwendung des Wortes Natur meint, nichts ist, das den „Dingen“ außerhalb unserer Erfahrung zukommt. Ingeheim spiegelt sich bereits im empiristischen Gebrauch des Wortes die allgemeine Logik der Vernunft wieder. So betont Kant in der Kritik der Urteilskraft, dass der Begriff einer Spontanität/Eigengesetzlichkeit erst mittels unserer Urteilskraft in die Dinge gelegt werden muss, damit diese so erfahren und beschrieben werden können, als seien sie unabhängig dieser Setzung, sprich ‚von Natur aus‘, selbstständige Eigenheiten.¹² Den logischen Ort dieser Begriffe bezeichnet Kant eben mit dem Wort Vernunft: Sie gilt ihm als freie, selbstständige, sich selbst gesetzgebende Tätigkeit, die dieser Gesetzmäßigkeit nicht entkommt, aber gleichsam genau aus diesem Grund stets allein ihr eigener Herr ist. Der metaphorische Bezug auf den engeren, wenngleich falschen Gebrauch des Wortes „Natur“, bot sich für Kant aus didaktischen Gründen an, da jedem Subjekt die Erscheinung der Selbstständigkeit der Gegebenheit (und der Natur) in der Erfahrung als nicht bewusste Widerspiegelung der eigenen Vernunfttätigkeit wohl bekannt ist. Hingegen ist die Vernunft nicht in genau diesem intellektuell anspruchslo-

¹¹ Vgl. Kant 1798/1977 B S. III.

¹² Vgl. Kant 1790/1990, Einleitung, S. 32f. sowie § 68, B S. 309.

sen Sinne Gegenstand möglicher Anschauung, sondern bedarf zu ihrer eigenen Erkenntnis einer analytischen Anstrengung.

Im angeführten Zitat soll das Wort „Natur“ daher darauf aufmerksam machen, dass der architektonische Charakter menschlicher Vernunft nicht von äußeren Bedingungen abhängt. Daraus folgt, dass die Rede von einer „naturgemäß architektonischen„ Form und Gestalt der Vernunft die Eigenheit des streng deduktiven Charakters vernünftiger Systembildung bezeichnet: Sofern also ein System vernünftig ist, muss es Ergebnis einer strengen philosophischen Deduktion sein. Das Wort „architektonisch“ wird zusammen mit dem Wort „Natur“ bildlich verwendet, um den Sachverhalt durch die Vorstellung rein geometrisch-architektonischer Planungsentwürfe als Eigenheit der Vernunft zu veranschaulichen.

Weiter oben habe ich zwischen dem Konzept eines minimalen Empirismus und einer Theorie empiristischer Schlüsse auf die vermeintlichen Dinge ansich unterschieden. Die vorgestellte Kritik Kants und seiner InterpretInnen hat nicht genau zwischen dem Konzept und der Theorie unterschieden. Das war kein Zufall, sondern entspricht dem System Kants. Innerhalb seines Systems kann der vorgestellte minimale Empirismus allein als Hinweis auf den post-hoc feststellbaren Charakter unserer Erscheinungen gelten. Darüber hinaus haben sich die Schlüsse der EmpiristInnen als unzulässig erwiesen. Nun fällt aber auf, dass die transzendente Interpretation des minimalen Empirismus selbst an eine bestimmte Vorannahme gebunden ist: Folgen wir den drei Kritiken bis zur Urteilskraft, so ist jeder Naturbegriff eine Widerspiegelung derjenigen rational durchsichtigen Struktur die Kant mit dem Titel „Vernunft“ versieht. Dies entspricht im Übrigen auch dem Selbstverständnis Kants im zweiten Teil der Kritik der reinen Vernunft (und des mittleren Fichte) , wonach sich alle Teile der ersten, ebenso aus dem höchsten Begriff, dem der Vernunft, dem dazugehörigen Interesse der Vernunft sowie der Dialektik ihrer Ideen, herleiten ließen.¹³

¹³ „Zweitens äußert sich auch ein spekulatives Interesse der Vernunft auf dieser Seite. Denn, wenn man die transzendente Ideen auf solche Art annimmt und gebraucht, so kann man völlig apriori die ganze Kette der Bedingungen fassen, und die Ableitung des Bedingten begreifen, indem man vom Unbedingten anfängt, welches die Antithesis nicht leistet, die dadurch sehr übel empfiehlt, daß sie auf diese Frage, wegen der Bedingung ihrer Synthesis, keine Antwort geben kann, die nicht ohne Ende immer weiter zu fragen übrig ließe. Nach ihr muß man von einem gegebenen Anfange zu einem noch höheren aufsteigen, jeder Teil führt auf einen noch kleineren Teil, jede Begebenheit hat immer noch eine andere Begebenheit als Ursache über sich, und die Bedingungen des Daseins überhaupt stützen sich

Daraus folgt, dass jede Rede über Natur, ganz gleich ob damit eine „erste“ oder „zweite“ bezeichnet werden soll, allein Ausdruck einer bestimmten Wirklichkeit menschlicher Vernunft ist. Würde nämlich die Behauptung des minimalen Empirismus aufrecht erhalten, so müsste ebenso behauptet werden, das wir von einer (ersten) Natur wüssten, die nicht derjenigen Rationalität entspricht, die menschliche Urteile ermöglicht. Ein Wissen, dass dieser Rationalität nicht entspricht, kann für Kant nicht als potentiell der Vernunft intelligibel, geschweige denn als kommensurabel oder gar als tatsächlich vorstellbar gelten. Stellen wir uns so eine Natur vor, so können wir uns allein vorstellen, die Eigenheit unserer vernünftigen Subjektivität als außer uns zu setzen. Der verstehende Nachvollzug dieser Setzung versetzt uns indes selbst in eine Dialektik, an deren Ende wir wieder bei der Analytizität unserer Vernunft ankämen.

Doch die hierbei vorgenommene Engführung der Verwendung des Wortes „Natur“ hat, wie beschrieben, tiefgreifende Folgen für Kants Frage: Was ist der Mensch? Aus der Warte der vorgestellten Interpretation scheint der Fall klar: Nach einer Natur des Menschen kann streng genommen nicht gefragt werden. Denn soll die Frage ein Wesen an-sich betreffen, dass dem Begriff korrespondiert, so würde der vorgestellte Kategorienfehler begangen. Bekanntlich haben sich die Folgen solcher Fehlschlüsse in der Geschichte der Menschheit als wortwörtlich vernichtend erwiesen, wenn sie durch eine dazu passende Ideologie gestützt wurden.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen lässt sich nun der oben vorgestellte Einspruch Kritischer Anthropologie wie folgt ausführen: Kants Projekt einer Transzendentalphilosophie beginnt mit der Analyse menschlicher Vermögen.¹⁴ Dementsprechend kann geltend gemacht werden, dass die bestehende Existenz menschlichen Lebens eine Voraussetzung seiner Lehre ist. Wenn Kants transzendente Ästhetik und Deduktion menschliche Urteile

immer wiederum auf andere, ohne jemals in einem selbstständigen Dinge als Urwesen unbedingte Haltung und Stütze zu bekommen.“ - Kant KrV, B S. 495. (Für Kant empfiehlt sich dieser Weg möglicher Darstellung im Übrigen auch deshalb, weil „der gemeine Verstand“ es „ohne dem mehr gewohnt ist, zu den Folgen abwärts zu gehen, als zu den Gründen hinaufzusteigen.“) Vgl. ebenda.

¹⁴ Den Sitz dieses Vermögens meint Kant im Übrigen im Gehirn des Menschen zu finden: „Da also selbst die Auflösung dieser Aufgaben niemals in der Erfahrung vorkommen kann, so könnet ihr nicht sagen, daß es ungewiss sei, was hierüber dem Gegenstande beizulegen sei. Denn euer Gegenstand ist bloß in eurem Gehirne, und kann außer demselben gar nicht gegeben werden; [...]“ Zit., Kant KrV, A S. 484, B S. 512.

betreffen soll, so nehmen schon die beiden ersten Kapitel der „Kritik der reinen Vernunft“ diese Voraussetzung in Anspruch. Allerdings reserviert Kant die Verwendung des Existenzprädikates den diskursiv-logischen Begriffen des Verstandes der Erscheinungswelt. So können die Voraussetzungen (das menschliche Vernunft- und Verstandesvermögen, die Ideen sowie der Begriff Subjekt) nicht durch ein Existenzprädikat des Verstandes gerechtfertigt sein. Das heißt, dass dasjenige Konzept des Wissen, das dem Verstand zugeordnet wird, nicht die gesuchte Wissensform ist, um die Voraussetzung zu verstehen.¹⁵

Ähnliches gilt für denjenigen Bereich des Wissens, den Kant der Vernunft zuordnet, also dem Bereich der als evident gewussten Ideen und apriorisch-synthetischen Schlüsse. Erstens gilt ihm der Begriff des Menschen nicht als denknotwendige Idee. Zweitens kann der Begriff des Menschen nicht als Idee in das Werk Kants eingeführt werden, denn die vorausgesetzte positive Existenz des Menschen stellt nicht dieselbe Art von Bedingung dar, wie die übrigen Ideen: Die Existenz menschlichen Lebens ist die Bedingung der Möglichkeit jeglicher Analyse. Das gilt unabhängig davon, ob diese den Verstand oder die Vernunft betrifft. Sie stellt auch keine formale Bedingung der angemessenen Erklärung von Erfahrungsurteilen dar, die mit den konstitutiven Ideen von Urteilen vergleichbar ist. Als selbstevidente Formen unserer Urteile beanspruchen Kants Ideen ihre Erklärungskraft nämlich unabhängig davon, ob diesen Existenz im angezeigten Sinne zugesprochen wird oder nicht. (Kant selbst sieht augenscheinlich von der Natur seiner Existenzvoraussetzung ab, wenn er Urteile analysiert. Dennoch ist er in der Lage, einige logische Einsichten in die Natur des Urteils zu bergen. Ferner vertritt Kant sogar die Auffassung, die Anwendung des Verstandesprädikates „Existenz“ auf die Ideen führe notwendig zur Antinomien der Vernunft.)

Im Fall der positiven Voraussetzung menschlicher Existenz verhält es sich indes umgekehrt: Dem menschlichen Leben muss eine Existenz zugesprochen werden, die der formgebende Grund und die real bestehende Möglichkeit formaler Überlegungen ist. Geschieht dies nicht, so ist nicht erklärbar ob, inwieweit und aus welchen Grunde Kants Analysen tatsächlich den Menschen betreffen sollten. Sofern die Existenz menschlichen Lebens als positive Voraussetzung der Analyse gilt, findet die Analyse in dieser statt und muss

¹⁵ Einen ähnlichen Punkt macht Nicolai Hartmann geltend. Siehe hierfür: Nicolai Hartmann, 1940/1949, Zweiter Teil, 3. Abschnitt, 17. Kapitel, c) „Ding an sich“ und Affektion der Sinne, S. 154.

dementsprechend als durch diese bedingt gedacht werden. Im Fall der Ideen bedeutet dies, dass deren formale Notwendigkeit Folge der positiven Voraussetzung (also der Logik vorgeordneten Existenz) ist. (Wenn dem so ist, gibt es m. E. gute Gründe anzunehmen, dass die formale Notwendigkeit also eine bestimmte Weise der befreiten Abstraktion eines ihr positiv logisch vorgeordneten Da-Seinscharakters ist, z. B. dem realen Gefühl des Zwanges. Daraus folgt indes nicht, dass solcher Art formaler Notwendigkeit im Banne ihrer Herkunft steht.) Der von Kant (und anderen) exponierte Begriff des logischen Schließens und analytischen Zergliederns erweist sich somit, also in der bisher vorgestellten Weise, nicht als die logisch höchste Kategorie menschlichen Lebens. Seine Erklärungskraft ist dementsprechend zu hinterfragen.

Hinzu kommt, dass Kant in seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ sich an einer Lösung des Problems versucht, die m. E. nicht überzeugt. Das die Anthropologie charakterisierende Wort „pragmatisch“ sollte dabei das Programm näher bezeichnen. Demnach hebt seine Anthropologie darauf ab, aufzuzeigen was der Mensch „aus sich selber macht, oder machen kann und soll“¹⁶. Sein Ansatz, Anthropologie als Beschreibung der Tätigkeit der Vernunft zu begreifen, setzt bereits einen Tätigkeitsbegriff voraus. Das hierzu gehörige lebendige menschliche Subjekt zeichnet sich in diesem Text also nicht allein durch eine vermeintlich reine Vernunft aus. Der Tätigkeitsbegriff beinhaltet immer schon auch eine Materie der Tätigkeit, die zum Vollzug derselben sowohl im Subjekt, als auch im dem Handlungsobjekt (als gemeinsames Medium) vorausgesetzt ist. Einen Teil davon gesteht Kant selbst auf den darauf folgenden Seiten ein. Auf diesen schreibt er über den natürlichen Trieb des Egoismus, von der Genese des Subjekts sowie von Naturanlagen, die mit der rationalen Einsicht in Konflikt stehen können. Ein solcher Konflikt ist allerdings allein dann anzunehmen, wenn die Naturanlagen und Triebe eine grundlegende Gemeinsamkeit mit dem rationalen Kern reiner Vernunft aufweisen. Anderenfalls bleibt unverständlich, wie beide bei gleichzeitigem Unterschiede ihrer Logik miteinander in Beziehung stehen könnten, und Trieb und Intellekt nicht vielmehr zwei sich als zueinander vollständig inkommensurable Begriffe verhalten.

Hieraus folgt, dass der späte Kant eine Theorieform in Anspruch nimmt, die die Apriorität menschlicher Vernunft und Freiheit, mit den heteronomen

¹⁶ Kant 1798/1977, BA S. IV.

Zügen menschlichen Lebens in einer einheitlichen Erklärungsweise zu vereinigen sucht. Die Grundlage einer solchen Theorieform kann jedoch keine Definition sein, deren einzig sicheres Fundament die von Kant in den Kritiken konzipierte Apriorität vernünftiger Ideen ist. Das Ergebnis ist dementsprechend eher als oberflächliche Mischung zweier Typen von Wissenschaft zu beschreiben, die sich zueinander wie Öl und Wasser verhalten, denn als geglückte Vereinigung beider. Jede Philosophie, die an Kant anschließen will, steht daher vor einer wichtigen Entscheidung: Entweder erweitert sie im kritischen Anschluss an Kant den Bereich desjenigen Wissens, das in apriorisch vernünftiger Weise gedacht werden kann. In der Folge wird eingeräumt, dass seine bisherige Konzeption des Verstandes- und Vernunftwissens unzureichend war. Es kann aber auch geltend gemacht werden, dass das Vorhaben der Anthropologie nicht diejenigen wissenschaftstheoretischen Grenzen überschreiten soll, die durch die Kritiken gesetzt wurden. Sodann wäre aber bereits das wissenschaftliche Fragen nach einem *Wesen* des Menschen unsinnig. Wir würden weder in der Lage sein, die praktische Lebensklugheit zahlreicher Menschen philosophisch zu erklären oder gar aus guten Gründen anzuerkennen, noch würde unser Streben nach einem Begriff des Menschen gerechtfertigt sein. Die Abkehr von der Frage nach dem Menschen scheint Kant m. E. jedoch nicht zu vertreten. Am Grunde seines letzten großen Werkes, der Anthropologie, zeigt sich damit etwas Entscheidendes für das Verhältnis von Philosophie und Anthropologie. Anthropologie kann nicht schlicht als Folge eines Systems der Erkenntnis formuliert werden, die zudem allzu klar voneinander zu unterscheiden wären. Soll Erkenntnistheorie tatsächlich etwas zur Erklärung des menschlichen Wissens beitragen, muss dasjenige, was der Anthropologie aufgegeben ist, der Mensch, auch als nächster und höchster Grund von Erkenntnis angemessen begriffen werden. Kants letzte große Leistung bestand darin, mit der Anthropologie eben diese Einsicht seinen NachfolgerInnen mehr oder weniger unfreiwillig zu vermitteln: Erkenntnistheorie und Anthropologie verhalten sich zueinander nicht wie der Grund zur Folge, sondern wie die Folge zum Grund, sofern Anthropologie als philosophisches Problem ernst genommen wird: Dasjenige, das Anthropologie zu verstehen sucht, der Mensch, ist der formgebende Grund, desjenigen, das ein Teil desselben ist, sein Vermögen zu Erkennen. Die Existenz des Erkennens bleibt unverständlich, wenn der dazugehörige Existenzbegriff nicht selbst als logisch vorgeordnete Voraussetzung menschlichen Da-Seins begriffen wird.

3 Negative und positive Anthropologie

Vor dem Hintergrund der skizzierten Erkenntnistheorie Kants sind wir nun in der Lage eine Definition negativer Anthropologie vorzunehmen: Negative Anthropologie ist eine Rede die darauf abzielt, den Begriff des Menschen auszubilden. Dabei stützt sie sich auf eine Auffassung von Wissen und Erkenntnis, die dazu führt, dass der Begriff „Mensch“ notwendig in lediglich einseitiger, abstrakter Weise thematisch werden kann. In der Folge gerät die negative Anthropologie in ein falsches Verhältnis zu der Bedingung der Möglichkeit ihrer Ausführung: dem Begriff menschlicher Existenz. Demnach kommt dieser Anthropologie das Prädikat „negativ“ zu, weil sie jede Rede über die positive Bedingung ihrer eigenen Begriffsbildung verneint.¹⁷

Innerhalb der negativen Anthropologie kann zwischen zwei Arten derselben unterschieden werden: einer (vermeintlich) selbstbewussten sowie einer bloß verständigen negativen Anthropologie. Als verständige Anthropologie soll diejenige diskursiv-empirische Rede über den Menschen aufgefasst werden, die den konstruktiv-modellierenden Charakter empirischer Beschreibungen nicht erkennt und – im schlimmsten Fall – zum Weltbild verklärt. Hierunter fällt z. B. der reduktionistische Naturalismus, der den Begriff des Menschen mittels eines dogmatischen Begriffs von Erklärung und Wissen um seine spezifisch philosophisch-lebensweltlichen Eigenheiten und Phänomene bringt.

Hingegen ist die selbstbewusste negative Anthropologie diejenige Rede über den Menschen, die sich der Bedingtheit derselben bewusst ist. Eine empirische oder auch philosophische Beschreibung des Menschen ist demnach stets als Ausdruck einer konkreten Situation zu bewerten. Das heißt, dass die Anwendung von diskursiven Verstandesbegriffen immer auch als Folge eines zeitgenössischen Denkens, einer einzelnen oder gemeinsamen Perspektive sowie pragmatischen Entscheidungen über den Sinn und das Ziel unserer Begriffe bzw. Sprechakte ist. So erkennt diese z. B. an, dass die naturalistische Beschreibung des Menschen im besten Fall einen bestimmten Teil der menschlichen Wirklichkeit abbildet, keineswegs aber hinlänglich über die Natur des Begriffs aufzuklären vermag. Zudem wäre aus ihrer Warte noch zu klären, nach welchen intersubjektiven Kriterien wir die Güte einer

¹⁷ Es sollte offenkundig sein, dass die vorgestellte Definition an Schellings Begriff negativer Philosophie angelehnt ist. Siehe hierzu: Schelling, 1847/1985, Zweites Buch. Philosophische Einleitung, S. 275, 384.

solchen Beschreibung, einen sogenannten ‚besten Fall‘, entscheiden wollen. Gegenüber der Idee eines Wissensbegriffs, der eine davon zu unterscheidende erkenntniserweiternde Prädikation des Begriffs ermöglicht, verhält sie sich skeptisch. Wörter wie ‚Idee‘, ‚Form‘ und dgl. gelten ihr bestenfalls als metastufige Abstraktionen unserer alltäglichen, erfahrungsbasierten Rede-weise des verständigen Bewusstseins. Daher können derartige Begriffe auch nur als nachträgliche Aufklärung unserer Verstandestätigkeit dienlich sein. Wenn das Verwenden von abstrakten Wörtern wie ‚Idee‘ allerdings mit dem Anspruch einhergeht, eine Art alternatives Wissen zum Gegenstandsgebiet empirischer Erfahrung, dem Da-Sein, zu sein, verfehlen sie ihren Sinn und führen zu unnötigen, philosophischen Problemen. Die selbstbewusste negative Anthropologie versteht sich dementsprechend als aufgeklärte Position, die sowohl ein falsches Verständnis unserer empirischen Wissenschaften kritisiert, als auch die Hoffnungen auf allzu metaphysische Abstraktionen desavouiert. Sie strebt danach im quietistischen Ton die Grenzen des sinnvoll Sagbaren zu verteidigen.

Eine solche ‚Anthropologie‘ kann nun entweder ein Programm der Nicht-Anthropologie vertreten und die Unsinnigkeit von Anthropologie behaupten. Oder aber sie kann danach streben, den Begriff der Anthropologie neu zu besetzen bzw. die Verwendung des Begriffs auf ihrem pragmatischen Nutzen hin zu befragen. Daran anschließend könnte sie ein Programm quietistischer Anthropologie anstreben, dass die Pragmatik der Anwendung des Begriffs Mensch mit den wirklichen, allgemeinsten Folgen menschlicher Tätigkeit zu verbinden sucht. Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht verfolgt m. E. ein solches Ziel. Wie ich indes erläutert habe, ist diese Art von Anthropologie jedoch gezwungen, Wesensaussagen zu präsupponieren, die im Widerspruch zum erkenntnistheoretischen Rahmen der „Kritik der reinen Vernunft“ bzw. im Widerspruch zum Begriff einer selbstbewussten negativen Anthropologie stehen. Deutlich wird dies ferner daran, dass die soeben verwendete Wortgruppe „allgemeinste Folgen menschlicher Tätigkeit“ bereits den bestimmten Begriff eines menschlichen Subjekts voraussetzt (auf Grundlage dessen bestimmte Ereignisse in der Welt als *typische menschliche Wirklichkeit* bzw. als *menschliche Taten* identifiziert werden).

Das Konzept positiver Anthropologie lässt sich nun aus der Stellung der Erkenntnistheorie zur Anthropologie herleiten: positive Anthropologie bezeichnet eine Rede über den Menschen, die aufgrund ihrer Auffassung von Wissen und Erkenntnis den zu erklärenden Redegegenstand Mensch als ei-

nen formgebenden Grund von Erkenntnis und Wissen versteht. Das heißt, dass diejenige Konzeption von Erkenntnis, die das Wissen um den Grund verstellt, die negative Anthropologie, als Ergebnis einer einseitigen Abstraktion von ihrer eigenen Bedingung, dem menschlichen Leben, begriffen wird. Das Bestehen negativer Anthropologie gibt immerhin Auskunft über ein allgemeines Vermögen des Menschen: Der Mensch ist zweifelsohne in der Lage, sich aus freien Stücken selbst misszuverstehen. (Und dies gilt unabhängig einer je konkret bestimmten Pragmatik der Anwendung des Begriffs.) Das Prädikat „positiv“ bezeichnet in diesem Zusammenhang den Umstand, dass dem negativen Verhältnis zum Begriff des Menschen die tatsächliche Existenz des Menschen logisch vorausgesetzt ist. Die Natur dieser Voraussetzung ist von besonderer Art. Es handelt sich nicht allein um einen formallogisch denknotwendigen Widerpart zur negativen Beschränkung möglicher Prädikate durch den Verstand. Mit der Annahme einer logischen Vorgeordnetheit der Existenz ist der Gedanke verbunden, dass diese die real bestehende Bedingung möglicher logisch-formaler Verhältnisse zum Begriff des Menschen innerhalb des je konkreten subjektiven Urteilens ist. Das heißt, dass es ohne diese Bedingung kein negatives Verhältnis zu derselben geben kann, während die positive Bedingung der Existenz unabhängig von möglichen negativen Urteilsverhältnissen zu derselben bestehen kann. Die Positivität wird demnach als formgebender Grund möglicher Negativität verstanden, weil ohne das prinzipielle Bestehen derselben die Möglichkeit des Prinzips der Negativität nicht hinreichend verstanden werden kann. Sie bezeichnet denjenigen Begriff notwendiger Einheit, dessen Existenz bestehen muss, um denselben nachträglich mit den Mitteln des je gegenwärtigen Begreifens zu affirmieren (was gelegentlich mit dem Begriff des Positiven vertauscht wird) oder zu negieren.

Den Ausgangspunkt positiver Anthropologie muss der in der dargelegten Kritik entwickelte Begriff der gründenden Existenz menschlichen Lebens bilden. Diesen systematisch zu verstehen, heißt den darin enthaltenen Begriff der Existenz als verbindendes Glied zwischen Anthropologie und Erkenntnistheorie zu exponieren. Damit ist die Annahme verbunden, dass das Wissen um Existenz nicht dasjenige ist, das Kant als Verstandeswissen exponierte, sondern von anderer Art ist. Soll der Mensch begriffen werden, so muss die Anthropologie danach streben, der Eigenständigkeit dieser Art von Wissen gerecht zu werden. Innerhalb der positiven Anthropologie lassen sich wenigstens drei Ebenen unterscheiden, die auf je unterschiedliche

Weise gemeinsam das Projekt verfolgen, diesem Anspruch zu genügen und sich einander ergänzen: Logik der Anthropologie, reflexive Anthropologie und die Anthropologie des Absoluten.¹⁸ Obgleich diese Ebenen innerhalb der positiven Anthropologie unterschieden werden können, bedeutet dies nicht, dass es sich hierbei um disjunktive Systeme oder dergleichen handelt. (Ferner soll an dieser Stelle auch nicht mehr geleistet werden, als eine Übersicht der Thematik, die, so hoffe ich, als einladende Geste verstanden wird, der Sache einmal genauer Gehör zu schenken.)

Die erste Ebene könnte m. E. den (Arbeits-)Titel „Logik der Anthropologie“ tragen. Hiermit sollen diejenigen wissenschaftstheoretischen Vorüberlegungen bezeichnet werden, die zu einem Begriff der kritischen Anthropologie führen und mit philosophischen Mitteln zu rechtfertigen suchen. Ihr Material ist die Historie menschlicher Werke sowie die bisherige Systematik der Philosophie und, damit zusammenhängend, die allgemeine Geschichte der Wissenschaften und Ideen. Hierunter fällt z. B. der vorliegende Aufsatz, zu dessen Anliegen gehört, anhand eines Ausschnittes der Geschichte der philosophischen Systembildung einen zentralen Gedanken kritischer Philosophie vorzustellen. Die Auswahl und das Verständnis der dazugehörigen Methoden orientiert sich dabei an der Annahme, dass der Begriff einer positiven Existenz menschlichen Lebens Eigenheiten mit sich bringt, die das Maß, die möglichen Richtungen sowie den Inhalt der Untersuchung mitbestimmen. Hermeneutik, phänomenologische Analyse und philosophische Logik (einschließlich der Dialektik) gehören damit zur methodischen Standardauswahl kritischer Anthropologie. Auf der vorliegenden Ebene positiver Philosophie dienen diese Methoden einem bestimmten Zweck. Sie sollen aufzeigen, wie unsere intersubjektiven Zugriffsweisen auf die der Subjektperspektive vorgängige positive Existenz dazu neigen, die Logik derselben zu verfehlen, zu verdinglichen oder misszuverstehen. Es ist darzulegen, auf welchen Wegen der endliche Mensch in der Lage ist, den seiner tätigen Subjektivität vorgeordneten Sachverhalt positiver Existenz zu verneinen. Mit einem Wort, es ist zu zeigen, wie die Möglichkeit der Negativität menschlicher Subjektivität durch eine ihr vorgängige Positivität ihrer eigenen Existenzweise bedingt ist.

¹⁸ Es handelt sich auch hierbei allein um Titelvorschläge, die helfen sollen ein paar grundlegende Probleme positiver Philosophie zu ordnen. Ich erhebe nicht den Anspruch den gesamten Umfang des Problemfeldes dargelegt bzw. benannt zu haben.

In diesem Sinne ist m. E. auch ein Teil der Anthropologie und Phänomenologie des frühen 20. Jahrhunderts für die kritische Anthropologie von entscheidender Bedeutung. Obgleich noch die Aufgabe aussteht, die damit verbundenen Positionen vor dem Hintergrund kritischer Anthropologie einer strengen Prüfung zu unterziehen, scheinen mir in diesem Punkt wesentliche Gemeinsamkeiten vorzuliegen. Der Logik der Anthropologie kommt demnach eine besondere Aufgabe zu: Soll die kritische Anthropologie überzeugen, so muss sie über diejenigen wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen aufklären, die sich im Gebrauch unserer anthropologischen Annahmen und Theorien über den Menschen als widersprüchlich gegenüber ihrer eigenen Bedingung, der positiven Existenz, erweisen. Allerdings ist damit noch nicht der Begriff der vorausgesetzten Existenz vollständig entwickelt.

Es obliegt der zweiten Ebene positiver Anthropologie den Begriff der Existenz zu untersuchen und über die damit verbundenen Begriffe aufzuklären. Hierunter fallen Begriffe wie Vermögen, aber auch Begriffspaare wie Wirklichkeit, Notwendigkeit und Möglichkeit sowie Geburt, Genese, Entwicklung und Tod, Form und Materie, Stoffwechsel der Materie. Traditionell werden diese Begriffe mit den Schulen der Metaphysik und/oder Ontologie verbunden. Daran anschließend möchte ich dieser Ebene den vorsichtigen Arbeitstitel reflexive (oder kritische) Metaphysik geben. Die Bestimmung „reflexiv“ soll hierbei anzeigen, dass das allgemeine Projekt der kritischen Anthropologie hinsichtlich dieser Begriffe vielleicht noch unvollendet ist. Es bedarf zudem stets einer gewissen Vorsicht, wenn Begriffe, die bereits in mannigfaltigen Systemen eine bestimmte Bedeutung erfahren haben, in Anspruch genommen werden. So erweist sich der Begriff der positiven Voraussetzung zwar als zwingend, sicherlich gilt dies auch für weitere der damit verbundenen Begriffe. Andererseits gibt es weiterhin reichlich Klärungsbedarf. Als Beispiel hierfür möchte ich das Begriffspaar Form und Materie anführen: Bestimmte Verwendungsweisen dieser Unterscheidung scheinen eher dem subjektiven oder dogmatischen Rationalismus zu entstammen. Zahlreiche Formbegriffe führen zu einem Menschenbild, das diesen an die Ketten seines Begriffs schmiedet, und dabei das Wesen menschlicher Freiheit verfehlen. Gegenüber der traditionellen Verwendung wie sie z. B. bei Aristoteles anzutreffen ist, scheint es seitens AutorInnen wie Schelling und Heidegger gut begründete Vorbehalte zu geben. Diese zu diskutieren, ohne sogleich in die Fallstricke negativer Anthropologie zu geraten, die in letzter Konsequenz vollständig auf einen als realistisch zu verstehenden Formbe-

griff verzichtet, ist m. E. eine zentrale Aufgabe einer jeden reflexiven Anthropologie.

Mit dem Begriff der Form ist eine weitere, nicht zu unterschätzende Frage verbunden: Wie verhalten sich die Modelle und Experimente der empirischen Naturwissenschaften zur Natur der positiven Existenz, des menschlichen Lebens? Offenkundig können uns die Naturwissenschaften z. B. dabei helfen Menschen zu heilen. Erklären wir uns Krankheiten, so konsultieren wir (zumeist sowie aus sehr guten Gründen) auch naturwissenschaftliche Systeme des Denkens. Ihre Erklärungen unterliegen jedoch einer Dynamik, die, neben dem Gegenstand der Untersuchung, auch von einzelnen Menschen, Gruppen und Institutionen bestimmt sind. Damit tragen sie etwas an den Gegenstand Mensch heran und zwar aus einer konkreten Perspektive menschlichen Da-Seins in Raum, Zeit, Kultur und Interesse. Wenn die Erklärungen der Naturwissenschaften begriffen werden sollen, ohne gegenüber denselben in einen praxisfernen Skeptizismus, unkritische Begeisterung oder gar Esoterik zu verfallen, ist es Aufgabe reflexiver Metaphysik darzulegen, inwieweit der Begriff der gründenden Form unserer menschlichen Existenz als kritischer Leitbegriff empirischer Wissenschaften dienen kann – und wo die Grenzen eines solchen Begriffs liegen, an deren Rändern es vornehmlich auf unsere freien Entscheidungen ankommt. Das heißt, es ist aufzuzeigen, inwieweit unsere naturwissenschaftliche Explikationsweise als partikulare wissenschaftliche Darstellungsform des Seienden gedacht werden kann. Diese hängt m. E. maßgeblich von unserer Verstandesfähigkeit ab. Der Verstand nimmt mittels generischer Begriffe Unterscheidungen vor, deren Erklärungen eher etwas über unser gegenständliches Verhältnis aussagen, als über die darin enthaltenen Noemata/Gegenstände und so, wie z. B. Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes“ treffend darstellt¹⁹, teilt uns der Naturalismus des Verstandes damit eher etwas über die vermeintlich (un)begrenzte Anwendbarkeit und allgemeine Form unserer Verstandes mit, als unmittelbar etwas über die betreffenden Gegenstände (bzw. die etwaige Natur der Sache) selbst. Ziel einer solchen Eingrenzung naturalistischer Rede ist es, die Naturwissenschaft in ihrem praktischen Gebrauch vor jedem esoterischen Zugriff zu schützen, der das Verständnis von Wissenschaft und Natur im Allgemeinen eher verdunkelt als erhellt. Dementsprechend versteht sich die Logik der Anthropologie zusam-

¹⁹ Vgl. Hegel 1806/2010, Kapitel 3, S. 119ff.

men mit der reflexiven Metaphysik als wissenschaftstheoretische Leitdisziplin einer angemessenen positiv-empirischen Anthropologie sowie der Naturwissenschaft überhaupt.

Gegenstand der dritten Ebene kritischer Anthropologie ist der Begriff des Absoluten. Demnach ist zu erläutern, was unter diesem Begriff zu verstehen ist und aus welchem Grund die Verwendung eines solchen Begriffs innerhalb der kritischen Anthropologie von Nöten ist. Ist die Notwendigkeit und der Stellenwert eines solchen Begriffs erwiesen, so ist nach den Implikationen desselben zu fragen. (Handelt es sich bloß um den gedachten Schlussstein jeder Erklärung oder um den Ausdruck eines real bestehenden Seienden/Seins? Hieran entscheidet sich ferner das Verhältnis einer Anthropologie des Absoluten zur Theologie.) Einen naheliegenden Anknüpfungspunkt zur Untersuchung dieser Frage findet die Kritische Anthropologie bei Kant. Denn dieser bietet mit der Idee der Freiheit einen unweigerlich evidenten Begriff an, der in gewisser Hinsicht absolut (im Sinne von Unbedingtheit) gilt. Sowohl die Negierung, als auch die Bedingtheit desselben führt zu einem Widerspruch im entsprechenden Urteilsakt: Jedes Urteil, dass die Freiheit negiert, affirmiert zugleich den Zwangscharakter des Urteilsaktes. Ein erzwungenes Urteil kann nicht mehr mit dem Anspruch verbunden werden, Ausdruck begründeter Autorität des urteilenden Subjekts zu sein, weil es der dazu gehörigen Freiheit ermangelt. Es scheint daher der Begriff eines Absoluten gefunden, dessen evidentestes Bestehen dem Menschen nichts äußerliches ist, sondern notwendig zu seiner Wirklichkeit gehört. Eine so verstandene Anthropologie führt nicht nur zur Angst, sie erklärt den Grund derselben in unser Freiheit: Die Angst vor der Anthropologie ist im Kern die Angst vor dem Eingeständnis unseres Wesen: Der Mensch ist nicht mehr allein auf den Nenner der stets nachträglichen Philosophie zu bringen, sondern auch durch unser freies Tun stets neu zu entscheiden.

Literatur

- Hartmann, Nicolai (1949), *Grundzüge Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin: de Gruyter Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010), *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1977), „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*, hrsg. von Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1990), *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (2009), *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1985), „Philosophie der Mythologie“, in: *Ausgewählte Schriften, Band 5*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sellars, Willfried (1997), *Empiricism & The Philosophy Of Mind*, Cambridge: Harvard University Press.

Die Natur und das Selbstverständnis des Menschen

Michael Hackl | Universität Wien

1 Natur und Geist

Wer sich die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen stellt, stellt zweifelsohne eine anthropologische Frage. Doch trotz dieses Anspruchs haben die folgenden Ausführungen nicht den Zweck, die anthropologische Spannweite ausführlich zu diskutieren; sie beschränken sich vielmehr auf einen Teilbereich, nämlich die philosophische Sicht auf den Menschen. Dass die Anthropologie ein weites Feld ist und sich keineswegs auf Ethnologie und Sprache beschränkt, belegt eindrucksvoll die in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts von dem Philosophen Hans-Georg Gadamer und dem Mediziner Paul Vogler herausgegebene Reihe *Neue Anthropologie*, in der zwei Bände der *Biologischen Anthropologie*, ein Band der *Sozialanthropologie*, ein weiterer Band der *Kulturanthropologie*, ein anderer der *Psychologischen Anthropologie*, sowie die zwei abschließenden Bände der *Philosophischen Anthropologie* gewidmet sind.¹ Sogar diese Reihe ist noch erweiterungsfähig, war doch nebst den erschienenen Bänden noch eine *Theologische Anthropologie* angedacht, allerdings ließ sich diese Lücke, trotz mancher Bestrebungen, nicht mehr schließen.²

Um dem menschlichen Selbstverständnis nahezukommen, wird nun auf philosophische, vielleicht metaphysische Weise versucht, dem Hervorgehen des Menschen aus der Natur Ausdruck zu verleihen, womit das Folgende einzig ein Versuch ist, eine vernünftige, wenngleich fragmentarische Antwort auf die Frage nach der Stellung des Menschen und seiner Aufgabe in der Welt zu geben. Hat Paul Tillich mit seiner Auffassung Recht, dass es die Sache des Philosophen ist, sich mit der „Struktur des Seins“³ zu beschäftigen, während es die Sache des Theologen ist, sich mit dem „Sinn des Seins

¹ Vgl. Gadamer/Vogler 1972–1975.

² Hans-Georg Gadamer hat diesbezüglich Hans Jonas als Autor angefragt (vgl. HJ 3-2-7; HJ 3-2-6; HJ 3-2-5), dieser lehnte jedoch ab, da ihm das „Thema nicht mehr ‚warm‘ genug“ sei (HJ 3-2-4). Das Sigle HJ bezieht sich auf den Konstanzer Nachlass von Hans Jonas.

³ Tillich 1956, S. 28.

für uns“⁴ zu beschäftigen,⁵ dann stellt das Vorliegende nicht nur einen philosophischen, sondern sogleich einen theologischen Anspruch. Es lässt sich darüber streiten, ob Tillichs Differenzierung grundsätzlich angemessen ist oder nicht; entscheidend ist hier aber allein der Gedanke, dass die (theologische) Sinnfrage – sofern sie begründet werden soll – ohne eine philosophische Fundierung nicht angemessen beantwortet werden kann. Schließlich lässt sich nur durch die Erkenntnis von der objektiven, das heißt allgemeinen *Struktur des Seins* dessen Wesen und damit der *Sinn des Seins für uns* fassen.

Der Mensch strebt danach, sich selbst zu begreifen. Um sich aber selbst zu begreifen, kann sich der Mensch – als psychophysisches Wesen – weder der Natur (Reales), noch dem Geistigen (Ideales) entziehen, sondern muss auf sie gleichermaßen Bezug nehmen, gehört er doch grundsätzlich beiden Seiten an. Beschränkt sich der Mensch auf das Moment des Psychischen oder auf das des Physischen, wird er seinem Sein, seinem eigentlichen Wesen nur bedingt gerecht: erst beide Momente zusammen machen sein Sein aus. Wir haben nämlich nicht nur am Geist, sondern auch an der Natur Anteil. Das belegt schon die Tatsache, dass wir von beiden Momenten wissen und dementsprechend von diesen nicht vollkommen geschieden sein können, wären sie uns doch ansonsten schlechthin nicht in der Weise zugänglich, wie sie es sind. So lehrt doch, worauf Friedrich Schelling hinweist, eine „uralte Lehre“, „daß *Gleiches nur von Gleichem erkannt werde*. Das Erkennende muß seyn wie das Erkannte und das Erkannte wie das Erkennende“⁶.

Wären wir nur Natur, wäre es uns nicht möglich, uns von der Natur zu unterscheiden, wären wir nur Geist, wüssten wir uns nicht von diesem zu unterscheiden – eine einseitige Bezugnahme hätte einen Reduktionsmus zur Folge, der die andere Seite vollkommen aufheben würde. Da wir aber sowohl ein Wissen seitens des Körper als auch des Geistes haben, sind wir von beiden Momenten nicht zu trennen und haben entsprechend ein *Mitwissen* an beiden Seiten.

Allein die Bezugnahme auf beide Seiten garantiert noch kein direktes Mitwissen am Sein des Ganzen. Es bedarf vielmehr der vernünftigen Einsicht in deren Struktur. Wahrhaftes Wissen von den Prinzipien der Welt, das heißt ihrer Verfasstheit, vermögen wir bloß anhand des Wissens durch das Reale

⁴ Hervorhebung, M.H.

⁵ Tillich 1956, S. 30.

⁶ Schelling IX, S. 221, Hervorhebung, M.H.

und Ideale zu erlangen. Sofern das Reale und das Ideale *gleichgültiger* Ausdruck des Absoluten sind, sind sie zwecks der wechselseitigen systematischen Durchdringung *methodisch komplementär* zu fassen. Andernfalls lässt sich nicht einsehen, wie beide Seiten strukturell überhaupt zusammenhängen könnten, wenn doch die eine Seite der anderen erhaben ist bzw. die eine hinter die andere zurückfällt: entsprechend sind sie als *absolut identisch* zu fassen. Die absolute Identität ihrer Bestimmungen ist die Voraussetzung dafür, dass ein Zusammenhang zwischen beiden Seiten besteht: wären sie einander nicht absolut identisch, wäre nicht einzusehen, wie es im evoluti-onstheoretischen Sinne möglich wäre, dass das Geistige, wo es doch von der Natur grundsätzlich geschieden ist, aus ihr hervortrete.

2 Das Hervortreten des Geistes

Dass der Mensch als Geistwesen nicht in wesentlicher Differenz zur Natur zu denken ist, legt Carl Friedrich von Weizsäcker in seinem Buch *Die Geschichte der Natur* nahe, betont er doch, dass der Mensch auch „ein Naturwesen [ist]. [...] Er ist aus der Natur hervorgegangen und untersteht ihren Gesetzen. [...] *Die Natur war nötig, damit es Menschen geben konnte; der Mensch war nötig, damit es Begriffe von der Natur geben konnte.*“⁷

Dieser in der biologischen Evolutionstheorie gründende Gedanke ist nicht neu; schon Schelling hat im frühen 19. Jahrhundert auf diesen Zusammenhang hingewiesen. So grenzt er sich nicht bloß von dem damals vorherrschenden präformativen Evolutionsbegriff scharf ab, sondern betont gleichzeitig, obwohl er sich darüber im Klaren ist, dass sich dies zu dieser Zeit naturwissenschaftlich noch nicht belegen ließ, „daß es in der organischen Natur keine individuelle Präformation gibt, sondern nur eine generische. Einig, daß es keine mechanische, sondern nur eine dynamische Evolution, also auch nur eine dynamische Präformation gibt“⁸. Wider das präformative Verständnis versteht er Evolution, an Aristoteles anknüpfend, als „*Epigenesis*“⁹, was der darwinschen bzw. wallaceschen Auffassung der (biologischen) Evolution sehr nahekommt.¹⁰

⁷ Weizsäcker 1992b, S. 8f., Hervorhebung, M.H.

⁸ Schelling Werke III, S. 61 Amn.

⁹ Ebenda.

¹⁰ Kullmann 1998, bes. S. 306–312.

Dass sich Schelling dieser weitsichtigen Begriffsbestimmung zuwendet, ist seinem objektiv-idealistischem Vernunftansatz geschuldet. Denn dieser nimmt die Einheit von Natur und Geist in den Blick und reduziert weder die Natur auf den Geist, noch den Geist auf die Natur, sondern hebt die Eigenständigkeit beider Momente bei deren gleichzeitigen Einheit hervor. Dies erlaubt es ihm, das Streben, das Wollen der Welt als einen wesentlich idealen Prozess des Realen zu verstehen, durch den das Ideale auf Grundlage des Realen hervortritt und *erwacht*.

Zwecks des sukzessiv hervortretenden Charakters des Idealen im Realen lässt sich legitimer Weise davon sprechen, dass das menschliche Leben nur eine bestimmte Form des Geistigen im Realen ist, welches sich in der Naturgeschichte mittels der *natürlichen Selektion* herausgebildet hat. Das Geistige ist eine realisierte Potentialität der Materie: in der toten Materie war der Geist noch *schlafend*, erst in der lebenden Materie ist er *erwacht*.¹¹ Dass die Materie *erwacht* ist nicht Sache es Materiellen, sondern des Ideellen und damit das Ergebnis des Werdens: somit ist das Werden das „*Princip* des Lebens“.¹²

Dabei ist das Geistige in der Potenz des Selbstbewusstseins, als Selbstbestimmtheit die komplexeste Form des Lebens, welches sich zwecks dem Streben, dem Werden in der Welt manifestiert hat. Somit ist das Selbstbewusstsein in seiner jetzigen Form der erste, der höchste Ausdruck des Absoluten, schließlich drückt sich in ihm die Freiheit, sich selbst bestimmen zu wollen aus:

„Das Absolute ist aber nicht allein ein Wollen seiner selbst, sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität. Der Abdruck dieses ewigen und unendlichen sich-selber-Wollens ist die Welt. [...] Das Universum, d. h. die Unendlichkeit der Formen, in denen das ewige Band sich selbst bejaht, ist nur Universum, wirkliche Ganzheit (*totalitas*) durch das Band, d. h. durch die Einheit in der Vielheit. Die Ganzheit fordert daher die Einheit (*identitas*), und kann ohne diese auf keine Weise gedacht werden.“¹³

Hinsichtlich der Entwicklung der Ausbildung der *Formen* und *Potenzen* im Realen lässt sich mit Dieter Wandschneider vom „Fortschreiten der Evolution in Richtung auf eine höhere Organisation [...] und damit höherer Komplexität“ sprechen.¹⁴ Es ist zwar richtig, dass nicht abzusehen ist, dass die

¹¹ Vgl. Schelling Werke IV, S. 208.

¹² Schelling Werke II, S. 502.

¹³ Schelling Werke II, S. 362.

¹⁴ Wandschneider 2008, S. 186, 185–200.

Weiterentwicklung der Materie, so auch des Idealen, hinsichtlich ihrer Form ans Ende kommt, allerdings handelt es sich hierbei nicht um eine zufällige, beliebige, sondern um eine methodische, das heißt gesetzmäßige Entwicklung der Natur, die das hervorbringt, was das *Princip des Lebens will*.

3 Das Streben der Evolution

Die evolutionstheoretischen Darstellungen weisen in der Naturgeschichte eine Zunahme der Komplexität aus. Zwar betonen dies auch Evolutionsbiologen, so Stephan Jay Gould¹⁵, dennoch wird es für abwegig gehalten, von einem „Prinzip des vorhersagbaren Fortschritts“ zu sprechen. Beispielhaft betont Gould, für den Fall, dass wir „das Spiel des Lebens noch einmal spielen könnten, wäre es völlig *unvorhersehbar*, welche Lebensformen am komplexesten wären; es wäre unwahrscheinlich, dass ein Geschöpf mit einem Bewusstsein (so wie wir) entstände“.¹⁶ Auch wenn ihm darin zuzustimmen ist, dass die Evolution nicht etwas Bestimmtes hervorbringen musste, ist nicht zu bestreiten, dass die Evolution nur das hervorbringt, was potentiell in ihr steckt, also ihr überhaupt *möglich* ist, hervorzubringen. Somit ist die Entstehung des Geistes, des Selbstbewusstseins und des Wollens zwar zufällig, sogleich sind sie auch Möglichkeiten, die wirklich werden konnten. Wäre nämlich die Natur nicht potentiell geistbegabt, wäre es auch nicht möglich gewesen, dass Selbstbewusstsein wirklich wurde.

Da sich das Zufällige auf notwendige Weise herausbildet, nämlich gemäß der Methode der natürlichen Selektion, ist das Fortschreiten hin zur Komplexität als *zweckmäßig* zu fassen. Immerhin drückt sich im gesetzmäßigen Fortschreiten, wenngleich sich die äußeren Verhältnisse wandeln, eine *zielgerichtete* Haltung aus. Diese Haltung drückt sich aber nicht bloß im Streben nach Existenz, sondern auch in der Existenz selbst aus – es ist unsinnig, bloß auf die Zufälligkeit des Strebens zu rekurrieren und die Existenz auszuklammern, und umgekehrt. Das, was sich evolutionär entwickelt, ist *faktisch* und kann nicht bloß als *Mögliches* abgetan werden, weswegen es ebenso unsinnig ist, nur auf *Mögliches* zu rekurrieren, wo uns doch das *Faktische* und damit die Faktizität der Potentialität der Welt gegeben ist.¹⁷ Klarerweise kön-

¹⁵ Gould 1998, S. 207. Vgl. hierzu die Argumentation von der „linken Wand“: Gould 1998, S. 201–214.

¹⁶ Gould 1998, S. 272

¹⁷ Weizsäcker 1992a, S. 280f.

nen wir bloß das *Faktische* kennen, aber gerade dieses gibt uns Aufschluss darüber, wie sich das Absolute in der Welt manifestiert und welche Potentialität es in sich birgt. Das Vernünftige ist *für uns* das, *was es geworden ist. Das Sein-Können ist das, was wirklich wird.*

Auch wenn nicht bezweifelt werden soll, dass komplexere Lebensformen als die des Selbstbewusstseins *möglich* sind, ist *für uns* der Naturprozess mit genau diesem zu sich gekommen, hat er doch nun ein Wissen von sich – ein komplexerer Begriff ist *für uns* nicht denkbar. Wandschneider schließt hieraus, dass mit dem menschlichen Geist, dem Selbstbewusstsein das „*Ende der natürlichen Selektion*“ erreicht ist.¹⁸ Ob er mit seiner scharfen These recht hat, lässt sich nicht beantworten; was sich aber auf jeden Fall sagen lässt, ist, dass die Evolution *für uns* aufgrund ihres gesetzmäßigen, wollen-den Strebens hin zum Selbstbewusstsein nicht mehr als beliebig, sondern als zweckmäßig zu fassen ist. Damit zeigt sich, dass die *Struktur des Seins* darauf gerichtet ist, das hervorzubringen, was ihr wesentlich ist: das Absolute strebt gemäß der uns bekannten Entfaltung darnach, seine Potentialität von Realem und Idealem, von Notwendigkeit und Freiheit zu entfalten und in der Welt zu verwirklichen. Dieses Streben von Notwendigkeit und Freiheit hat sich *in uns*, im Menschen manifestiert, was wiederum der Grund dafür ist, dass wir ein entsprechendes *Mitwissen* an der sich entfaltenden Natur und dem erwachenden Geist haben. Demnach ist die *theologische* Frage Tillichs dahingehend zu antworten, dass das Selbstbewusstsein und die ihr wesentliche Freiheit die *Struktur unseres Seins* ist, womit sie der *Sinn des Seins für uns* ist. Somit gründet der *Sinn unseres Seins* auf der Entfaltung des Idealen im Realen, weswegen es unser Zweck ist, die Entfaltung der Freiheit aus Freiheit zu fördern, nicht zu vernichten.

¹⁸ Vgl. Wandschneider 2008, S. 194, S. 199.

Literatur

- Gadamer Hans/Georg, Vogler Paul (Hg.). (1972–1975), *Neue Anthropologie*. 7 Bde. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Gould, Stephan Jay (1998), *Illusion Fortschritt. Die vielfältigen Wege der Evolution*, Frankfurt: Fischer Verlag.
- Kullmann, Wolfgang (1998), *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1856–1861), *Sämtliche Werke*, Stuttgart/Augsburg: Cotta'scher Verlag.
- Tillich, Paul (1956/1957/1966), *Systematische Theologie*. 3 Bde. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Wandschneider, Dieter (2008), *Naturphilosophie*, Bamberg: C.C. Buchner.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von (1992a), *Die Geschichte der Natur. Zwölf Vorlesungen*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- (1992b), *Zeit und Wissen*, München/Wien: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Ist Übermensch im Echo von Edelmensch und Raubmensch wiederzuerkennen?

Steffen Dietzsch | Humboldt-Universität zu Berlin

Jeder Mensch ist eine Hieroglyphe.

Nietzsche sieht sich anthropologisch in einer Problemlage, die sich in Deutschland seit 100 Jahren philosophisch und literarisch herauskristallisiert hat. Seit jenen Tagen, als zuerst Novalis annehmen konnte, es sei „die Zeit nicht mehr fern, wo man höhere Begriffe vom organischen Körper haben wird“¹, als auch dann, als inmitten des Deutschen Idealismus, von Schelling – körperphilosophisch – gesagt werden konnte: „Ich habe von jeher das Leibliche nicht so herabgesetzt, als der Idealismus unserer Zeiten getan hat und noch tut.“²

Als Nietzsche dann – auch in diesem anthropologischen Kontext – seine Idee vom *Übermensch* entwarf, wurde das schon zeitgenössisch in zwei bemerkenswerten literarischen Lesarten mißverstanden: sowohl 1897 bei Barbara Margaretha von Salis-Marschlins als *Edelmensch*, und auch 1911 bei Max Dauthendey als *Raubmensch*.

1 Über-Mensch

Er gehört als eine zentrale Kategorie in Nietzsches Programm einer künftigen kritischen (interindividuellen) Anthropologie. Es ist gewissermaßen seine letzte Idee, die er am Ende von *Ecce Homo* in der Frage formuliert: „Hat man mich verstanden? – *Dionysos gegen den Gekreuzigten...*“³

Die Bestimmung *Über-Mensch* wird von Nietzsche sozusagen tragödienphilosophisch konstruiert. Denn: „Die Größe der Idee des Dionysos lebt fort in der Tragödie“, sie ist „im Kult des Dionysos zu ihrer weltgeschichtlichen Gestalt herangewachsen“.⁴

¹ Hebbel 1960, Tagebücher Eintrag v. 21. Nov. 1856, S. 179.

² Schelling an E. F. von Georgii, Ostern 1811. In: 1908, S. 163.

³ Nietzsche 1969, KSA 6, S. 374.

⁴ Barloewen 1984, S. 189.

So erleben wir – und das ist die eine Pointe im Blick auf *Nietzsches letztes Wort* – bei dieser Identifikationsgeschichte Nietzsches zugleich seine Geburt als Neuer Anthropologe aus dem Geist des Dionysos-Christus. Denn beide sind „das mythologische Symbol des Doppel-Ichs.“⁵ Der zu definierende anthropologische Komplex wird von Nietzsche so umrissen: „Gott starb: nun wollen wir, – dass der Übermensch lebe.“⁶ Aber wie? Indem Nietzsche, um die Konstellation ‚Gott-Mensch‘ sozusagen bewirtschaften zu können, eine ‚Herr-Knecht‘-Dialektik aktiviert, zumal die dramatische ‚Urform‘ jenes ‚Freund-Feind‘-Prozesses. Nämlich: Der Gekreuzigte „war Gott gleich, / hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, / sondern er entäußerte sich / und wurde wie ein Sklave / und den Menschen gleich. / Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich / und war gehorsam bis zum Tod, / bis zum Tod am Kreuz.“⁷ – Sein Menschenproblem also sieht Nietzsche als direkt mit dem Passionsgeschehen verbunden.

Seit nämlich Paulus den Philippern das Golgathageschehen erklärt hat, wissen wir also von der „Lehre vom Menschen überhaupt als dem ‚Sohn Gottes‘, [vom] Lebens-Verhältnis zwischen Mensch und Gott“ und das „Gott‘ und ‚Mensch‘ nicht auseinander gerissen sind.“⁸ Diese ursprüngliche ‚Herr-Knecht‘ Dynamik hat theologisch einen Namen: *Kenosis*. Der Zusammenhang in dieser Metamorphose ist wie folgt. Es:

muß Gott, ohne aufzuhören, Gott zu sein, sein göttliches Sein aufgeben, oder es zumindest einschränken, sowie in der Gestalt eines Menschen erscheinen. Das ist das Theorem der *Kenosis*, auf der Schwelle zwischen den beiden Naturen, beiden Willen.⁹

Der Auferstandene also ist ein Mensch! Aber was für einer? Ist das nicht exemplarisch eben der ‚Übermensch‘ (nämlich eben einer, der sozusagen mit dem Kopf noch im Himmel und mit den Füßen schon auf der Erde ist)? Und das ist natürlich auch ein theologischer Grenzfall:

An der Bedeutung der *kenosis* scheiden sich die (theologischen) Geister; für die dogmatische Theologie war der Begriff immer schon ein Ärgernis, weil oder obwohl er das paradoxe Herz

⁵ Roos 1940, S. 139.

⁶ Nietzsche 1911, KSA 4, S. 357.

⁷ Philipper 2, 6-8.

⁸ Nietzsche 2008, W II 3, Bl. 86 u. 30.

⁹ Tilliette 1998, S. 195.

der religiösen Beziehung betrifft: das Paradoxon absoluter Entfernung und absoluter Nähe zwischen Mensch und Gott.¹⁰

Diese Verwandlung Gottes, besser: seine Metamorphose, umgangssprachlich: sein Tod, stellt nun aber – paradoxerweise – den Kern der Anthropogenese dar. In seiner *Menschwerdung* (nach dem Karfreitag) ‚verschwindet‘ gewissermaßen der alte transzendente (d. h. allmächtige, substantielle, allwissende, allhilfreiche und allgegenwärtige) Gott, weil nun erst, wie es in einer zentralen Programmschrift des Deutschen Idealismus, im ‚Kritischen Journal der Philosophie‘ heißt, mit dem Menschen „die höchste Totalität ... in die heiterste Freyheit ihrer Gestalt auferstehen kann, und muß.“¹¹

Wie könnten wir nun den auferstandenen Menschen als Übermensch verstehen? Und vor allem die Schlussfolgerung, die aus dem Tod Gottes gezogen worden ist? Das sei „der erste Satz der neuen Genesis.“¹² Dreierlei wären hier zu bedenken:

Zunächst: eines ist von ihm ganz sicher zu sagen: Der Übermensch wird nach Nietzsche nicht etwa zynisch kriminell¹³ konstituiert, der ‚mehr‘ dürfen darf, als ‚gewöhnliche‘ Menschen, sondern er wird kenotisch konstituiert, d. h.: dass er dann ‚mehr‘ ist, als nur ein empirisch-naturales Einzelwesen. Wir kommen ihm also nicht durch sozialpsychologische, soziologische oder historische Tribunalisierung (um ihn etwa als rassistisch zu identifizieren) auf die Spur, sondern nur christologisch, eben: durch Kenosis. – Der Übermensch wird durch sie begreifbar als die Verkörperung der „Zweieinigkeit des Menschen“, und das ist eben „keine Privatmystik, kein religiöses ‚Erlebnis‘“, sondern gehört zu den kulturellen Wissens-Chiffren, wie bei den Griechen „das Doppelschicksal des Dionysos“ oder „in den Evangelien die Zwiennatur Christi.“¹⁴

Oder, wie es ein anderer aus dem George-Kreis gesagt hat: „Christus hat eine Logos- und eine Erosseite. Nietzsche ahnte diese Synthese ... als er sich Dionysos – der Gekreuzigte nannte.“¹⁵

¹⁰ Philippsen 2006, S. 240.

¹¹ Schelling/Hegel, 1981, S. 330.

¹² Jünger 1949, S. 352.

¹³ Das wird prototypisch z. B. in Hitchcocks *Rope* nahegelegt, einem nietzsche- und deutschkritischen Film aus der frühen Nachkriegszeit (1948). Vgl. Petersdorff 2009, S. 49 – 63.

¹⁴ Gundolf 1920, S. 163.

¹⁵ Schmitz 1928, S. 177.

a

Nietzsche hat mit diesem Einfall vom *Übermenschen* eben auf gar keine Weise Anleihen beim klassischen Individualismus (oder Egoismus) gemacht, sondern vielmehr ist mit dem *dionysischen Menschen* ein neuer Typus von Interindividualität entworfen worden, „der sich in die Allgemeinheit der Menschen zurückverbrüdert.“¹⁶ Es sind diese *Neuen Menschen* wohl „Kinder der Freiheit“, wie der ‚Großinquisitor‘ bei Dostojewski zuzugestehen bereit ist, aber: „bedenke, es waren ihrer alles in allem genommen nur einige Tausend und dazu noch Übermenschen.“¹⁷

Aus dem Kenosis-Problem – als der *Genealogie* des Übermenschen – erwächst also problemgeschichtlich, in den Worten Hans Urs von Balthasars, eine neue „dynamisch-transzendente‘ Anthropologie.“¹⁸ Daraus sollte als die philosophische Pointe des Kenosis-Problems eine doppelte Einsicht klar werden. Erstens führt es zu „einer göttlichen Sanktionierung der Endlichkeit als solcher“¹⁹ und zweitens ist Menschwerdung als Entgottung, ja Fremdwerdung, Entfremdung zu begreifen. Aber eben mit der anthropologisch epochemachenden Pointe, dass, wenn die kenotische Verbindung des Menschen durch Christus, also „die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur der höchste Punkt im ganzen Christentum ist, so ist die Überzeugung von einer wirklichen Einheit Gottes und der Natur [...] der wahre Vollendungspunkt menschlicher Wissenschaft“²⁰ und so auch der Wissenschaft vom Menschen. Menschwerdung ist damit als Selbstverwandlung Gottes, ja Selbstentmachtung und sogar Erniedrigung (Pflichtförmigkeit) zu begreifen.

Die Kenosis zeigt, dass Gott in der – zunächst paradoxen – Erniedrigung der Menschwerdung nicht nur – wiederum paradox – der Welt aufgeholfen hat, sondern eben auch sich selber in seiner tiefsten Eigentlichkeit geoffenbart hat – als *Selbstverausgabung*.

¹⁶ Ross 1980, S. 578.

¹⁷ Dostojewski 1921, S. 469.

¹⁸ Urs v. Balthasar 1969, S. 30.

¹⁹ Urs v. Balthasar 1939, S. 395.

²⁰ Schelling an E. F. von Georgii, Ostern 1811, In: Braun 1908, S. 164.

b

Das ist im europäischen Kontext zuerst in der französischen Nietzsche-Rezeption gerade in den polemisch hoch bewegten dreißiger Jahren erkannt worden:

Nietzsche stellt uns eine Idee des Menschen vor, den totalen Menschen, der die gegenwärtige Lage des menschlichen Durcheinander und Antagonismus der Mächte überwindet und totale Einheit, Leben und Geist wird. Der Mensch schafft sich, indem er über sich hinausgeht. Das Übermenschliche ist das Menschliche.²¹

Oder bei Paul Valéry:

Der Mensch ist menschlich nur durch das, was er an Übermenschlichem aufbietet, und der ist nicht wahrhaft Mensch, der sich nicht vom Menschen zu mehr als Mensch wandelt.²²

c

Dies aber ist das Gegenteil eines Begriffs vom Menschen, der sich zwischen dem Ende des Deutschen Idealismus und Nietzsches Kulturkritik herauszubilden begann, nämlich „der institutionell schlechthin gefügte und lenkbare, ‚aus dem man alles machen kann‘: schon seit Saint-Simon und Comte das geheime Wunschbild europäischer Soziologen.“²³

Nietzsches ‚Übermensch‘ ist kein Substanz-, sondern ein ‚Verhältnis‘-Begriff: „Nietzsche hätte dann also Gedanken zu Ende gedacht [...], er wäre der Vollender der Kulturbewegung, die mit Herder, Lessing, Winckelmann und Kant einsetzte“,²⁴ also kulturmorphologisch „dass Nietzsche tatsächlich ein Endpunkt bedeutet“,²⁵ genauer: ein Überwindender! Das hatte Friedrich Hebbel im Sinn, als er schrieb: „Wenn nicht Gott-Schöpfer, warum nicht Gott-Geschöpf? Wenn nicht ein ungeheures Individuum am Anfang, warum nicht am Ende?“²⁶

Damit wird eine lange verkannte Leistung Nietzsches für unsere Kultur im 21. Jahrhundert deutlich: Wir sollten die Glaubensgüter (des Christentums) keineswegs – nun wissenschaftsgläubig – aus unseren künftigen Dis-

²¹ Lefebvre 1939, S. 164.

²² Valéry 1992, S. 198.

²³ Boer 1961, S. 155.

²⁴ Kessler 2004, Eintrag v. 17. 10. 1903, S. 612.

²⁵ Schmitz 1928, S. 19.

²⁶ Hebbel 1095, Eintrag v. 3. Okt. 1846, S. 112.

kursen als nicht-rational ausschließen oder sie als absurd kontrafaktische verlachen, sondern uns eben an Nietzsche erinnern, der gerade „wo er sich vom Christentum abwendet, um sich mit der Gestalt seines Stifters zu befassen, [ihn] gleichzeitig in seine Kritik einbezieht und von ihr ausnimmt.“²⁷ Wir bekommen von Nietzsche dabei einen modernen souveränen Umgang mit Formen der Transzendenz vermittelt, der uns u. a. die Struktur unserer menschlichen Freiheit deutlich werden läßt. Wir begreifen durch ihn das Unbedingte unserer Menschennatur.

Die Bestimmungen also, die dem Menschen aus dem Begriff *Über-Mensch* als interne Selbsterziehungs-Aufgabe zuwachsen, hat der Leipziger Mathematiker und Essayist Felix Hausdorff (1868-1942) so zusammen gefasst:

Der Mensch als Individuum, als Individualist, fängt heute wieder einmal an[,] langsam heraufzukommen und sich durchsetzen zu wollen; vielleicht glückt's ihm diesmal besser als früher. Der einzig menschliche Typus, der bisher geduldet und zugelassen wurde, war gerade umgekehrt der typische Mensch, der Mitmensch, das nummerierte Mitglied der Gemeinschaft, das zoon politikon, der vielseitige, gemeinnützige, gemeinverständliche Sittlichkeitsapparat mit Gebrauchsanweisung. – Das gesellschaftliche Training hat den Einzelmenschen so übel zugerichtet, sein Wille ist so unsicher und selbst zweifelrisch und innerlich furchtsam geworden, dass er instinctiv nach einer von aussen oder oben ergehenden Rechtfertigung und Bestätigung verlangt, sei es welche sie wolle.²⁸

2 Edelmensch

Meta von Salis (1855–1929) hatte Friedrich Nietzsche im Sommer 1884 persönlich kennengelernt und zeigte sich nach dessen geistigem Tod als grosszügige Gönnerin des Nietzsche-Archivs. So kaufte sie 1897 für ihre Freundin Elisabeth Förster-Nietzsche die Villa Silberblick in Weimar, die als Sitz des Archivs diente. Nach eigenmächtigen Umbaumaßnahmen Förster-Nietzsches am Gebäude zerstritten sich die beiden Frauen aber, und von Salis verkaufte das Haus an den Nietzsche-Verwandten Adalbert Oehler, von dem es Förster-Nietzsche später wieder zurück erwerben konnte.

Nietzsches Freundin war nicht nur die erste Historikerin der Schweiz, sondern auch eine der bekanntesten europäischen Frauenrechtlerinnen und eine Kämpferin für das Frauenstimmrecht.

²⁷ Biser 1982, S. 11. Vgl. auch Geyer 1998, Nr. 4, S. 29.

²⁸ Mongré 1897, S. 27 f.

Als Bewunderin und Exegetin des Philosophen veröffentlichte Meta von Salis 1897 dann ihr für die Rezeptionsgeschichte Nietzsches so erfolgreiches Buch „Philosophie und Edelmensch“²⁹, um den Aufbruch und den säkularen Sinn einer Neuen Anthropologie zu würdigen. – Ein zentrales Motiv für ihre Nietzsche-Darstellung ist es, dass sie wahrnahm, „wie fremd Nietzsche im Herbst 87 den officiellen geistigen Grössen Deutschlands war.“³⁰

Mit ihrer Charakterisierung Nietzsches als Edelmensch will sie einen Beitrag zum Verstehen des Übermenschen leisten, wobei es dann bei ihr allerdings zu einer systematischen Engführung kommt. Sie hält den Imperativ Nietzsches, *Werde der du bist*, für ein empirisches, hierarchie-ethisches Problem, nicht für ein allgemein-anthropologisches. Sie hat das ganz explizit auch für ihr eigenes Problem gehalten:

Als die Letztgeborene einer der ehemals herrschenden Familien [der Schweiz – St.D.], als Kind eines selbst in Graubünden durch seine Sonderheit auffallenden Originals von Vater, der den Verlust der beiden Söhne wie eine persönliche Kränkung, eine Ehrenminderung empfand und die beiden zurückgebliebenen Töchter früh in die Verachtung des Mannes für die Frau als Frau blicken liess [...] befand ich mich schon in zarter Jugend im Gegensatz zu meiner häuslichen Umgebung.³¹

Und Nietzsche gibt ihr selber ein exemplarisches Vorbild, wie man es bewältigen könne, jemand zu werden, „der anders denkt, als man von ihm auf Grund seiner Herkunft, Umgebung, seines Standes und Amtes oder auf Grund der herrschenden Zeitansichten erwartet.“³² Das aber ist, wie Nietzsche dann den Typus zu dieser Denkungsart nennt, der *Freigeist*. Aber sie begreift auch, „dass geistreiche Sonderlinge in der Art meines Vaters nicht weltbestimmend waren“ und so sucht sie Lebensformen, „die genug Cultur [...] haben, um den Gentleman in ihren Manieren nicht zu verleugnen.“³³

Sie schließt sich bei ihrer Beurteilung des Philosophen einer Wendung von Georg Brandes (1842-1927) an, der, als er 1888 seine philosophische Entdeckung publik machte, von Nietzsches „aristokratischen Radicalismus“³⁴ sprach. So will sie Nietzsches Beitrag zum Verständnis des Menschen verstehen als Antidot gegen dessen „Gesamt-Entartung [...] bis zu dem, was

²⁹ Salis-Marschlins 1897, S. 110 S. Vgl. auch neuerdings: Meilier 2005, S. 439.

³⁰ Salis-Marschlins 1897, S. 59.

³¹ Salis-Marschlins 1897, S. 16 f.

³² Nietzsche 1976, KSA 2, S. 189.

³³ Salis-Marschlins 1897, S. 19.

³⁴ Brandes 1895, S. 137.

heute den socialistischen Tölpeln und Flachköpfen als ihr ‚Mensch der Zukunft‘ erscheint ...“³⁵ Ganz im Sinne von Nietzsches Hochschätzung des Paradoxes erkennt Meta v. Salis auch etwas an sich selber, was aber eben zur ‚inneren Unruhe‘ des Neuen Menschen-Begriffs Nietzsches überhaupt gehört: „Das, was sie zum Leben befähigte, war also gerade das Nicht-Reelle – die Illusion, in welcher er eine lebenserhaltende Kraft erkennt.“³⁶

Aber: *Edelmensch* ist trotzdem eben kein Synonym für *Übermensch*. Im Begriff Edelmensch wird die Metamorphose-Dynamik, die das Definiens des Begriffs Über-Mensch ausmacht, gerade substantialisiert und eingeführt (spezifiziert); damit aber verliert er seine eigentliche Subjekt-Signatur. Er bleibt lediglich ein Mittel zu einem (bestimmten) Zweck, kein Selbstzweck. Er bliebe in dieser Bestimmung bloß weiter eine soziale Maske.

Kurzum: im *Edelmensch* verkennt man die Paradoxie der Passionsnatur des Menschen, was aber mit Nietzsche (seit der Renaissance) konstitutiv zum Begriff des Menschen gehört. Wohin allerdings diese Engführung des Begriffs auch führen kann, wird deutlich im Titel des Vortrags, den Karl May (1842–1912) bei seinem letzten öffentlichen Auftritt – am 22. März 1912 in Wien – gewählt hatte: *Empor ins Reich der Edelmenschen!*

3 Raubmensch

Max Dauthendey (1867-1918) benutzt mit dem Titelbegriff seines Romans – *Raubmenschen*³⁷ – einen Begriff aus dem Werk Nietzsches; er hat ihn in *Jenseits von Gut und Böse*³⁸ verwendet. – Allerdings: „Ob Dauthendey Nietzsches Definition des ‚Raubmenschen‘ gekannt oder gar bei der Romankonzeption bewußt auf diese zurückgegriffen hat, ist abschließend nicht zu klären.“³⁹

Dauthendey bemerkt allerdings – auf seinen Reisen, z. B. nach Lateinamerika – als einen empirisch zu konstatierenden Sachverhalt menschlichen Verhaltens, dass es verbunden zu sein scheint mit einem „Einschlag ins Dämonische, ins Phantastische, und immer mit der Endnote der Grausam-

³⁵ Salis-Marschlins 1897, S. 105.

³⁶ Salis-Marschlins 1897, S. 61 f.

³⁷ Dauthendey 1911, S. 402

³⁸ Nietzsche 1968, KSA 5, S. 117.

³⁹ Zenk 2003, S. 350.

keit.“⁴⁰ Ein solche, wie ihm scheint, neue Menschenart begegnet Dauthendey auch in Nordamerika, – auf den großen Flußdampfern, z. B. als (professionelle) Spieler, – also Leuten, die nicht im bürgerlichen Sinne arbeiten, aber auch nicht im juristischen Sinne kriminell sind. Sie sind keine Flaneurs, sondern so etwas wie urbane ‚Jäger‘. Dieses Land, heißt es da, „wo man immer mit dem Wort Freiheit protzt, und wo kein Privatleben geschont wird, keine Intimität, die jedem Gebildeten doch die höchste Freiheit bedeutet [...] erzeugt nur Raubmenschen.“⁴¹ Der Kapitän gibt dem Reisenden, der sich von denen bedroht fühlt, diese Erklärung: „Bedenken Sie, mein Herr, wir sind nicht im schnüffelnden Polizeihundland Europa. Sie sind [...] in den waghalsig freien Vereinigten Staaten.“⁴²

Auch hier werden wir – in der Frühzeit der Moderne – mit der Neigung konfrontiert, die mit einer neuen Art, einer bisher unbekanntenen – nicht bloß *exotistischen* – Species des Menschen zugleich dessen Gattungs-Begriff überhaupt in Frage zu stellen scheint. Seine *Zwienatur*, sein schon von Kant begriffener „Antagonismus der ungeselligen Geselligkeit“⁴³, der dann seit Nietzsche im Verständnis vom ‚Über-Menschen‘ eine neu dimensionierte Verkehrsform erhalten hatte, wird von jetzt an, kulturkritisch und frenetisch mit einem immer stärker werdenden Apokalypse-Verdacht belegt. Die sogenannte Neue Welt schien „voll von Alpträumen, von Götzenbildern von Raubmenschen.“⁴⁴ Hier sei, wie Nietzsche vermutet, an eine Art „eigne Hölle und Selbst-Marterung“⁴⁵ zu denken. Denn schließlich: „Raubmenschen haben mir eine geliebte Geisterwelt in Europa geraubt.“⁴⁶ Dauthendey beklagt den Verlust:

Wir waren alle auf derselben Erde ein einziger Typus Mensch, alle hatten Blut, alle wollten, daß dieses Blut einem andern Blut zuströme, [...] alle, die sich Menschen nannten, wurden geboren, wollten lieben, mussten zeugen und sterben. Europa war jetzt überall und nirgends für mich.⁴⁷

⁴⁰ Dauthendey 1911, S. 107.

⁴¹ Dauthendey 1911, S. 92.

⁴² Dauthendey 1911, S. 83.

⁴³ Kant 1913, S. 155.

⁴⁴ Dauthendey 1911, S. 384.

⁴⁵ Nietzsche 1968, KSA 5, S. 117.

⁴⁶ Dauthendey 1911, S. 402.

⁴⁷ Dauthendey 1911, S. 183.

Auch mit dem Begriff Raubmenschen bleibt Nietzsches Begriff des (Über-)Menschen allerdings unterbestimmt. Für Dauthendey wäre der Begriff nur insofern mit dem des ‚Übermensch‘ verwandt, weil er eines gewährleistet: „An Stelle des Übersinnlichen sollte die Macht des Einzelmenschen treten.“⁴⁸ Was geschieht dann damit in der literarischen Konstruktion bei Dauthendey? Er empirisiert bzw. naturalisiert bestimmte Operativkräfte des Menschen, die dann – enggeführt – fürs Ganze der ‚doppelten‘ Subjektivität des Menschen sollen gelten dürfen. So heißt es in einem Nachlasstext:

Die Figur Mensch ist nur die flüchtige Zusammenstellung einiger Atome. [...] Nicht mehr abgesondert durch die Vorstellung der Sonderstellung des Begriffs Mensch, nicht mehr fremd ihnen, dadurch, daß wir ihr, der Natur, gleich sind, und keine Gottheit, die uns scheu macht, hinter ihr vermuten.⁴⁹

Dass sich Dauthendey am Ende wohl der Schwierigkeiten bewußt war, die dem philosophisch angemessenen Nachvollzug der ‚inneren‘ (nahezu ‚DNA‘-)Signatur des neuen Menschenbegriffs Nietzsches entgegenstehen, macht ein Knittelvers von ihm deutlich, in dem es heißt:

„Ein Übermensch bist Du, ei was!
 Ach sage mir, wie macht man das? –
 Mein Lieber das ist gar nicht schwer,
 Man ist einfach nicht menschlich mehr.
 [...]

Nie danke, wenn man Dir was gibt,
 Nimm einfach, weil es Dir beliebt;

Man spreche immer nur von sich,
 Und alle denken dann an Dich,

Denn Du allein sollst weiterleben,
 Weil das dem Übermenschen gegeben.“⁵⁰

⁴⁸ Dauthendey 2013, S. 247.

⁴⁹ Dauthendey 2013, S. 255 ff.

⁵⁰ Dauthendey 1978, S. 143.

Zugleich wird hier ein Diskursniveau deutlich, das noch lange das Verständnis des Begriffs *Übermensch* bestimmen wird. – Erst in der Gegenwart sind wir mit diesem Begriff wieder darauf hin orientiert, „die Essenz dieser neuen Theoriesprache herauszustellen“, gerade auch für eine Neue Anthropologie, und zu betonen: „Insoweit gibt es wenig Grund [...] vor Nietzsches *Übermensch* als angeblich anti-humane Option zu warnen.“⁵¹

Literatur

- Barloewen, Constantin (1984), *Clown. Zur Phänomenologie des Stolperns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Biser, Eugen (1982), *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Salzburg: Otto Müller Verlag.
- Boer, Wolfgang de (1961), *Hölderlins Deutung des Daseins*, Athenäum Verlag: Frankfurt/M. u. Bonn.
- Brandes, Georg (1895), *Menschen und Werk*, Frankfurt am Main: Rütten und Loening.
- Braun, Otto (1908), „Friedrich Wilhelm Joseph Schelling an E. F. von Georgii, Ostern 1811“, in: *Schelling als Persönlichkeit. Briefe, Reden, Aufsätze*, Leipzig: Fritz Eckardt.
- Dauthendey, Max (1911), *Raubmenschen*, München: Langen Verlag.
- (1978), „Bänkelsang vom Balzer auf der Balz“, in: *Tübingen*, hrsg. von Bruno Hillebrand.
- (2013), „Theoretisches: neue Ideale. Vorwort“, in: *Max Dauthendey. Gauguin der Literatur und Vagabund der Bohème, mit unveröff. Texten aus dem Nachlass*, hrsg. von Alexandra E. Rduch.
- Dostojewski, Fjodor M. (1921), *Die Brüder Karamasoff, Sämtliche Romane u. Novellen, Bd. 23*, hrsg. von Karl übersetzt v. Nötzel, Leipzig: Insel-Verlag.
- Geyer, Christian (1998), „Mit Nietzsche über Nietzsche spotten. Zum achtzigsten Geburtstag von Eugen Biser“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr 4, 29*.
- Gundolf, Friedrich (1920), *George*, Berlin: Georg Bondi.
- Hebbel, F. (1960), „Tagebücher“, in: *Tagebücher, Bd. 4, Novalis, Paralipomena zu den Geistlichen Liedern*, hrsg. von Paul Kluckhohn Richard G. Samuel, Bd. 1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

⁵¹ Niemeyer 2011, S. 385.

- Jünger, Ernst (1949), *Heliopolis*, Stuttgart: Europäischer Buchklub.
- Kant, Immanuel (1913), *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, hrsg. von Ernst Cassirer, Berlin: Bruno Cassierer Verlag.
- Kessler, Harry Graf (2004), *Das Tagebuch. Band. 3: 1897-1905*, hrsg. von Gabriele hg. v. Schäfer Carina u. Biedermann, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Klaas Meilier, Brigitta (2005), *Hochsaison in Sils Maria. Meta von Salis und Friedrich Nietzsche. Zur Geschichte ihrer Begegnung*, Basel: Johannes Petri Verlag.
- Niemeyer, Christian (2011), „Übermensch“, in: *Nietzsche-Lexikon*, hrsg. von Christian Niemeyer.
- Nietzsche, Friedrich (1967), *Menschliches, Allzumenschliches 1, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 2*, Berlin: Walter de Gruyter.
- (1968), *Jenseits von Gut und Böse, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 5*, Berlin: Walter de Gruyter.
 - (1969), „Ecce Homo“, in: *Kritische Studienausgabe Bd. 6*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinar, München und New York: Walter de Gruyter.
 - (1991), „Also Sprach Zarathustra IV“, in: *Kritische Studienausgabe Bd. 4*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinar, München und New York: Walter de Gruyter.
 - (2008), „Arbeitshefte Abt. IX“, in: *Kritische Gesamtausgabe Bd. 7*, hrsg. von Marie-Luise Haase Haase, Berlin: Walter de Gruyter, W II 3, Bl. 86 u. 30.
- Petersdorff, Friedrich v. (2009), „Hitchcocks Film Rope und Nietzsche“, in: *Nietzscheforschung, Band 16*, S. 49–63.
- Philipsen, Bart (2006), „buchstabengenau, kenosis der Zeichen, der Zeit und des Subjekts in Hölderlins später und spätesten Dichtung“, in: *Das Achtzehnte Jahrhundert, 30*, S. 238–251.
- Roos, Carl (1940), *Nietzsche und das Labyrinth*, Kopenhagen: Gyldendal.
- Ross, Werner (1980), *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Salis-Marschlin, Meta v. (1897), *Philosoph und Edelmensch. Ein Beitrag zur Charakteristik Friedrich Nietzsches*, Leipzig: Naumann.
- Schelling/Hegel (1981), *Kritisches Journal der Philosophie, Bd. II*, hrsg. von Steffen Dietzsch, Leipzig: Reclam.
- Schmitz, Oscar A. H. (1928), *Wespennester*, München: Musarion Verlag.
- Tilliette, Xavier (1998), *Philosophische Christologie. Eine Hinführung*, hrsg. von J. übersetzt v. Nötzel K.übersetzt von Disse, Freiburg in Breisgau: Johannes-Einsiedeln Verlag.

- Urs v. Balthasar, Hans (1939), *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zur
eine Lehre von letzten Haltungen. Band III. Die Vergöttlichung des Todes*,
Freiburg: Johannes-Einsiedeln Verlag.
- (1969), *Theologie der drei Tage*, Freiburg: Johannes-Einsiedeln Verlag.
- Valéry, Paul (1992), *Cahiers/Hefte 5*, hrsg. von Hartmut hg. von Köhler Hart-
mut u Schmidt-Radefeld, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Zenk, Volker (2003), *Innere Forschungsreisen. Literarischer Exotismus in
Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Oldenburg: Igel Verlag Wis-
senschaft.

Zur Stellung des Lebensbegriffs in einer kritischen Anthropologie

Jan Leichsenring | Universität Erfurt, Max Weber Kolleg

Sollte über Leben sprechen, wer über Menschen spricht? Das ist keine rhetorische Frage, denn die Bedeutungen des Ausdrucks „Leben“ sind so vielfältig und unterschiedlich, dass fraglich ist, welchen Nutzen seine Verwendung in welchen Redebereichen überhaupt haben kann. So wurde vor einigen Jahren in der Zeitschrift *Nature* vorgeschlagen, die Lebenswissenschaften – speziell die Biologie – sollten aufhören, Kriterien für den Lebensbegriff zu suchen, denn der sei nicht streng wissenschaftlich und methodisch letztlich unnütz.¹ Das heißt, es ließe sich keine Menge von Kriterien dafür angeben, wann etwas lebendig sei und wann nicht, aber die Praxis der Lebenswissenschaften bleibe davon anscheinend unberührt und funktioniere auch so. Das Problem der Vielfalt dessen, was biologisch als Leben bezeichnet wird, illustriert Michael Thompson wie folgt:

Welche einzelnen Geschehnisse sollten „zwischen“ einen Baum und sein Wachsen fallen und auf diese Weise den Nexus als lebendige Tätigkeit oder Lebensvollzug auszeichnen und von jenem unterscheiden, der mit dem Wachsen eines Kristalls, einer Flamme oder eines Müllberges verbunden ist? Nun mag man darauf hinweisen, daß in einem Kristall kein Pflanzensaft fließt und in einer Flamme keine Photosynthese stattfindet. Aber in einer Amöbe fließt ebenso wenig Pflanzensaft, wie in einem Menschen Photosynthese stattfindet.²

Das betrifft zwar einen bestimmten Anwendungsbereich und bestimmte Semantiken des Ausdrucks „Leben“, eben die der Lebenswissenschaften, und biologische Lebensbegriffe erschöpfen sich natürlich nicht in Thompsons eher alltagssprachlich orientierten Beispielen. Aber es deutet sich ein allgemeines Problem an: Lebensbegriffe könnten so vage und weitgefasst sein, dass sie kaum noch etwas aussagen, oder sie könnten so speziell sein, dass sie sich in eine Vielzahl konkreterer Begriffe auflösen ließen. Hinsichtlich des Menschen kommen zur Vielfalt biologischer Bedeutungen des Ausdrucks

¹ Vgl. Editorial, in: *Nature* (477). So auch die Encyclopædia Britannica: „Although the scientists, technicians, and others who participate in studies of life easily distinguish living matter from inert or dead matter, none can give a completely inclusive, concise definition of life itself.“ Encyclopædia Britannica, Art. „life (biology)“.

² Thompson 2011, S. 62 f.

„Leben“ noch weitere hinzu. Wenn man etwa über „Lebenswelt“ oder „kulturelles Leben“ spricht, hat das wenig mit Begrifflichkeiten des Organischen zu tun, mit denen die Lebenswissenschaften beschäftigt sind, und „kulturelles Leben“ ließe sich als eine Vielzahl von Praxisformen näher bestimmen, ohne dass man sie als „Leben“ bezeichnen müsste. Diese eher kulturbezogene Redeweise ist der andere große Anwendungsbereich; zu ihm gehören vor allem die Human-, Kultur- oder Sozialwissenschaften.

Der Ausdruck „Lebens-Wissenschaft“ taucht übrigens – soweit ich weiß – zuerst um 1800 auf, und zwar als Übersetzung für „Ethik“ im Titel eines Buches von Christoph Meiners, der heute weitgehend vergessen ist.³ Systematisch ist das Buch nicht weiter bedeutsam für die Frage nach dem Leben, aber dieser sprachliche Zusammenhang illustriert Folgendes: Wenn von Leben gesprochen wird, dann hat das damals wie heute oft mit normativen Wissensansprüchen zu tun: Es geht auch darum, wie das Leben (speziell von Menschen) sein soll, wie also gelebt werden soll, und um Techniken, mit denen dieses Sollen umgesetzt wird. Und das bezieht sich sowohl auf das eher Kulturelle als auch auf eher Organisches und es bezieht sich gegenwärtig besonders auf die Verbindung beider Bereiche: Wie nämlich aus welchen Gründen mit welchem organischen Leben von Mensch, Tier und Pflanze umzugehen sei.

Nachfolgend werden Lebensbegriffe in drei Hinsichten behandelt: Erstens hinsichtlich der Verwendungsweisen des Ausdrucks Leben; zweitens werden Gründe angeführt, die heute dafür oder dagegen sprechen, Lebensbegriffe zu verwenden; und drittens wird ein kurzer Blick auf Fichte und eine spezifisch christliche Auffassung vom Menschen geworfen.

1

Es gibt, wie gesagt, im Wesentlichen zwei große Verwendungsfelder von Lebensbegriffen: zum einen in den Lebenswissenschaften, speziell Biologie und Medizin, in denen „Leben“ als Organisches und im engeren Sinne als Biochemisches erfasst wird; und zum anderen in den Humanwissenschaften, die Leben als Kulturphänomen verstehen. Die Bereiche überschneiden sich, zum Beispiel in der Psychologie: Psychologische Zustände werden er-

³ Vgl. Meiners 1801.

lebt, das heißt sie fühlen sich als etwas an, man kann dieses Anfühlen-als beschreiben, und man kann neuronale Korrelate für diese Zustände suchen. Wenn es nun keine klaren Kriterien für den Begriff des Lebens geben sollte, lassen sich zunächst die verschiedenen Semantiken erhellen, indem sie nach ihrer Verwendung lokalisiert werden. Dazu erklärt Nikolas Rose:

Vielleicht sollten wir uns weniger auf die ‚Bedeutung des Lebens‘ konzentrieren als vielmehr auf das ‚Problem des Lebens‘ – d. h. auf Orte und Praktiken, Personen und Probleme, in Zusammenhang mit welchen das Lebendigsein (*vitality*) des Lebens zum Problem wird; wo die Frage danach, was Leben ist, in ein technisches und philosophisches Gebiet überleitet; wo das Leben auch von der Perspektive derer aus problematisch wird, die es manipulieren und zu regulieren versuchen.⁴

An dieser Stelle, an diesem „Problem des Lebens“ wird deutlich, wie sich die Redebereiche überschneiden und wie Normatives in ihnen auftaucht. Die Praktiken des Lebens haben Zwecke, und diese Zwecke und die Ergebnisse der Praktiken können sich widersprechen. Das heißt, die Möglichkeiten menschlichen Lebens umfassen neben Prozessen des Wachstums, Stoffwechsels, Empfindens usw. auch die Fähigkeit, sich auf sich selbst und auf seine Umwelt zu beziehen. Dieser Bezug ermöglicht kulturelles Leben, also Praxis im weitesten Sinne, und dieser Bezug ist idealgeleitet; er ist von Erwartungen getragen, wie sich und der Umwelt, etwa in der Interaktion mit anderen Menschen, begegnet werden soll. Dieser Idealbezug wiederum wird allen einzelnen Menschen im Umgang mit ihren Menschengemeinschaften vermittelt, und die Ideale selbst können reflektiert, etwa auf ihre Vertretbarkeit und Vereinbarkeit hin bedacht werden.⁵

Das weist darauf hin, dass es praktische Gründe gibt, über Leben zu sprechen. Ferner scheinen in westlichen Gesellschaften der letzten Jahrzehnte Lebenssemantiken mobilisiert zu werden, um normative Vorstellungen vom Menschen zu artikulieren. Von Karin Knorr-Cetina stammt die These, wir stünden heute an der Wende von einer „Kultur des Menschen“ hin zu einer „Kultur des Lebens“. Das bedeutet, heute werden Funktionen, die der Begriff „Mensch“ innehatte, immer mehr vom Begriff „Leben“ übernommen. Mit dem Begriff „Mensch“ seien Ideale der Aufklärung verbunden, von Vernunft

⁴ Rose 2009, S. 171.

⁵ Diese Zusammenstellung von Prozess, Erfahrung, Historizität, Idealbezug, Gemeinschaft und Reflexion als einige Möglichkeiten menschlichen Lebens übernehme ich von Matthias Engmann, der sie in seiner Dissertation über Sören Kierkegaards Begriff der Innerlichkeit herausarbeitet.

und einer vernünftigen gesellschaftlichen Ordnung. Heute hingegen ziehe sich das Soziale zurück und die großen normativen Vorstellungen der Vernunft verblassten. Stattdessen geht es um eine Verbesserung des Funktionierens einzelner Menschen, sei es eher psychologisch (Ratgeberliteratur, „positives Denken“) als auch organisch, biopolitisch, biotechnologisch. Der Appell zur Verbesserung richte sich dabei direkt an einzelne Menschen, nicht mehr an Gesellschaften. Das muss man nicht als Niedergangerscheinung auffassen. Auch hinter diesen Praktiken stehen ja Interessen, die keineswegs neu sind – wie die Selbstverbesserung, ästhetische Vorstellungen, der Kampf gegen das Altern und den Tod. Abgesehen davon werden Menschen stärker in einer Reihe mit anderen Lebewesen gedacht, wenn mit „Mensch“ nicht mehr vor allem eine Subjektnatur gemeint ist, was ethisch interessant ist. Zudem könne der Lebensbegriff den Abgrund zwischen den Humanwissenschaften und Naturwissenschaften schließen, weil er für Forschungen beider Seiten anschlussfähig sei. Und schließlich lasse sich dadurch vielleicht die Einheit eines Lebensbegriffs herstellen oder wiederherstellen.⁶

Exemplarisch nenne ich noch zwei Verbindungen, die sich mit dem Lebensbegriff herstellen lassen, und zwar zu Begriffen der Leiblichkeit und der Natur. Leben und Natur sind verbunden, insofern Lebendiges zielgerichtet gedacht wird: Organismen also als Funktionszusammenhänge, die gedeihen und verkümmern können. Für Menschen bedeutet das, wie Spaemann sagt, dass sie keine „Geister in Maschinen sind, sondern Lebewesen, und daß es für sie wie für alles Lebendige Richtiges und Falsches gibt“⁷ – also das, was jeweils typischerweise gesucht und was gemieden wird. Das ist ethisch bedeutsam, wie man etwa bei Philippa Foot oder Martha Nussbaum sieht, die versuchen, Begriffe von Natur und Natürlichkeit für die Ethik zu retten.

Der Begriff der Leiblichkeit wiederum kann als Brücke zwischen organischen und kulturellen Lebensbegriffen dienen: Er benennt die Seinsweise des nicht instrumentell gehandhabten, sondern des Körpers, der erlebt wird, der sich als etwas anfühlt. Leben als Lebensvollzug von Menschen ist dann gleichbedeutend mit Existenz, aber Existenz eben als ein spezifisches Dasein von Menschen, als die Art und Weise ihres Bezugs auf sich, auf andere und auf anderes, als ihr In-der-Welt-Sein.

⁶ Vgl. Knorr-Cetina 2009.

⁷ Spaemann 2004.

Leiblichkeit wiederum lässt sich mit dem Praxisbegriff verbinden, weil alle kulturellen Praktiken verkörpert sind: Sie bilden eine Einheit von leiblichem Erleben, physischem Tun und kulturellem Sinn. Deshalb ist Verkörperung auch ein zentrales Forschungsthema von den Kognitionswissenschaften bis zu den Kulturwissenschaften. Der Bezug auf Praktiken dürfte deshalb attraktiv sein, weil er einer Entgegensetzung leiblicher und kultureller Verkörperung entgegenwirkt. Die Rede über Organismus, bewusstes Erleben und kulturelle Überlieferung könnte dann unterschieden bleiben, aber die Bezüge dieser Redebereiche ließen sich hervorheben. Das Gemeinsame dieser Bezüge ist der Sinn, der in der Praxis vorliegt, und damit ist natürlich wieder zu beachten, dass es nach wie vor der Standpunkt des Subjekts ist, von dem aus über die Einheit von Organischem und Kulturellem gesprochen wird. Das ist einerseits trivial, aber es kann vergessen werden, und es ist überhaupt grundlegend für die Frage nach dem Menschen. Auf diese Subjektivität könnte man auch wieder treffen, wenn man danach fragt, wie denn Menschen sind, wenn sie diese oder jene Vorstellungen und Praxisformen haben können. Rede über Menschen ist immer ein hermeneutisches Unterfangen. Denn die Fähigkeit von Menschen, nach sich zu fragen und sich selber ein Rätsel zu sein, gehört ja zum Menschen dazu als eine konstitutive Offenheit. Rede über den Menschen besteht dann darin, dass fortwährend interpretiert wird, was der Mensch ist. Konstant ist aber diese Offenheit selbst, weshalb der Abstand zwischen der Interpretation und dem, was interpretiert wird, bewusst gehalten werden muss und nicht durch bestimmte Menschenbilder abschließend verdeckt wird. Diese Offenheit, die interpretiert werden kann und muss, wäre dann eine negative Grundlage einer Anthropologie.⁸ Dass diese Offenheit bestehen bleiben soll und dass sie nicht geschlossen werden kann, scheint allerdings selbst eine bestimmte ethische und ontologische Position zu sein. Wenn ich meinen würde, das eine richtige Menschenbild, die eine richtige Lebensform zu kennen, dann könnte ich die Vielzahl der Menschenbilder und Lebensformen als Abweichung davon wahrnehmen und müsste nicht diese Offenheit selbst schützen wollen. Eine Anthropologie hätte demnach ihre ontologischen Voraussetzungen und ethischen Gehalte oder Anschlusspunkte zur Ethik darzulegen.

⁸ Zur Bedeutung dieser Offenheit für Ethik und Recht vgl. bspw. Herms 2008.

2

Zu dieser Verwiesenheit von Ontologie und Ethik in der Anthropologie möchte ich noch zwei Beispiele anführen, die halb illustrativ und halb systematisch sind: Systematisch, weil sie das Verhältnis dessen, was unter Menschen verstanden wird, zu allgemeinsten Vorstellungen von Wirklichkeit betreffen und ein solches Verhältnis in jeder Anthropologie zumindest implizit enthalten ist; illustrativ, weil ich sie verschiedenen philosophischen Strömungen entlehne, in denen jeweils ein bestimmtes Verhältnis anthropologischer Fragen zu bestimmten Arten christlicher Theologie hergestellt wird, um diesem Verständnis von Wirklichkeit nachzugehen. Das erste Beispiel ist Johann Gottlieb Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“, das zweite Christoph Markschies mit seinem Essay über Theologie als Lebenswissenschaft.

Fichte versteht „Leben“ von Menschen her, denkt Menschen vor allem als Subjekte und erfasst dabei ein spezifisches In-der-Welt-Sein von Menschen. „Leben“ heißt für Fichte nicht bloß, dass etwas ein bestimmtes Set von Merkmalen des Lebendigen aufweist: „Nicht alles, was als lebendig erscheint, sey lebendig in der That und Wahrheit“.⁹ Wer von zufälligen Umständen bestimmt wird, sich also nicht selbst bestimmt, der lebt nicht; dessen Dasein ist für Fichte nur in einem eingeschränkten Sinne, es ist bloß faktisch. In diesem Dasein gibt es für Fichte eigentlich gar kein Sein, sondern dieses besteht erst in einem bestimmten Vollzug des persönlichen Lebens.

Daneben unterscheidet er fünf mögliche Daseinsstufen oder Lebensstufen, die sich jeweils durch eine bestimmte Weltsicht auszeichnen: (i) vom Standpunkt des äußeren Sinnes; (ii) von dem des Gesetzes, oder der niederen Moralität; (iii) von dem der höheren Moralität; (iv) von dem der Religion; (v) von dem der Wissenschaft. Die unterste Stufe des Lebens setzt das Dasein mit dem bloß faktisch Gegebenen gleich – mit dem also, was man sinnlich wahrnimmt. Darin scheinen zwei Thesen verbunden zu werden, nämlich eine ontologische und eine ethische. Die Gleichsetzung von Sein mit dem, was buchstäblich greifbar ist, ist für Fichte auch ein moralisches Problem. Die zweite Weltsicht, der „Standpunkt des Gesetzes“, wie Fichte das nennt, ist der Standpunkt der Kantischen Ethik. Das heißt, der letzte Maßstab dafür, was wirklich ist, ist ein Sollen. Fichte hält das für eine noch zu überwin-

⁹ Fichte 1995, S. 56.

dende Stufe des Lebens, weil es dabei noch ein eigenes Sein, ein Selbst gibt, das dem Sollen entgegensteht. Wenn das wahre Sein schon da wäre, gäbe es diesen Gegensatz nicht. Das heißt wiederum: Dieses eigene Sein muss verschwinden, indem man das wahre Sein zulässt. Für Fichte sind demgemäß in der höheren Stufe des wahrhaftigen Lebens „überhaupt gar nicht mehr Zweie, sondern [es ist] nur Eins“.¹⁰ – Das klingt vielleicht mystisch, und das kann man auch mystisch nennen. Ganz ähnliche Positionen vertreten etwa Meister Eckhart oder Karl Barth in seinem Kommentar zum Römerbrief.¹¹

Das wahre Leben, das absolute Sein, setzt Fichte mit dem Denken gleich. Dieses Denken ist aber keine Tätigkeit einer Substanz, die vor dem Denken da ist und die nun denkt, sondern es gibt kein Sein vor dem Denken: „Das reine Denken ist selbst das göttliche Daseyn; und umgekehrt, das göttliche Daseyn in seiner Unmittelbarkeit, ist nichts anderes, denn das reine Denken“.¹² Mit diesem Denken meint Fichte keine bloß theoretische Tätigkeit, sondern die Form des wahren Lebens, und dieses wahre Leben ist vernünftig.

Demgegenüber ist Welt als Seiendes das, was dem Denken aufkommt, das Begriffene. Begriffe sind in diesem Sinne die Gesichtspunkte, von denen aus man die Welt im Lichte Gottes sehen kann. Fichte wird deshalb vom Begriff als dem eigentlichen Weltschöpfer sprechen. Am Anfang, so Fichte unter Bezug auf das Johannesevangelium, war „das Wort – und durch dieses erst sind alle Dinge gemacht“.¹³ Schöpfung ist dann kein Vorgang zu einem Zeitpunkt, sondern am Anfang war eben schon alles im Wort: „in Gott, und aus Gott, Wird nichts, Entsteht nichts; in ihm ist ewig nur das Ist, und was da seyn soll, muß ursprünglich bei ihm seyn, und muß er selbst seyn“.¹⁴ Genau so enthistorisierend deutet Fichte die Menschwerdung Christi. In Jesus ist, so Fichte, erstmals der Logos verwirklicht. Jesus ist der erste Mensch, der im Denken lebt, und das wahre Leben ist letztlich die Nachfolge Christi.¹⁵

¹⁰ Fichte 1995, S. 149.

¹¹ Zu Eckhart vgl. Quero-Sánchez 2004, S. 159f.; vgl. Barths Metapher des Hohlraums, den der Glaube im Menschen bilden müsse, damit Gott sein könne, in Barth 2010, u. a. S. 66, 86, 216.

¹² Vgl. Fichte 1995, S. 69.

¹³ Vgl. Fichte 1995, S. 118.

¹⁴ Vgl. Fichte 1995, S. 119.

¹⁵ Diese Zusammenfassung des Verhältnisses von Lebensbegriff und Theologie bei Fichte folgt Quero-Sánchez 2004, S. 314–322.

Methodisch dürfte für eine heutige Anthropologie der Bezug von Ontologie, Anthropologie und Ethik aufschlussreich sein, die bei Fichte zusammen eine Lehre von der richtigen Lebensweise ergeben. Leben, Denken, Vernunft und Sein fallen ins eins, indem Fichte diese Begriffe als Mittel zum Zweck verwendet, um auf einen Selbst- und Weltbezug hinzuführen, in dessen Vollzug die Einheit dieser Begriffe besteht. Es handelt sich eben tatsächlich um eine ethische „Anweisung“ zum Leben, die eine bestimmte Anthropologie und mit ihr ontologische und theologische Positionen voraussetzt, wobei anthropologische Aussagen nicht freistehend getroffen werden. Vielmehr liegt ein Wissen über Lebensweisen in vielen Praxisformen vor, weshalb in den letzten Jahren versucht wurde, zu zeigen, wie dieses Wissen vorliegt. Mein Beispiel dafür ist Christoph Markschies mit seinem Essay über Theologie als Lebenswissenschaft. Darin wird dargelegt, wie Religion über eigene Lebensbegriffe verfügt, die sich aus dem Verhältnis von menschlichem Dasein und Gottesbezug herleiten. Als spezifisch christlich nennt Markschies drei Bestandteile einer Lebenskonzeption, die von der frühchristlichen Theologie ausgehen, nämlich eine ontologische, eine ethische und eine praktische Dimension. Die ontologische Dimension von Leben als Lebendigkeit wird schöpfungstheologisch Gott als Ermöglichungsgrund irdischen Lebens zugeordnet, wobei Gott eigentliche und ursprüngliche Lebendigkeit zukommt. Die ethische Dimension der Lebensweise wird in der Christusbefolgung der Gläubigen verankert, die richtige Lebensweise ist darin die nach dem Vorbild Christi und wird mit der Göttlichkeit Christi und der Verheißung ewigen Lebens mit der ontologischen Lebendigkeit verbunden. Diese Verbindung selbst erscheint im Erlösungsgedanken: Das durch die Sünde korrumpierte Leben wird in der Auferstehung Christi wieder hergestellt. Mit der Christusbefolgung entsprechen der theologischen Spekulation Formen praktischer Lebensbewältigung, die nicht mehr nur bestimmte soziale Gruppen ansprechen (wie in Teilen antiker philosophischer Lebenskunstlehren und in Mysterienkulten), sondern potentiell universell sind und auf der Nachahmung Christi und der Heiligen beruhen.¹⁶

Das ist selbst die Grundlage einer Anthropologie oder zumindest ein Teil davon, eben einer christlichen Anthropologie. Die Frage ist, wie diese sich zu anderen Anthropologien verhält. Bei Fichte deutet zumindest manches darauf hin, dass Wissensformen und Praxisformen abgelöst werden – das

¹⁶ Vgl. Markschies 2005.

heißt, wenn das Wissen da ist, braucht es den Glauben und seinen Ritus nicht mehr. Alternativ ließen sich einzelne Bereiche als Teile eines Ganzen werten, die sich nicht ersetzen müssen, deren Bedeutung und deren Beziehung zueinander aber philosophisch dargestellt werden sollen. Die angestrebte Einheit eines Lebensbegriffs verweist damit auf Vorstellungen einer Einheit der Welt, zu der all die genannten Lebensphänomene gehören, und damit auf fundamentale ontologische Fragen, die es als angezeigt erscheinen lassen, das Verhältnis etwa von Philosophie und Theologie zu bestimmen.

3

Philosophie müsste sich dann nicht als Platzanweiser verhalten, sondern eher als Kartograph, indem sie nämlich Orte und Verbindungen von Praxisformen beschreibt. Aber vielleicht klingt das noch zu objektivistisch. Kartographen haben ja ein faktisches Gebiet, das sie kartographieren, und sie haben weitgehend einheitliche Methoden und Werkzeuge, sodass es keine wesentlichen Unterschiede zwischen den fertigen Karten gibt. Wenn man hingegen über Menschen spricht, dann werden die Methoden und Werkzeuge bis zu einem gewissen Grad vom Arbeitsgebiet abhängen. So ist etwa die Unterscheidung eher kultureller und eher organismusbezogener Redebereiche eine Gegebenheit, die nicht immer und überall vorliegen muss. Lebensbegriffe könnten darin wohl helfen, die grobe Struktur darzustellen, so wie die Höhenlinien auf einer Landkarte. Je nach gewünschter Genauigkeit müssten sie aber durch andere Zeichen ergänzt werden.

Ansonsten läge es nahe, dass Lebensbegriffe überstrapaziert werden. Diese Gefahr einer Überstrapazierung von Lebensbegriffen, ihre Verwendung mit einem allumfassenden Erklärungsanspruch, ist nicht auf einzelne Bereiche beschränkt. Sie kann in der Forderung nach einer biologisch fundierten Einheitswissenschaft liegen, in bloß appellhaften Berufungen auf das Leben in Ethikdebatten oder in einer Verwendung, die Phänomene unter der Großkategorie des Lebens äquivok zusammenfasst und Unterschiede lediglich verdeckt.

Ist nun der eine Lebensbegriff in Sicht, der die Einheit der Lebenssemantiken birgt? Denkbar ist das, aber es scheint auch so abhängig von ontologischen Prämissen zu sein, dass auch dieser Lebensbegriff wieder einer unter vielen wäre. Wenn man zum Beispiel an ein Projekt wie „Geist und Kosmos“

von Thomas Nagel denkt, dann wäre darin wohl ein umfassender Lebensbegriff möglich, der aber auch nur unter sehr speziellen Prämissen annehmbar bliebe. Denkbar ist hingegen auch, die Bezüge zwischen den unterschiedlichen Verwendungsweisen des Ausdrucks „Leben“ zu erhellen und damit Gespräche zwischen den Beteiligten unterschiedlicher Praktiken zu erleichtern.

Vorstellungen des Lebens müssen damit nicht auf einzelne Kriterien fixiert werden, deren Vorliegen entscheidet, ob etwas zum Gegenstandsreich „Leben“ gehört oder nicht. Die Semantiken dieses Wortes lassen sich aber in einer Gruppe klassifizieren, weil sie Netzwerke überlappender Elemente bilden und verschiedene Elemente teilen. Unterschiedliche Wortbedeutungen, die kein spezifisches Merkmal teilen, sind dann durch andere Wortbedeutungen verbunden, mit denen sie sich semantisch überschneiden. Dadurch bilden sie eher Cluster als hierarchisch strukturierte Kategorien, und darin könnten sie dazu dienen, in der Rede vom Menschen einzelne Bereiche zu verbinden und dabei deren Unterschiedenheit zu bewahren.

Literatur

- Barth, Karl (2010), *Der Römerbrief*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Engmann, Matthias (2016), „Konzeption der Innerlichkeit des frühen und mittleren Kierkegaard mit besonderer Berücksichtigung der „Erbaulichen Reden“ von 1843 bis 1847“, Diss., Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt.
- Fichte, Johann Gottlieb (1995), „Anweisung zum seligen Leben.“, in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Herms, Eilert (2008), *Politik und Recht im Pluralismus*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Knorr-Cetina, Karin (2009), „Jenseits der Aufklärung. Die Entstehung der Kultur des Lebens“, in: *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer Reproduzierbarkeit*, hrsg. von Martin G. Weiß, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 55–71.
- Markschies, Christoph (2005), *Ist Theologie eine Lebenswissenschaft? Einige Beobachtungen aus der Antike und ihre Konsequenzen für die Gegenwart*. Hildesheim: Olms.

- Meanings of ,life'. Synthetic biology provides a welcome antidote to chronic vitalism. (Editorial)* (2007), URL: www.nature.com/nature/journal/v447/n7148/full/4471031b.html.
- Meiners, Christoph (1801), *Grundriß der Ethik, oder Lebens-Wissenschaft*, Hannover: Helwingsche Hofbuchhandlung.
- Quero-Sánchez, Andrés (2004), *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*. Freiburg und München: Alber.
- Rose, Nikolas (2009), „Was ist Leben? – Versuch einer Wiederbelebung“, in: *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer Reproduzierbarkeit*, hrsg. von Martin G. Weiß, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 152–178.
- Spaemann, Robert (2004), „Wenn ein schlimmer Zufall des Lebens uns das Glück raubt.“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26.11.2004.
- Thompson, Michael (2011), *Leben und Handeln. Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens*, Berlin: Suhrkamp.

Philosophische Anthropologie und Analogia Entis. Erich Przywaras Beitrag in der Diskussion um die Möglichkeit einer positiven kritischen Anthropologie.

Kai Polzhofer | Havard University

Im Mittelpunkt meines Vortrages steht die Arbeit des immer noch wenig rezipierten¹ Philosophen und Theologen Erich Przywara, der sich nicht nur als herausragender Lehrer etwa Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars erwies und einer der kritischsten und zugleich produktivsten Gesprächspartner Karl Barths und der Dialektischen Theologie wurde, sondern darüber hinaus umfassende und systematische Antworten auf erkenntnistheoretische, ontologische und geschichtsphilosophische Herausforderungen, die aus den Diskursen klassisch deutscher Philosophie hervorgingen, entwickelte. Eine in diesem Kontext entfaltete natürliche Philosophie der Analogie scheint mir im Hinblick auf die während unserer Tagung erörterten Frage nach den Möglichkeiten, aber auch Bedingungen, einer kritische wie positive Aussagen treffenden philosophischen Anthropologie, hilfreich, um Argumente für die Wissenschaftlichkeit konkreter Anthropologie als einem philosophischen Teilgebiet einzubringen. Angesichts eines allgemeinen Wissenschaftsbetriebes, in dem grundlagentheoretische Fragestellungen, die sich aus der Anfrage der Philosophie an die angewandten Wissenschaften ergeben, aus mitunter ideologischen Gründen vernachlässigt werden

¹ Nur einige dutzend Publikation existieren (darunter kaum ausschließlich philosophische Arbeiten). Zu nennen wären etwa: Mechels, Eberhard. „Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth: Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik“, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974; Naab, Erich. „Zur Begründung der Analogia entis bei Erich Przywara“, Regensburg: Pustet, 1987; Zechmeister, Martha. Gottesnacht. „Erich Przywaras Weg Negativer Theologie“, Münster 1997; Schumacher, Thomas. „In - Über. Analogie als Grundbestimmung von Theo-Logie. Reflexionen im Ausgang von Erich Przywara“, München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre, 2003; Schlösser, Michael. „Mensch als Entsprechung. Anthropologie zwischen Analogie und Commercium bei Erich Przywara SJ“, Würzburg, 2008; Nieborak, Stephan. „Homo analogia. Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der analogia entis im Rahmen der existentiellen Frage bei Erich Przywara“, Frankfurt 2013; Keppeler, Cornelius und Pech, Justinus. „Einflussreich, aber vergessen? Theologische Denker aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts“, Heiligenkreuz: Be und Be-Verlag, 2015.

(was außerhalb der philosophischen Seminare in der oftmaligen Abkopplung philosophisch-systematischer Verständnisebenen von den einzelwissenschaftlichen Praxen, aber auch in unterbestimmten Vorstellungen von Philosophie gerade in den Einzelwissenschaften resultiert, die durch Philosophie wichtige Fragen der eigenen Methodik beleuchten könnte), stellt Przywara ein meines Erachtens fruchtbares Modell vor, das auf die philosophische Dimension einer jeden anthropologischen Rede abhebt. Im Denken Przywaras begegnet eine Konzeption von sowohl allgemeiner wie spezieller Anthropologie, die die Aussage Paul Häberlins, dass es so etwas wie „empirische Anthropologie“ gar nicht geben könne², erhärtet. In meinen Ausführungen soll deshalb skizziert werden, wie Przywara das philosophische Argument der Analogia Entis (anknüpfend an die Tradition thomistischen Analogiedenkens) nicht nur als ein fundamentales Prinzip und Konstituens von Denken expliziert, sondern wie dies theoretisch insbesondere auch auf Anthropologie als metaphysisch spezieller Disziplin (respektive konkrete einzelwissenschaftliche Praxen) anzuwenden ist. Zu zeigen ist so, wie Przywaras Bestimmung von Denken als Sein zu einer spezifischen Form „kreatürlicher Metaphysik“³ führt, die wiederum erhellt, worin der Ort und die Leistungsfähigkeit philosophischer Anthropologie liegen kann. Ich werde mich in meinen Hinweisen insbesondere auf Erich Przywaras Hauptwerk „Analogia Entis“⁴ von 1932 beziehen, zum Schluss jedoch die dort aufgezeigten Argumentationsstränge in Verbindung mit Gedanken seiner späten Schrift „Mensch. Typologische Anthropologie“⁵ von 1959 setzen. Wir werden sehen, dass eine dynamisch geschichtsphilosophische Konzeption von Metaphysik nicht nur die Anforderungen gegenüber allen Formen einzelwissenschaftlicher Anthropologien schärft, sondern auch, dass die Figur der Seinsanalogie die philosophische Rede von der Natur des Menschen in einem undogmatisch-kritischen Sinne ermöglicht.

Fragen wir nach dem Ort von Anthropologie (sowohl der philosophischen wie einzelwissenschaftlichen) im Kontext der Vorstellung eines umfassenden Prinzipes von Analogia Entis bei Przywara (auf dessen Spezifika später einzugehen ist), so liegt es nahe, zuerst dessen Wissenschaftstheorie, die aus erkenntnistheoretischen Überlegungen hervorgeht, in den Blick zu neh-

² Häberlin 1949, S. 8.

³ Przywara 1996, S. 65.

⁴ Ebd.

⁵ Przywara 1959.

men. Przywara folgt hier einerseits einer Diskurstradition, die von Immanuel Kants Jäsche-Logik⁶ bis hin zu Ernst Tugendhats „Anthropologie statt Metaphysik“⁷ reicht, und die Anthropologie als zentrale philosophische Disziplin versteht, in der alle philosophischen Fragen in letzter Konsequenzen münden, während er andererseits mit seiner Konzeption von Seinsanalogie als Teil natürlicher Philosophie den Anspruch auf Ontologie (anders als die kantische Tradition, die Anthropologie als grandiose Absage an Metaphysik ins Feld führt) nicht aufgibt. Nach Przywara sind Charakteristika des Begriffes vom Menschen (als einem anthropologischen Gegenstand) in ihrem „Wesen“ oder auch „Sosein“⁸ ontologisch in die philosophische Anthropologie und einzelwissenschaftlich in die „Realwissenschaft“⁹ von Anthropologie einzubetten, während die Frage nach der „Faktizität“ (mit „Vorhandensein“[und] Dasein“¹⁰ bezeichnet), sich als eine originär metaphysische erweise.¹¹ Innerhalb dieser Konzeption geht der metaphysische Begriff des Menschen als formaler der Ontologie ebenso wie der Einzel- oder Realwissenschaft vom Menschen, also einer konkreten Anthropologie voraus.¹² Und so zeichnet sich auf den ersten Blick ein Dualismus ab: Auf der einen Seite methodisch-formale Setzungen einer apriorischen Metaphysik, die über den Gegensatz nichts Konkretes, Wesenhaftes, nur einen leeren Begriff ohne echte Anschauung setzt, auf der anderen Seite die angewandte Wissenschaft, die jenen Begriff mit konkreter Anschauung des Realen füllt. Doch Przywara ist zu sehr Bewusstseinsphilosoph, um hier Halt zu machen. Dieser Gegensatz, der nicht vermittelbar scheint, der Gegensatz einer apriorischen Metaphysik und aposteriorischen Ontologie (die methodisch von den formal extern vorgegebenen Setzungen abhängt), erfährt bei Przywara Vermittlung durch eine erkenntnistheoretische Einsicht. Metaphysik und

⁶ Kant 1968, S. 25

⁷ Tugendhat 2007.

⁸ Przywara 1996, S. 38.

⁹ Ebd., S. 43.

¹⁰ Ebd., S. 38.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Oder um es mit Przywara zu sagen: „Was „Mensch“ ist, geht gewiss der Verzweigung der anthropologischen Realwissenschaften voraus und wird darum in deren Entfaltung nicht zu „Pflanze“ oder „Tier“, oder „reiner Geist“ umgeändert, sondern in seiner Selbigkeit entfaltet.“ (Ebd., S. 43.)

Ontologie erweisen sich nämlich als durch Seinsanalogie¹³ ineinander verwoben, insofern die Denkopoperationen der Metaphysik nicht eine außerhalb von Welt sich vollziehende, obskur-realiätätsvergessene *philosophia perennis* ausmachen, sondern der Anspruch auf philosophische Allgemeinheit gerade darin eingeholt wird, dass metaphysisches Denken selbst Teil des Seins ist, dem es sich denkerisch gegenüberstellt. Der „konkrete Metaphysiker [habe nach Przywra] die konkrete Seins-Breite [nicht nur] [...] natürlich-unmittelbar vor sich [...], sondern [sei] auch selber, bis in sein scheinbar

¹³ Przywara greift mit seiner Verwendung des Begriffes der Analogia Entis auf eine Formulierung des IV. Laterankonzils von 1215 auf, die, thomistisch an die Proportionsanalogie des Aristoteles anknüpfend, aussagt, dass jeder Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf eine immer noch größere Unähnlichkeit zukomme. Im Wortlaut des Konzils lautet die Formel: „Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.“ (Denzinger-Hünemann, Nr. 806.) Dieses Prinzip ist als systematische Antwort auf die drängenden Anfragen negativer Theologie zu werten, die die radikale Verschiedenheit und somit Nichterkennbarkeit göttlichen Seins betont. Das Analogietheorem betont, dass zu positiven Aussagen über ein ontologisch fundamental verschiedenes, inkommensurables und erkenntnistheoretisch Transzendentes durchaus, nur eben analogisch, zu gelangen ist. Erich Przywara charakterisiert das Analogiedenken (als die Rede über das Absolute philosophisch legitimierend als einer Vermittlung durch Ähnlichkeitszuschreibung zwischen Endlichem und Unendlichem) in seiner Eigenschaft „dynamische“ [...] oder „schwebende“ Mitte [zu sein].“ (Przywara 1996, S. 121.) Analogie versöhne Metaphysik mit Geschichte und Kreatürlichem (vgl. ebd., S. 116ff.) und zeige einen methodischen Ausweg, Erkenntnis des Unendlichen im Endlichen zu gewinnen. Und so zeigt Analogie als Seinsanalogie (in der Grundaussage ähnlich und doch in letztlich systematischem Gegensatz zu der natürlicher Vernunft gegenüber skeptisch eingestellten Analogia Fidei) in ihrer ganz untheologischen metaphysischen und anthropologischen Anwendung, eine erkenntnistheoretische Grenze auf: Deutlich wird dem univoken Erkennen von Unendlichem durch endliche Vernunft eine Absage erteilt. Und doch besagt Analogie auch, Przywaras etymologischen Deutungen folgend, im Sinne der griechischen Präposition „ἀνά“ und des Adverbs „ἄνω“ eben sowohl ein „nach der Reihe“ [...] als Bewegung „zum“ Ursprung hin“ [, wie zuletzt auch das] im Oben stehende Prinzip selber [, das sich] in die Reihung aus[wirkt], da ja alle Reihung „gemäß“ ihm erfolgt.“ (Ebd., S. 103.) Zielgerichtetheit von metaphysischem Denken ist so eine teleologisch ausgerichtete Erweiterung von Erkenntnis, dessen „Maß von oben“ (Ebd., S. 116), also von einem Apriori her stammt, dass analogisch jede Aussage über unendliches Sein auf eine größere Unähnlichkeit bezieht. Und dies nicht nur im Sinne der Rede von Gott, sondern auch, wie wir später sehen werden, mit Bezug auf ein dem Geschöpflichen inhärentes Geheimnis, das jedem Versuch eines nicht-dynamischen Apriorismus trotzt und auf die erkenntnistheoretische Herausforderung angesichts des Werdecharakters von Seiendem in seiner jeweiligen Konkretion weist.

reinstes Denken, Teil von ihr“.¹⁴ Metaphysisches Denken ist also nicht nur hineingestellt in das Sein, sondern es erfährt sich denkerisch als Sein. Doch wie hat man sich dies vorzustellen? Przywara entwickelt ein Modell des Ineinanders von Apriorismus und Empirie (er nennt dies auch „Eidetik“¹⁵, einen platonischen Eidos-Begriff aktualisierend). Im Vollzug einer realwissenschaftlichen Praxis unter der Perspektive metaphysischen Denkens wird die „Selbigkeit“¹⁶ des je spezifischen Erkenntnisgegenstandes erst entfaltet, wird die Einheit von Sein und Denken expliziert. Wesentlich ist hier die primäre Unabhängigkeit apriorischer Metaphysik gegenüber Einzel- oder Realwissenschaften (als auch umgekehrt)¹⁷. Ein Gegenüber von Metaphysik und Realwissenschaft erweist sich für Przywara sinnvoll nur als eine vorläufige, primär methodisch-formale Unterscheidung, während sich eine tatsächliche Konvergenz von Metaphysik und Realwissenschaft auf materialer Ebene vollziehe, indem apriorisches Denken sich im Vollzug selbst als Teil der durch die Realwissenschaft avisierten Seinsordnung herausstellt. Przywara spezifiziert eine hier sich vollziehende Konvergenz so mit dem Terminus der „(real-logischen) Eidetik“¹⁸, d. h. Logos und Reales verbinden sich in einer philosophischen Eidetik, die die Fülle und somit wissenschaftliche Grundbedingung der Legitimität eines erkenntnisstiftenden Begriffes darstellt, der eben nicht ausschließlich historisch kontingent ist, sondern durch jenes hindurchgeht und somit auf einen eidetischen Begriff zielt.

Doch wie sehen solche Verstehensprozesse konkret aus? Przywara unterscheidet hier zwei Typen von Metaphysik: Einerseits eine deduktive Metaphysik, andererseits induktive Metaphysik. Während Induktion in der Erkenntnis seiner Gegenstände zur Gestalt dieser Objekte hin drängt, leistet die deduktive Methode ein Erkennen eben nicht des „εἶδος“¹⁹, sondern der „μορφή“²⁰ einer Sache. Unter Morphe wird hier durchaus mehr als bloß die wesenhafte Realisierung eines Seinsgegenstandes verstanden; „Μορφή als innerlich reale *Gestaltigkeit der Dinge* besagt ein *verwirklichtes Wesen*, also

¹⁴ Ebd., S. 37.

¹⁵ Ebd., S. 59, vgl. auch S. 39, 42.

¹⁶ Ebd., S. 43.

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ Ebd., S. 44.

¹⁹ Ebd., S. 39.

²⁰ Ebd.

mit Vorzug *Sosein in Dasein*²¹, während Eidos „die innerlich ideale *Idee der Dinge, das Wesen als Richte der Verwirklichung*, also mit Vorzug *Sosein über Dasein*“²² bedeute. Das Verhältnis von eidetischer und morphologischer Metaphysik ist deshalb wesentlich durch das Verhältnis von induktiver und deduktiver, von aposteriorischer und apriorischer Erkenntnismethode geprägt. Und eine solche Relation wird als „schwingende[s] Zueinander und Ineinander von Morphē (als „Sosein in Dasein“) und Eidos (als „Sosein über Dasein“), Induktion (als „in → über“) und Deduktion (als „in←über“)“²³ charakterisiert. Was genau ist hier gemeint? Während es sich bei der Induktion um ein Hinübergehen vom Konkreten, Realen in ein Allgemeines handelt (mit Przywara ein von in zu über, das sich im Wortlaut bereits gegen jeden Gedanken an die Möglichkeit eines immanentistischen Versuchs von Ontologie stellt), bedeutet die Deduktion das Übergehen vom ideativ Allgemeinen in die konkrete Einzelgestalt („Deduktion“ ist demnach generell „als [ein] Rhythmus des über zum in“²⁴ zu klassifizieren). Die real-logische Eidetik ist so als Lösungsvorschlag konzipiert – dies eine sich vom Gegenstand selbst her ergebende Aufgabe –, zwischen überzeitlichem Denken und der Konkretion unmittelbarer Wirklichkeit zu vermitteln (also ausgehend von einem noch außergeschichtlichen Standpunkt des Gegenübers von Gegenstand und Denken). Charakteristisch für eine so beschaffene real-logische Eidetik sei, dass sie sich rhythmisch mit einer real-logischen Prinzipienlehre verbinde, oder anders ausgedrückt:

[D]ie eidetisch-deduktive Metaphysik [ernüchtert sich] aus einer rein-idealen zu einer realen und aus einer absoluten zu einer sich entfaltenden (in der Verzweigung und Entfaltung der Real-Wissenschaften) [...], während umgekehrt die induktiv-morphologische Metaphysik aus ihrer Vermischung mit den Realwissenschaften zu einer (realogischen) Eidetik und aus ihrer Bindung an den Wandel der Beobachtung zu einer (realogischen) Prinzipienlehre sich läutert.²⁵

Indem das Denken eines Subjektes so ins Sein als ein innerhalb und zugleich außerhalb dieser Ordnung rhythmisch hineinschwingendes eingeht, wird es möglich, zwischen Sein und Denken trotz, und doch auch gerade ihrer prinzipiellen Verschiedenheit zueinander wegen, zu vermitteln und so

²¹ Ebd., S. 44.

²² Ebd.

²³ Ebd., S. 46.

²⁴ Ebd., S. 44.

²⁵ Ebd., S. 43 f.

eine Einheit zweier eigentlich voneinander unabhängiger Ordnungen erst herzustellen, die sich als dynamisches Wechselspiel zwischen Apriori und Aposteriori (von über und in) erweist. Doch wie bereits gesagt, Denken wird dabei nicht einfach nur Seiendes, sondern es steht als Denken eines (menschlichen) Vernunftsubjektes ebenso in der Sphäre des anthropologischen Seins, wie es auch über jenes, im Sinne reinen Denkens, hinaus- und jenem vorausgeht. Das Sein erfährt sich so insofern als denkend, als Denken immer einem spezifischen Seinsbereich, einer menschlichen Vernunftpraxis eignet, in der das Erkennen des Allgemeinen aus dem konkreten Seinsakt heraus geschieht, und in der das konkrete Sein durch das Über eines Ideativen bestimmt ist. Wir sehen hier zwei wichtige Argumente: Allgemeine und spezielle Metaphysik korrelieren. Und wichtiger noch: Anthropologie scheint ohne Ontologie überhaupt nicht sinnvoll zu betreiben.

Doch wie aber stellt diese Position nun, die den Versuch einer Symbiose aristotelischer und platonischer Metaphysikvorstellungen darstellt, sich gegenüber der raum-zeitlichen Gebundenheit des Denkens (ein immer spezifisches, gebundenes, von der Perspektive her partikulares Denken eines für die Aktualisierung von Denken und Erkennen notwendigen Subjektes) dar? Denn, so ließe sich gegen Przywara einwenden, der Apriorismus seines Entwurfes scheint sehr abstrakt gegenüber der geschichtlichen Besonderheit und Differenz von einer ins Menschliche hinein gestellten Metaphysik. Przywara geht auf dieses Problem ein, indem er die Akt-Orientiertheit der apriorisch-aposteriorischen Metaphysik diskutiert.²⁶ Zwei Aspekte sind als Voraussetzungen seiner Antwort darauf festzuhalten: Dass Denken als Tätigkeit untrennbar mit der jeweiligen Geschichtlichkeit des Denkers verknüpft ist, steht für Przywara fest. Ferner haben wir gesehen, dass es angesichts der gegenstandsorientierten Frage nach Metaphysik nicht um ein bloßes Entweder-Oder zwischen Metaphysik und empirischer Methode gehen kann²⁷, sondern sich vielmehr eine Verschlungenheit beider Methoden als zielführend erwies. Und so argumentiert Przywara, dass gerade mit Blick auf eine nicht gegenständliche, aktbezogene „apriorisch-aposteriorische Metaphysik“²⁸ nämlich Grundverhältnis einzubringen sei. Es gehe nicht um die Entscheidung für oder wider einem „der Wahrheit fähigen [...] [oder] ei-

²⁶ Vgl. ebd., S. 46 ff.

²⁷ Ebd., S. 46.

²⁸ Ebd.

nem empiristischen Relativismus²⁹, sondern „akt-aposteriorische Metaphysik ziel[e] [...] auf [eine] Wahrheit-an-sich [die sich nur unter] positiver Einbeziehung der konkret-geschichtlichen Differentiation der Standpunkte“³⁰ zeige. Damit wendet sich Przywara gezielt gegen eine generelle Position, die seiner Deutung nach bei Kant und später Hegel mit der Vorstellung der „Göttlichkeit des reinen Denkens [...] [des] „transzendente[n] Subjekts“ [und des] „absolute[n] Geist[es]““³¹ auftrete. Er disqualifiziert diesen in seiner Konsequenz aktfokussierten Metaphysikansatz als eine Inkarnation des absoluten Denkens im empirischen Menschen (also wissenschaftliche Hybris). Ebenso wird damit ein moderaterer Typus von Metaphysik abgewiesen: Dies ist eine sachorientierte Dialektik, die „de[n] geschichtlichen Ablauf [...] des philosophischen Denkens auf eine immanente sachliche Dialektik [zurückführe.]“³² Hier begegnet erneut die Problematik der Verabsolutierung partikularen Denkens (wie schon angesichts einer primär aktorientierten Dialektik). Und auch die dem Verstandesobjekt inhärenten objektiv-dialektischen Probleme (im Sinne eines letztlich Übersteigens des Einzelnen hin zu einer absoluten Dialektik) werden zementiert, da der Geschichtlichkeitscharakter ihrer Gegenstände unterschlagen ist.³³ Diese Form von Metaphysik führe, dem Gedankengang folgend, insbesondere zur Leugnung des Individuellen und der kreatürlichen Dimension von Geschichtlichkeit (und disqualifiziere sich deshalb wissenschaftlich). Als Einwand und mögliches Gegenmodell führt Przywara einen neuen Typus von Erkenntnisethode ins Feld: Die reine Dialektik akt-apriorischer Metaphysik stellt die Idee einer stetig „werdende[n] Wahrheit“³⁴ in Geschichte vor und, so scheint es auf den ersten Blick, würde den Mangel sowohl an Geschichtlichkeit als auch Individualitätsbewusstsein von philosophischer Erkenntnis begegnen. Doch für Przywara stellt sich auch dieser Ansatz als unseriös dar, werde hier doch in dieser reinen Dialektik akt-apriorischer Metaphysik als einem Modell einer „gradlinig vorwärts wachsende[n] Wahrheit, unabhängig

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd., S. 46 f.

³¹ Ebd., S. 48.

³² Ebd.

³³ Vgl. Ebd.

³⁴ Ebd., S. 49.

vom Auf und Ab menschlicher Geschichte³⁵ das genuin Kreatürliche³⁶ unterschlagen. Nicht ausreichend werde hier der Gegebenheit einer als „Ver göttlichung der [unsystematisierbaren] Un-Reinheit des kreatürlichen Auf und Ab in die »reine Progression«³⁷ als letzthinnige Identität von Progression und Regression, die eben nicht rein verlaufen, begegnet. „[D]er Rest“ des Geschöpflichen, also des bedingten Seins, „der nicht aufgeh[e]“³⁸ werde hier verneint, jene Eigenschaft des „nicht nur Auf und Ab, sondern Auf und Ab, das keiner Rhythmus-Formel gehorchen w[olle]“³⁹ ignoriert und in der Folge das Erkenntnisobjekt einseitig usurpiert. Wir sehen, in der Frage um die wissenschaftliche Legitimation metaphysischer Rede als Bedingung der Möglichkeit auch echter Anthropologie erweist sich gerade die Tatsache eines unverfügbaren Überschusses eines jeden Geschöpflichen als wesentlich. Jeder Versuch, Denken systematisch abzuschließen, sieht sich so einem nicht einseitig aufzulösenden Problem ausgesetzt. Dies ist durchaus als kritische Pointe zu werten, dem das ganze philosophische Unternehmen einer Analogia Entis unterliegt (und das sich in der anthropologischen Frage verdichtet). Doch weiter im Argument: Insbesondere mit Blick auf geschichtsphilosophische Elemente sei, nach Przywara, auch sogenannten „akt-aposteriorischen Metaphysik[ansätzen]“⁴⁰ skeptisch zu begegnen, denen eine Spaltung von Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit eigne. Denn Metaphysik einerseits, die sich radikal ins Geschichtliche werfe, kenne das „Auge der Universalität“ [nur als] reine Grenzidee⁴¹, wohingegen das philosophische Pendant, also die Annahme einer übergeschichtlichen Wahrheit, der sich das Innergeschichtliche beuge, eine „Entsachlichung sachlicher Wahrheit [...] [...] faktischen Geschehens“⁴² darstelle, also eine Form unwissenschaftlicher Vermischung philosophischer und geschichtlicher Erkenntnis. Beide Metaphysiktypen, der gegenstandsorientierte, primär sachbezogene, als auch das geschichtsorientierte, aktfokussierte Modell, würden

³⁵ Ebd.

³⁶ Hier nicht explizit eingebracht und doch implizit ins Argument eingeflochten ist der Gedanke menschlicher Freiheit als anthropologischer Grunddeterminante, der sich Denken aus keiner Perspektive entziehen kann, schon gar nicht geschichtsphilosophisch.

³⁷ Ebd., S. 50.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., S. 51.

⁴¹ Ebd., S. 50.

⁴² Ebd., S. 51.

sich durch die Fixierung des Gegensatzes von „übergeschichtliche[r] Wahrheit und innergeschichtlichem Auf und Ab“⁴³ am Ende als aporetisch (und anknüpfend daran freilich ideologisch) erweisen.⁴⁴ In letzter Konsequenz führt dies zu unproduktiven, Erkenntnis vereinseitigenden oder gar verhin-dernden Dualismusbildungen. Metaphysik solcher Art scheint deshalb gar nicht in der Lage, als Anthropologie gültige und positive Aussagen über den Menschen zu machen. Und von hier aus wird noch einmal die Forderung Przywaras gegenüber philosophischem Erkenntnisanspruch deutlich: Wesentliche Aufgabe, um anthropologische Aussagen überhaupt zu ermöglichen, ist es, zuerst ein angemessenes Verhältnis von apriorischer und empirischer, von metaphysisch-philosophischer und einzelwissenschaftlicher Aussage (im Sinne eines innergeschichtlichen wie übergeschichtlichen Aus-sagemodus) herzustellen.

Mit Blick auf die vorgelegte Kritik an philosophischen Grundmodellen werden nun die Vorzüge einer Philosophie der Analogia Entis zusätzlich deutlich. Denken, das selbst innerhalb und zugleich außerhalb des *hic et nunc* verortet ist und die zeit-räumliche, konkrete, reale Erfahrung des Denkers miteinbezieht (das als denkendes Sein historische als auch apriorische Züge verbindet), ist in der Philosophie der Analogie mit einer Offenheit gerade dieses Seienden gegenüber dem reinen Denken konfrontiert. Przywara insisitert, dass ein natürlicher, geschöpflicher Rest, der weder im philosophischen Kalkül noch reiner Empirie aufgeht, sich als wesentliche Herausforderung einer Philosophie erweist, die positiven Aussagen über seine Gegenstände, um die es in Metaphysik und Einzelwissenschaft auf unterschiedliche Weise geht, treffen will. Doch wie konkretisiert Przywara diesen Anspruch? Das Verhältnis von Morphe und Ideativem wurde, wie wir oben gesehen haben, maßgeblich als ein Rhythmus beschrieben (das Bild des Rhythmus als eine Spezifizierung also des Verhältnisses zwischen Eidetik und Morphologie, Apriorismus und empirischer Metaphysik, induktiver und deduktiver Methode). Wesentlich an diesem Modell ist, Rhythmus als kontinuierliche Bewegung zwischen zwei Polen anzugeben, nicht aber

⁴³ Ebd., S. 50.

⁴⁴ Und „[w]ährend die [sogenannte] Sach-Aporetik vom Übergeschichtlichen zum Innergeschichtlichen hin visie[re] [...] [und das geschichtliche Denken als nichts weiter denn als einen] Teil-Schritt im sachlichen Entwicklungssystem eines Problems an-sich begreift, ist es [...] [die] Geschichts-Aporetik [, die] vom Innergeschichtlichen zum Übergeschichtlichen [tendiert.]“ Ebd., S. 51.

diese rhythmische Bewegung zu Gunsten eines der Elemente aufzuheben (denn dies würde zu einer dualistisch fixierten Statik führen und liefe, als Absage an das Rhythmusmodell, auf eine Form von Reduktionismus hinaus, der gegenüber der Eigenlogik des Lebendigen blind sich zeigte). Dieses Verhältnis, das gewissermaßen am Stolperstein des konkreten Seins, das als nicht-systematisierbarer Rest permanenten Einspruch gegen falsche Allgemeinheit erhebt, verwehrt sich einer Immanenz reinen Denkens nicht nur negativ, sondern, positiv gewendet, „öffnet sich in sich selbst [immer] wieder zum konkreten Sein“⁴⁵ hin. Das Denken, das sich in der Erkenntnispraxis als Sein erfährt, das dem Sein als Denken indes vorausgeht, ist so selbst Teil eines Rhythmus’ von Apriori und Aposteriori. Oder anders formuliert: Da „[a]lles Begreifen [...] bewußt sich als Begriffenwerden wissen [muss]“⁴⁶, stehen Begreifen und Begriffenwerden, Sein und Denken, in rhythmischer Relation zueinander. Und hier erweist das Begriffene sich durch jenes sich geschichtlich zunehmend in seinem vollen Wesen erfassende Erkennen als eine existentielle Angelegenheit des Erkenntnissubjektes, das gleichzeitig Objekt ist. Doch, so möchten wir fragen, worin besteht das wesentliche Apriori des Objekts (in der Anthropologie sachlich der Mensch), das nicht definitiv ausgesagt werden kann? Und wie ist hier auf die Gefahr einer vorschnellen Vereinigung von Akt und Erkenntnis zu antworten, die eine Verabsolutierung partikularen Denkens, das jenem schon rein begriffsmäßig nicht zukommen kann, bedeuten würde? Przywara rehabilitiert in diesem Kontext ein teleologisches Denkmodell, das auf die These eines Apriori im Sinne einer „innerlich leitende[n] Zweck-Ursache“⁴⁷ zielt. Dies bedeutet in der Anthropologie etwa die Absage an eine normative Vorstellung vom menschlichen Sein als ein dialektisches „Werde was du bist“ [ad infinitum, sondern Kreatur ist zu bezeichnen als ein] „werdend (einmal) Gegebenes“.⁴⁸ Denn der Mensch, einer These scholastischer Diskurstradition folgend, ist ja nicht Sein, sondern Sein kommt ihm auf analoge Weise zu.⁴⁹ Dies bedeutet für Przywaras Argument, dass der Seinscharakter des Menschen so sehr fixiert wie offen hin auf eine sich linear, dynamisch entfaltende Entsprechung des Seienden mit dem vollen Begriff von Sein ist (an dem es nur partizipiert und

⁴⁵ Ebd., S. 44.

⁴⁶ Ebd., S. 57.

⁴⁷ Ebd., S. 53.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Vgl. De Vries 1980, S. 36.

im Aussagemodus analog entspricht). Von hier aus ist theoretisch nachvollziehbar, warum bei Przywara ein „Hinauswachsen aus der Tradition [sich wesentlich als ein Überwinden des Faktischen im Sinne eines] Mitlebens mit den Geistes-Motiven der Gegenwart [und darin] Vor-Blick (in die Zukunft)“⁵⁰ darstellt. Die Einheit, im Sinne dieser Konzeption als rhythmische Wechselwirkung innerhalb einer Dreiteilung von Reflexion durch Tradition, Mitleben und Vorblick bestimmt, besteht in einem Transzendieren des Gegebenen als gleichzeitige Vergeschichtlichung, als Seinswerdung eines Telos, das selbst innerhalb der Spannung von Innergeschichtlichem und Übergeschichtlichem steht, keinesfalls aber abstraktes Apriori ist. Geschichte ist so weitaus mehr als bloßes Medium einer Einsicht in ein solches Telos, sondern Geschichte ist die besondere Weise des Vollzugs von übergeschichtlichem Denken. Das analoge Denken und Begreifen von Sein meint mithin nicht eine dem Erkenntnisakt äußere Begegnung von Transzendenz als eines bloß negativen, leeren Grenzbegriffes von Telos⁵¹, sondern die These des Begreifen als Begriffen-Werden verdeutlicht, dass der Rest des Realen, der nicht im Begriff (von „Sosein und Dasein“⁵²) aufgeht, vom Sein in seiner Analogie sowohl geöffnet wie begrenzt wird. Diese Erfahrung des Denkens führt zur „kreatürliche[n] Metaphysik“⁵³ und schlussendlich zum philosophischen Begriff von „Geheimnis“⁵⁴. Die philosophische Praxis kreatürlicher Metaphysik endet hier⁵⁵, denn der philosophische Begriff führt nicht ins Geheimnis, sondern das Geheimnis, der nicht-aufgehende Rest des Kreatürlichen, nimmt den Begriff hinein in das Geheimnis. Vor dieser Wirklichkeit entfaltet sich der Begriff, vom Geheimnis also her und zum Geheimnis hin ist der eigentliche Ort der philosophischen Frage des Menschen nach dem Sein und dem Menschen, der Ort der kreatürlichen Metaphysik. Selbstverständlich führt dies zur erkenntnistheoretischen Begrenzung der Reichweite phi-

⁵⁰ Przywara 1996, S. 55.

⁵¹ Wie es in anderer Weise bei Kants Begründung transzendentalphilosophischer Erkenntnis sowohl in praktischer als auch theoretischer Vernunft durch den Rekurs auf kontrafaktische Grenzbegriffe vorliegt.

⁵² Ebd., S. 95.

⁵³ Ebd., S. 59ff. Der Genetiv ist hier durchaus subjektiv wie objektiv zu deuten, also sowohl im Sinne eines Denkens durch den Menschen als dessen Erkenntnissubjekt, aber auch eines spezifischen Denkens über den Menschen als anthropologischem Gegenstand von Philosophie.

⁵⁴ Ebd., S. 95.

⁵⁵ Przywara 1959, S. 89.

losophischer Erkenntnis: Aussagen von Philosophie legen so zwar primär die Grenzen der systematischen Feststellbarkeit der Natur des Menschen fest, indes durch diese kritische Anerkennung von Erkenntnisrestriktion das Potential einer Erkenntnis, die von einer Erfahrung des Geheimnisses, eines Rests in Geschichte her ausgeht, erst erschlossen wird. Indem hier auf den Rhythmus zwischen Denken und Sein fokussiert wird, lassen sich analoge, nicht aber absolute oder, ontologisch gesprochen, univok eindeutige und sachlich dann verengte Aussagen über die Natur des Menschen treffen. Die Seinsanalogie wird damit gewissermaßen von der Ontologie in den Bereich der Erkenntnistheorie transponiert.

Doch wie spezifiziert Przywara nun diese Ansätze im Rahmen einer philosophischen Anthropologie? In seiner Spätschrift „Mensch. Typologische Anthropologie“ hält der Autor einleitend den Vollzug einer „Logie im Menschen“⁵⁶ fest. Der Mensch – die theoretischen Voraussetzungen von Metaphysik hierzu wurden eben rekonstruiert –, erfasse sich durch die Typologische Anthropologie nicht nur als Objekt, sondern als Subjekt sei er hier gleichsam methodengebend. „Das Menschliche menschlich zu durchleben und so seinen immanenten Logos zu verstehen“⁵⁷ sei deshalb Aufgabe einer Anthropologie, die nicht existentiell ist, sondern die durch das „realpraktische [der Existenz einen essentiellen] „Sinn des Menschen“ zu erfassen such[e].“⁵⁸ Nun, wie wir oben sahen, echte philosophische Erkenntnis vollzieht sich für Przywara in und über Geschichte gleichermaßen, ist Changieren zwischen Sachlichem und Historischem. Der Mensch nun (das scheint mir eine wichtige, zusätzliche Pointe der kreatürlichen Metaphysik der Analogie, die von der philosophischen Anthropologie her erhellt wird) stellt die Mitte eines Telos in und, in der Terminologie Przywaras, vor, bzw. auch über Geschichte dar. So lässt sich folgern: Der Mensch ist dynamisches, handelndes und deshalb bedingtes Wesen (denn Bedingtheit begründet die Mitte⁵⁹). Doch was zeichnet die Anthropologie als Lehre vom Menschen im Besonderen, im Sinne einer kreatürlichen Metaphysikkonzeption, als metaphysische wie konkrete, historische als auch individuelle Selbstreflexion des Menschen

⁵⁶ Ebd., S. 3.

⁵⁷ Ebd., S. 3 f.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Wohingegen als reiner Akt der Mensch dieser Mitte entledigt bereits wesenhafte Realisierung seines Telos wäre, und die ontologischen Unterschiede, aufgrund derer die Analogie als Erkenntnisprinzip ja erst auf den Plan gerufen wird, verwischt wären.

aus? Eine Formulierung Franz v. Baader und dessen Wort von „Durchwohnung, Beiwohnung, Innewohnung“⁶⁰ aufnehmend, beschreibt Przywara in dieser späten Schrift die Spezifik der Methode einer Analogia Entis in ihrer Aufgabe, durch das „Zueinander zwischen Erkenntnis-Akt und Erkenntnis-Objekt als Tieferes die Liebe zu entdecken, in ihrem Rhythmus zwischen „Durchwohnung, Beiwohnung, Innewohnung“.“^{61 62} Philosophie über den Menschen sei so wesentlich „akthafte „Liebe als Letztes“ [...] im Akt des [spezifisch menschlichen] Philo“⁶³. Einerseits ist dies als ein klassisches Anknüpfen an die allgemeine, von Platon her vermittelte Vorstellung wissenschaftlichen Geistes als motiviert durch den Eros des Erkennens in seiner selbstzweckhaften Autonomie zu werten. Andererseits ist es bemerkenswert, dass Przywara einen allgemeinen Begriff philosophischen Eros gerade in der Anthropologie, als der Wissenschaft vom Menschen über den Menschen, in Gegenstand und Methode also als eine auf autoreflexiven ebenso wie sozialen Strukturen beruhenden Disziplin den Liebesbegriff ins Zentrum rückt. Liebe bezeichnet hier nicht das allgemeine Interesse am Gegenstand, wie es eine Vorstellung eines vermeintlich neutralen wissenschaftlichen Eros etwa in der Naturforschung suggeriert, sondern Liebe erweist sich als die menschliche Weise des Selbst- und damit auch wissenschaftlichen Analogievollzuges v. a. (aber nicht nur) in der Rede über den Menschen. Der Mensch setzt sich durch die Liebe mit dem Menschen in eine wesenhafte Beziehung und vermittelt so zwischen einem Subjekt und Objekt, zwischen apriorischem Wesen und aposteriorischer Wirklichkeit (und wird so den Voraussetzungen der Schweben gerecht, die Przywaras Analogiedenken einfordert). Durch die Erfahrung der Liebe öffnet sich menschliches Denken gegenüber dem Sein und der Vermittlung von übergeschichtlicher und innergeschichtlicher Wahrheit. Denn Wissens- und Verstehensabläufe müssen mit der eigentlichen Natur des menschlichen Bezugs auf die andere, die eigene Person und seine Umwelt korrelieren. Dabei zeigt sich, dass echtes Erkennen allgemein (in der philosophischen Anthropologie wird dies wegen seines Gegenstandes nur am deutlichsten) die Struktur der Liebe auf-

⁶⁰ Przywara 1959, S. 11.

⁶¹ Ebd., S. 10 f.

⁶² Diese Dreiteilung erinnert freilich sprachlich, aber auch argumentativ stark an die oben aufgezeigte Trias von Tradition, Mitleben, Vorblick aus der „Analogia Entis“-Schrift von 1932.

⁶³ Ebd., S. 11.

weist. Liebe ist das bei Przywara nicht nur das Gemeinsame, sondern das einende menschliche Sichbeziehen auf ein Anderes, das sich in der Erkenntnis öffnet und auf analoge Weise entzieht. In der menschlichen Wirklichkeit als einem historisch und so sozial verfassten Bezugsrahmen ermöglicht die Methode der Analogie die Erfahrung von Unverfügbarkeit und Begegnung mit einem einerseits radikal Transzendenten (der anderen Person), ermöglicht jedoch trotzdem den analogen Rekurs auf ein gemeinsames, zugrundeliegendes Telos im Sinne einer Wesensaussage. Was in den übrigen Disziplinen⁶⁴ von Philosophie mit dem Terminus Geheimnis benannt wurde, konkretisiert sich in der Anthropologie so im Begriff der Liebe, der ebenso offen als auch verhüllend das Geheimnis der menschlichen Wesensnatur aufzeigt. Anthropologie ist dabei die Disziplin, analoge Aussagen über den Menschen „im“ real-praktischen Vollzug [...] [und gleichzeitig] „über“ allem real-praktischen Vollzug“ des Menschseins⁶⁵ festzustellen. Und dies im anthropologischen „Eidos“ als „Telos“ dieses philosophischen Gegenstandes.

Anthropologie ist deshalb auch für Przywara eine der zentralsten philosophischen Disziplinen, wird hier doch die allgemeine Struktur von Erkennen am deutlichsten: Das Subjekt wird im Denken sich selbst zum Gegenstand, erfährt sich im Akt des Denkens durch seinen Erkenntnisgegenstand auf etwas bezogen findet, das den eigenen Standpunkt im Rhythmus der Analogie transzendiert. Die Transzendenzerfahrung im Bezug auf den Anderen im Liebesakt bedeutet, auf Metaphysik angewandt, nicht nur die Möglichkeit positiver, analoger Aussagen, sondern gleichzeitig eine signifikante Relativierung von Metaphysik als Methode. Die Rücksichtnahme auf die Struktur von Liebesbeziehung als den eigentlichen Kern auch der menschlichen Vernunftnatur unterstreicht nicht nur die fundamentale Bedeutung der mit der Liebe korrelierenden Form der Analogie als universaler Figur menschlichen Erkennens (ohne dass dabei eine Anthropomorphisierung reinen Denkens vorgenommen würde, bestehen ja nur Konvergenz-, nicht aber notwendige Abhängigkeitsverhältnisse), sondern Wissenschaft wird durch ein

⁶⁴ In der Ontologie und der Naturphilosophie die personale Relation, die zum wesentlichen Durchbruch in der Anthropologie kommt, bereits mitzudenken, ist nicht nur ein trinitätstheologisches Moment im Denken Przywaras. Es scheint mir vielmehr auf einem komplexen philosophischen Begriff von Wirklichkeit zu ruhen, der zwischen dem klassischen Gegenüber von *natura naturans* und *natura naturata* keine absolut fixierten Gegensätze sieht, sondern ein generelles und ursprüngliches Wechselverhältnis beider.

⁶⁵ Ebd., S. 3.

Anderes (ähnlich wie innerhalb der sozialen Interaktion in der Begegnung des Anderen durch Liebe), das nicht ganz Gegenstand werden kann, in ihren Aussagen nicht nur erst ermöglicht, sondern vor allem auch begrenzt. Die Folgerung lautet deshalb: Anthropologie bei Przywara behandelt einen Menschen, der sich selbst gegenüber in der analogen Spannung von Denken und Erleben als nicht univoker, sondern analoger Seinswerdung des Erkenntnisaktes zuerst Gegenstand, dann Methode, Ziel und Sinn wird. Dabei erhellt diese Spannung von Aussagbarkeit bei gleichzeitig immer größerer Nichtaussagbarkeit allgemeine Merkmale, die in ihrer Konsequenz durchaus als positive anthropologische Sätze zu verwenden sind. Eine hier zum Zug kommende anthropologische Struktur des Menschen korreliert so mit der Struktur der Analogia Entis selbst, einem „dynamische[n] „In-über“ zwischen „existentia“ und „essentia“ (Dasein und Sosein) [...] [und] die radikale „*analogia entis*“ [...] erscheint damit [konsequent] *als die letzte Sinnform einer Anthropologie überhaupt*“⁶⁶. Freilich impliziert dies eine geschichtsphilosophische Bürde von Anthropologie, die rein historisch Aktualisierungen, Variationen, Vertiefungen der immer selben wesenhaften Aussagen über seinen ebenso essentiell festgelegten wie offenen Gegenstand bedeuten. Folglich ist es nach Przywara auch ganz und gar:

unmöglich, daß eine Paläontologie des Menschen (als Forschung von einem „Ur-Menschen“ und als „Entwicklungs-Theorie“) einen Menschen konstruiert, wie er dem Menschenbild widerspricht, das eine anthropologische Medizin und Psychologie als Bild des heutigen Menschen zugrundelegen, – und ebenso umgekehrt.⁶⁷

Doch positive anthropologische einzelwissenschaftliche Aussagen sind, dies ist hier eine wichtige Folgerung, philosophisch durchaus zu rechtfertigen. Und dies vor dem Horizont einer in die Natur und Geschichte hingestellten Vernunftpraxis, die metaphysischem Allgemeinheitsanspruch zu genügen hat. Philosophisch sinnvolle Aussagen in den Einzelanthropologien, die den Kohärenzanspruch einer Anthropologie mit systemischem und holistischem Anspruch erfüllen, ohne indes das Einzelne systematisch zu vereinseitigen (gar philosophisch zu missverstehen), oder relativistisch den Anspruch auf Allgemeingültigkeit ganz zu verfehlen, sind so nicht nur möglich, sondern Philosophie und Sozialwissenschaften auch zur Aufgabe gestellt. Der Mensch selbst scheint schließlich durchdrungen von der Ana-

⁶⁶ Ebd., S. 4.

⁶⁷ Ebd., S. 103.

logie, die ihn als endliches, denkendes Sein charakterisiert und den Bezugsrahmen aller positiven Aussagen der Wissenschaft vom Menschen konstituiert. Und gleichzeitig befindet er sich doch innerhalb einer „Dialektik“ [die] an und für sich „kreatürlicher Realismus“ [im Sinne kreatürlicher Metaphysik ist, und sich bewegt zwischen] trotzigem Sich-abscheiden (in die eigene Nacht der Gegensätze) und leidenschaftliche[m] Verschmelzenwollen (als Sich-bemächtigen Wollen, nicht Sich-unterwerfen).⁶⁸ Poetischer und zugleich moraltheologisch wie soteriologisch deutlicher lassen sich die großen Konflikte zwischen Denken (als eben genuin menschlicher Natur eignender Praxis) und Sein⁶⁹, wie auch Sein und Werden⁷⁰ wohl kaum verbildlichen. Analogie versöhnt praktische und theoretische Philosophie, versöhnt die Gegensätze von Apriori und Geschichtlichkeit, gibt Antwort auf die Frage nach synthetischen Urteilen a priori, indem es die Philosophie zwingt das Menschsein radikal auf sich zu nehmen. Das Seiende in seinem Geheimnischarakter öffnet sich in der liebenden Bezugnahme auf es durch die Analogie und den Liebesakt des Erkennens. So erweist es Sein selbst als Liebe, die Antwort gibt. In der Anthropologie wird schließlich sogar die Brücke zwischen Erkennen und Liebe offenbar: Liebe ist im „Denken [...] als In-Sein des Logos „Logos im Vollzug“⁷¹. Dies ein Logos, der im Sein zum Vorschein kommt, und theoretisch in der Anschauung durch Wissenschaft seine Darstellung findet. Es nimmt kaum Wunder, dass „Analogie“ [...] [als der] innere Ausgleich dieser Verwirrtheit: des trotzigen Sich-abscheidens zum demütigen Sich-unterscheiden, und des leidenschaftlichen Verschmelzenwollen [...] zum liebenden Sich-übergeben [...] [firmiert und so] zur Aufhebung [insbesondere auch] des Gegensatzes von Logik und Dialektik [avanciert].“⁷² Dieses Festhalten an einem historisch und transzendental kritischen Begriff von Erkennen, der an der existentiellen Erfahrung der eigenen Grenzen und Erkenntnisrestriktionen durch die analogische Methode in ein umfassenderes Wirklichkeitsverständnis eintritt und so die einzelwissenschaftlichen Einsichten hineinnimmt in ein globales philosophisches Verständnis von

⁶⁸ Przywara 1996, S. 103.

⁶⁹ Dies das große Thema bei Kant und seiner Frage nach der Bedingung der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori.

⁷⁰ Auf die Neuzeit bezogen wurden diese drängenden Fragen der nachkantischen Philosophie am umfassendsten von Hegel diskutiert.

⁷¹ Ebd., S. 104.

⁷² Ebd., S. 103.

Realität (v. a. auch mit Blick auf das Erkenntnissubjekt und dessen menschlicher Natur in ihrer Prägung durch Vernunft- und Liebesvermögen), ist meines Erachtens die Leistung der philosophischen Anthropologie Przywaras.

Angesichts einer häufig anzutreffenden akademischen Praxis, angewandte Anthropologie unter einer implizit pragmatischen Methodik zu betreiben, die gerade die entscheidenden philosophischen Anfragen ausspart (und an denen sich jede echte Anthropologie erst eigentlich legitimieren würde), erweisen sich die anthropologischen Konsequenzen einer Lehre der *Analogia Entis* als echte Herausforderung. Dass diesem Modell einer transzendentalphilosophisch kritischen Metaphysik zudem ein nicht nur ontologischer, sondern metaphysischer Begriff vom Ganzen eignet, der sich als Begriff am Geheimnis des Lebens zu messen, zu bescheiden hat, und daraus erst seine eigentliche Stärke im Umgang mit Wirklichkeit bezieht, ist gewiss die unbequeme, unzeitgemäße und doch aktuelle Pointe dieses Analogiedenkens in seiner über alle praxeologischen Diskurse in den Sozialwissenschaften hinausreichenden und zugleich jene integrierenden Frage nach dem Menschen.

Literatur

- Denzinger, Heinrich (1991), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hrsg. von Peter Hünemann, Freiburg: Herder Verlag.
- Häberlin, Paul (1949), „Anthropologie und Ontologie“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 4.
- Kant, Immanuel (1968), *Logik. Physische Geographie. Pädagogik*, Berlin: de Gruyter.
- Przywara, Erich (1959), *Mensch. Typologische Anthropologie*, Nürnberg: Glock und Lutz.
- (1996), *Analogia Entis*, Einsiedeln und Freiburg: Johannes Verlag.
- Tugendhat, Ernst (2007), *Anthropologie statt Metaphysik*, München: Beck.
- Vries, Josef de (1980), *Grundbegriffe der Scholastik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Die (Un)Sichtbarkeit des Menschen. Zur Fraglichkeit einer positiven Anthropologie

Katrin Felgenhauer | Universität Hildesheim

Die folgende Überlegung hebt mit der These an, dass eine zeitgenössische Anthropologie, will sie kritisch und nicht etwa dogmatisch sein, sich (wieder auch) in metaphysischer Hinwendung mit der Erscheinung des Menschen in der Welt auseinandersetzen muss. Dabei ist eine kritische Anthropologie, die nicht dogmatisch verfährt, sich aber der ontologischen Frage nach dem der Erscheinung zugrundeliegenden enthält und insofern den Primat einer kantischen Erkenntnistheorie offenbart, als negative Anthropologie von einer positiven Anthropologie zu unterscheiden.¹ Eine positive Anthropologie soll hingegen für ein Programm kritischer Anthropologie leitend sein, das um das Ganze der in Frage stehenden Sache bemüht ist. Warum ein solcher Ansatz m. E. notwendig ist und wie ein erkenntniskritischer Zugang zu einer positiven Anthropologie denkbar wäre, wird im Folgenden Gegenstand der Auseinandersetzung sein.²

1 Leere Mitte des Menschen – das Problem einer negativen Anthropologie

Es kann als ein Grundproblem anthropologischer Forschung gelten: Je mehr Erkenntnisse über den Menschen gesammelt werden, umso mehr löst er sich vor unseren Augen auf. Er verschwindet schlechterdings in der kaum noch fassbaren Menge an Wissen und Theorien über ihn.

¹ „Denn negativ ist jene, weil es ihr nur um die Möglichkeit (das Was) zu thun ist, weil sie alles erkennt, wie es unabhängig von aller Existenz in reinen Gedanken ist. [...] Positiv dagegen ist diese; denn sie geht von der Existenz aus.“ Schelling 1995, S. 573.

² Es ist offenkundig, dass im Rahmen dieses Aufsatzes keine detaillierte Besprechung und Auseinandersetzung mit der vorgestellten Problematik und den hierfür herangezogenen Positionen erfolgen kann. Die Darstellung leidet insofern an einer gewissen Oberflächlichkeit und in der Folge hier und da vermutlich auch an der ein oder anderen Ungenauigkeit. Da der Anspruch an den Aufsatz aber primär jener ist, ein allgemeineres Problem zu umreißen, sich über dasselbe hierbei klarer zu werden sowie einen m. E. nach sinnvollen Ansatz zur Auseinandersetzung mit demselben skizzierend zu erproben, d. h. den Stand meiner Forschung abbildet, vertraue ich auf das Wohlwollen der Leser.

Das Verschwinden des Menschen in der Unergründlichkeit des Menschlichen erwächst dabei m. E. aus einer bestimmten philosophischen Haltung zur Anthropologie. Innerhalb von Ontologie und Erkenntnistheorie enthält man sich zumeist der Frage nach dem Menschen.

Er lässt sich nicht auf einen Nenner bringen, weder in einer Wesensbestimmung, noch in einer das Menschliche als solches ergreifenden Erkenntnis. Eine Lehre, die u. a. aus den Katastrophen des Humanismus gezogen wurde. Denn die Annahme der Humanitätskonzeption, dass alle Völker, Kulturen und Individuen bei aller Differenz eine natürliche Gemeinsamkeit teilen, „lässt sich in keinen absoluten Kriterien sichern, die nicht wieder mit der Vereinseitigung des Menschlichen und der Monopolisierung eines bestimmten historisch gewachsenen Menschentums verbunden wären“.³

Unter einzelwissenschaftlicher Fragestellung wird hingegen der in Frage stehende Gegenstand als seiend vorausgesetzt. Mit dem Forschungsgegenstand einer Erfahrungswissenschaft vom Menschen wird daher immer auch eine Anthropologie präsupponiert. Ein Gesichtspunkt der menschlichen Natur wird hypostasiert und zum Gegenstand der Forschung. So ist „der“ Mensch z. B. innerhalb der Soziologie das *animal social* und innerhalb der Medizin das organische Lebewesen. Im Rahmen einzelwissenschaftlicher Forschung setzt man sich aber immer nur mit einem bestimmten Gesichtspunkt des Menschen auseinander. Da sich weite Teile der Philosophie, also derjenigen Wissenschaft, die um das Universale bemüht ist, heute zumeist der Frage nach dem Menschen enthalten, gibt es mittlerweile diverse Anthropologien, die jede für sich unvermittelt nebeneinanderstehen: die Sozialanthropologie neben der medizinischen Anthropologie, neben der historischen Anthropologie, neben der pädagogischen Anthropologie, der Rechtsanthropologie, der psychologischen Anthropologie, der kybernetischen Anthropologie usw. Der Mensch löst sich also mehr und mehr im Angesicht der Pluralität „des“ Menschen auf – er verschwindet vor seinen Augen. Dennoch aber existiere ich.

Ich kann indes nicht leugnen, dass ich mich in irgendeinem Sinn als einen Menschen verstehe oder bspw. den Anderen als einen anderen Menschen – ihn als Mit-Menschen wahrnehme. D. h., dass ich ihn nicht nur wiedererkenne, sondern grundlegend als Mensch an-erkenne. Als etwas also, was jenseits der Mannigfaltigkeit kultur-historischer Erscheinungen „des“ Men-

³ Plessner 1931, S. 193.

schen Bestand hat. Doch unter dem Verdikt einer negativen Anthropologie, also einer Philosophie, die sich der Sache, um die es geht, enthält, können wir nur annehmen, die (einzelwissenschaftlichen) Erkenntnisse, die Situationswahrheiten oder diversen Erscheinungsweisen „des“ Menschen würden sich alle auf dieselbe Sache beziehen – d. i. dasselbe meinen, wenn sie Mensch sagen. In Wahrheit ist dort aber nichts, steht dort niemand. Nur eine leere Mitte versammelt um sich herum die Mannigfaltigkeit der Erscheinungsweisen von ihm – vom Menschen als animal social, als Lebewesen, als weiß, gelb, braun, als Christ oder Jude, als Höhlenbewohner oder Technokrat, als Frau, als Mann usw. Die skeptische Haltung der Philosophie gegenüber der Anthropologie führt in eine Entropologie, d. i. in eine stetig wachsende Relativität anthropologischer Wahrheiten, in der der Mensch zu verschwinden droht. In seiner Enthaltbarkeit, in der sich der Philosoph angesichts der Katastrophen des Humanismus übt, beschwört er so neue Katastrophen herauf, wie beispielsweise die eines Kulturrelativismus.

Die vorgestellte negative Anthropologie lässt also eine Leerstelle zurück. Diese Negativität, die die Mitte des Menschen bestimmt, kann m. E. auch als Sinnlosigkeit bezeichnet, respektive als dieselbe spürbar werden. Wenn wir nun im Folgenden darum bemüht sind, zu zeigen, dass diese Mitte gar nicht leer ist, so will verstanden sein, dass der Weg hierfür nicht in dogmatischer, sondern in immanent kritischer Absicht einzuschlagen ist. Insofern kann das Sein der Sache nicht einfach vorausgesetzt werden. Vielmehr bedarf es einer Auseinandersetzung mit der Methode des thematisch Machens dieses speziellen Gegenstandes. Hier beginnt die eigentliche Aufgabe einer Philosophie, der es um das der Erscheinung Zugrundeliegende geht.

2 Kampf um den Sinn des Menschen – das Problem des voraussetzungslosen Blicks Edmund Husserls

Edmund Husserl schreibt in seinem letzten, unvollendeten Werk „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“: „Wir Menschen der Gegenwart, in dieser Entwicklung geworden, finden uns in der größten Gefahr, in der skeptischen Sintflut zu versinken und damit unsere eigene Wahrheit fahren zu lassen.“⁴ Die Skepsis gegenüber der Metaphysik, so Husserl, lässt den Glauben an die Vernunft zusammenbre-

⁴ Husserl 1954, S. 12.

chen. Vernunft versteht er dabei als das Vermögen, den Dingen Sinn qua ihrer Bezogenheit auf ein wahres Sein geben zu können. Mit dem Verlust dieses Glaubens geht für Husserl auch der Glaube an die Möglichkeit „des Menschen [verloren.] seinem individuellen und allgemeinen menschlichen Dasein vernünftigen Sinn zu verschaffen“.⁵ Und wenn der Menschen diesen Glauben verliert, „so heißt das nichts anderes als: er verliert den Glauben ‚an sich selbst‘“.⁶

Husserl will auf dem Boden einer transzendentalen Phänomenologie um den Sinn des Menschen kämpfen. In einem Vortrag, den er im Juni 1931 in Berlin mit dem Titel „Phänomenologie und Anthropologie“ hält, bezieht er Stellung zu einer, wie er schreibt, „schnell anwachsenden Hinneigung [der jüngeren philosophischen Generation Deutschlands] zu einer philosophischen Anthropologie.“⁷ Deren Anhänger vermeinen, dass das Fundament der Philosophie allein im Menschen, „und zwar in einer Wesenslehre seines konkret-weltlichen Daseins“ liege.⁸ Für Husserl ist dies eine „völlige Umkehrung der prinzipiellen Stellungnahme“, denn für ihn kann es nur eine und endgültige Wissenschaft geben, d. i. die Wissenschaft in der Ursprungsmethode der transzendentalen Phänomenologie und diese verbiete gerade jedwede Beteiligung anthropologischer Wissenschaft an der Grundlegung der Philosophie.⁹

Diese Ursprungsmethode der transzendentalen Phänomenologie ist die Epoché, mittels derer Husserl zu dem für seine Philosophie zentralen Begriff der Intentionalität gelangt. Epoché zu vollziehen, heißt, sich aller theoretisierender Vorannahmen zu enthalten, um dann von einem nicht weiter hinterfragbaren Punkt aus, diese in Frage zu stellen oder ganz neue Fragen zu entwickeln. Entsprechend geht Husserl also ganz ähnlich wie René Descartes vom zweifelnden Ich aus.¹⁰ Doch Husserl will selbst noch die

⁵ Ebd., S. 11.

⁶ Ebd.

⁷ Husserl 1989, S. 164.

⁸ Ebd. Husserl nennt explizit nur Wilhelm Dilthey als einen solchen Vertreter. Er richtet sich aber auch an die Schüler seiner phänomenologischen Lehre, die, wie er meint, gleichsam von dieser „neuen [anthropologischen] Tendenz ergriffen worden“ sind. Es kann vermutet werden, dass Husserl hier v. a. auf seinen Schüler Martin Heidegger (*Sein und Zeit*: 1927), möglicherweise aber auch auf Max Scheler (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*: 1928) und Helmuth Plessner (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*: 1928) anspielt.

⁹ Ebd., S. 164 u. 179.

¹⁰ Vgl. Husserl 1950a.

Voraussetzung eines Ichs in der Welt in Zweifel ziehen. Kein Vorurteil, erscheint es auch als das Allerselbstverständlichste, darf unbefragt oder unbegründet passieren und Cartesius' Trennung in *res cogitans* und *res extensa* ist noch nicht der Boden aller Enthaltung theoretisierender Vorannahmen. Die Unterscheidung von Innen und Außen, *res cogitans* und *res extensa* ist schon Folge einer theoriegeschwängerten Reflexion, der sich Husserl enthalten will. So „ist auch mein Sein als Mensch-unter-Menschen und sonstige Realitäten der Welt mit in Frage, mit der Epoché verfallen“.¹¹ Hier zeigt sich, warum Husserl der Meinung ist, die Phänomenologie gehe einer philosophischen Anthropologie genauso voraus, wie sie aller Philosophie vorausgehen muss. Seine Epoché geht noch viel weiter als Descartes' Zweifel: „Die Epoché ist keine mundane Inhibierung des ontischen, innerweltlichen Glaubens an das Sein der Welt, sondern ist als die konsequente und radikale Außer-vollzugsetzung der Weltgläubigkeit die Ausschaltung des Glaubens an den menschlichen Glaubensvollzieher [...]“.¹² Insofern ist „[a]us der menschlichen Einsamkeit [...] vermöge dieser Epoché eine radikal andere, die transzendente Einsamkeit geworden, nämlich die Einsamkeit des Ego.“¹³ Und „als Ego bin ich für mich nicht der Mensch in der seienden Welt“ (weil dies eben die Voraussetzungen von Mensch und Welt bedeuten würde), „sondern das die Welt hinsichtlich all ihres Seins und somit auch ihres Soseins in Frage stellende Ich, oder das die universale Erfahrung zwar durchlebende, aber ihre Seinsgeltung einklammernde [Ich]“.¹⁴ Aus diesen „einsamen Selbstbeseinnungen“¹⁵ entspringt für Husserl jeder echte erste Anfang der Philosophie. Zusammengefasst bedeutet jene Einsamkeit des Ego also nicht, von einem solipsistischen, weltlosen Subjekt auszugehen, für das Erfahrungen Inhalte und Produkte seiner Innerlichkeit sind. Das Bewusstsein, von welchem Husserl ausgeht, ist nicht das cartesianische Bewusstsein, das wie ein Kasten gedacht werden kann, in dem Vorstellungen enthalten sind, sondern Bewusstsein in Korrelation mit Welt. Oder anders gesagt: Bewusstsein ist immer Bewusstsein von Etwas, hat die Struktur der Intentionalität, d. h. ist gerichtet auf eine Welt, deren theoretische und praktische Geltung metho-

¹¹ Es wurde sich bei diesem Zitat auf die Version des Aufsatzes „Phänomenologie und Anthropologie“, Husserl 1941, S. 7 bezogen. Leicht verändert in Hua XXVII, S. 171.

¹² Fink 1933, S. 351.

¹³ Hua XXVII, S. 171. Hervorhebung ursprünglich gesperrt gedruckt.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

disch durch Husserl allerdings eingeklammert ist. Intentionalität setzt also nicht die Existenz zweier verschiedener Dinge voraus: Bewusstsein und Welt. Das einzige was wirklich existieren muss, ist das intentionale Erlebnis, dessen eigene Struktur die Gerichtetheit auf Welt einschließt.

Nur das originäre, das unmittelbare Erlebnis kommt als „Rechtsquelle der Erkenntnis“¹⁶ für Husserl in Frage: „Alle Erkenntnistheorie muss mit dem Gegebenen anheben und das sind ausschließlich die unmittelbaren Erlebnisse.“¹⁷ Im unmittelbaren Erlebnis wird das, worauf das Bewusstsein gerichtet ist, von sich selbst her erfahren, d. h. die Intention ist kein leerer Richtungszug, sondern ist auf einen originären Gegenstand hin gerichtet, in dem sie sich erfüllt.¹⁸ Das unmittelbare intentionale Erlebnis evoziert also ein Gegenstandsbewusstsein, in welchem das Bewusstsein zugleich über sich hinaus (über den Akt des Erlebens hinaus) auf ein Sein gerichtet ist, in dem es sich erfüllt, wenngleich dieses nie an-sich, sondern in seinem Sinn und Dasein als abhängig von einem und für ein Bewusstsein erscheint. Dennoch, weil der Gegenstand nicht „als das in subjekt-relativer situativer Jeweiligkeit Gegebene“ aufgeht, sondern mir immer als etwas begegnet, „was jenseits der Mannigfaltigkeit der jeweiligen Gegebenheitsweisen Bestand hat und sie in diesem Sinne transzendiert“, gelten mir die Welt und ihre Gegenstände als etwas, was auch ohne Gegenstehen und unabhängig vom Bewusstsein an-sich Seiendes ist.¹⁹ Der Grund dieser Auffassung „wurzelt“ dabei für Husserl nicht, wie etwa für seinen Zeitgenossen Nicolai Hartmann, „im Wesen der Seienden Sache“, womit für diesen „[d]ie metaphysische Kernfrage der Erkenntnis eine ontologische [ist]“²⁰, sondern ist „durch das subjektiv-situative Erscheinen motiviert“.²¹ Folglich lautet für Husserl die Frage, wie es das Bewusstsein bewerkstelligt, dass ihm Gegenstände als an-sich Seiende, d. i. objektiv erscheinen. Dieser Frage nachzugehen, bedeutet für Husserl eben mit der originären Gegebenheitsweise des unmittelbaren Erlebnisses anzufangen und sich so aller Setzungen durch ein Bewusstsein zu enthalten, um von Grund auf zu fragen, wie sich im Bewusstsein Welt als an-sich Seiende konstituiert. Insofern wird deutlich, dass sich das intentionale Be-

¹⁶ Husserl 1950, S. 52.

¹⁷ Husserl 1956, S. 352. Hervorhebung ursprünglich gesperrt gedruckt.

¹⁸ Vgl. Held 1986, S. 10.

¹⁹ Ebd., S. 8 ff.

²⁰ Hartmann 1965, S. 76.

²¹ Held 1986, S. 9.

wusstsein Husserls und dessen Transzendentalität grundlegend von derjenigen transzendentalen Subjektivität Immanuel Kants unterscheidet. Diese zeichnet sich durch eine allgemeine Anschauungsform aus, wodurch Erfahrung unabhängig von der subjektiv-situativ jeweiligen Existenz konstituiert ist, jene hebt mit dem individuell existierenden Erlebnis an. Es verwundert daher vielleicht auch nicht, dass für Husserl Kants transzendente Subjektivität „mythisch“ bleiben muss, da „deren Wortsinn zwar auf Subjektives verweist, aber eine Weise des Subjektiven, die wir uns prinzipiell nicht anschaulich machen können“.²²

Die Frage lautet nun: Kann die skizzierte Intentionalitätsanalyse Husserls dem Phänomenen des Menschen gerecht werden? Zunächst: Der voraussetzungslose Blick des originären Erlebnisses hat eigentlich ein überaus voraussetzungsvolles Subjekt zur Voraussetzung, nämlich einen Menschen mit Haut und Haar, Geschichte und Sprache. Damit der Philosoph aber „zu einem klaren Verständnis seiner selbst als der urquellend fungierenden Subjektivität sich durch[ringen kann]“²³, muss er den Glauben an den menschlichen Glaubensvollzieher auszuschalten. Jedoch wird damit fraglich, wie ein so voraussetzungsvoller Gegenstand wie der Mensch, der nicht nur von sich aus irgendwie erlebbar wird (wie bspw. das saftige Grün eines Apfels), sondern der sich auch von sich aus ausspricht und verstanden werden will, in einer voraussetzungslosen Erfahrung angetroffen werden soll. Es kann zumindest angenommen werden, dass dieser, wenn er einem voraussetzungslosen Blick gegenübertritt, eben gerade nicht erscheint. Hiermit ist eine grundsätzliche Kritik an der Annahme der vortheoretischen Blickstellung verbunden, die rein als phänomenologische Methode weniger problematisch ist. Doch insofern sie als Grundlage einer Theorie fungiert, die Fundamentalphilosophie sein will, kann die Annahme einer philosophisch neutralen Zone mit Helmuth Plessner zu Recht als ein Ismus bezeichnet werden, für den es noch keinen Namen gibt.²⁴ In der anschließenden Darstellung seiner Position wird auf diesen Punkt zurückzukommen sein. An dieser Stelle kann zunächst nur postuliert werden, dass der voraussetzungslose Blick Husserls weit davon entfernt ist, theoriefrei zu sein. Vielmehr steckt gerade in dem methodologischen Vorentscheid der Enthaltung eine Entscheidung über die Sache selbst, wodurch uneingestanden eine Reduktion an der Reichhaltig-

²² Hua VI, S. 123.

²³ Ebd., S. 102. Hervorhebung ursprünglich gesperrt gedruckt.

²⁴ Vgl. Plessner 1933, S. 422.

keit des zur Anschauung kommenden Seins vorgenommen wird. Hiermit lässt sich ein weiterer Kritikpunkt verbinden, der v. a. auch aus den Reihen der eigenen Schülerschaft Husserls in dessen späteren Jahren und bis heute häufiger formuliert worden ist: der erkenntnistheoretische Primat der ersten Personenperspektive.²⁵ Es drängt sich insofern die Frage auf, ob ein mir begegnender Anderer wirklich als ein Anderer und nicht bloß als eine Ableitung des Eigenen aufzufassen ist. Bekanntlich ist es vor allem Dan Zahavi, der sich für eine intersubjektive Lesart Husserls stark macht.²⁶ Allerdings hebt er dabei auch klar hervor, dass die Behandlung des Phänomens der Fremderfahrung für Husserl in erster Linie ein transzendentalphilosophisches Problem ist, das als notwendige Voraussetzung verstanden werden muss, damit mir eine Welt objektiv gegeben ist.²⁷ Entsprechend ist Husserls Theorie, so Zahavi, „nicht eine detaillierte Untersuchung der Sozialität oder der Ich-Du-Beziehung“.²⁸ Gleichwohl wirkt sich die theoretische Konzeption in nicht unbedeutender Weise auf eine sozialphilosophische oder sozialphänomenologische Überlegung zur Fremderfahrung aus. Das Problem ist hierbei, dass der Andere für Husserl nur ein Ich ist, wo ich nicht stehe: Die gesamte Natur des Anderen „ist dieselbe [wie meine] nur in der Erscheinungsweise, wie wenn ich dort anstelle des fremden Leibkörpers stünde.“²⁹ Eine originär präsente Erfahrung kann ich von dem Anderen daher nicht haben, denn so wie ich „leiblich hier, Zentrum einer um mich orientierten primordialen Welt [bin]“³⁰, so ist er gleichsam absolutes Hier – nur eben dort. Was ist mir dann aber in der originären Anschauung gegeben, was sich über die Mannigfaltigkeit von Erscheinungsweisen hinaus als Seiendes bewähren kann? Husserl gibt hierauf die Antwort, dass der „erste bestimmte Gehalt“ des Ichs (des Anderen) zunächst als „spezifisch leibliches Gehaben“ sich bewährt, „sofern die ganze Stilform der für mich primordial sichtlichen

²⁵ Zu nennen sind hier mit direkten Bezug auf Husserl z. B. Emanuel Levinas, der sich gegen den Subjektzentrismus der abendländischen Philosophie und für eine Ethik des Anderen als erste Philosophie ausspricht. Vgl. u. a. Levinas 1998 sowie Bernhard Waldenfels, der in seiner Kritik an der ersten Personenperspektive Husserls, anders als Levinas, das Subjekt nicht aus seiner philosophischen Konzeption gänzlich streicht, allerdings dem Ich im Nominativ ein Ich im Dativ oder Akkusativ vorausgehen lässt. Vgl. u. a. Waldenfels 2015.

²⁶ Vgl. Zahavi 1996.

²⁷ Vgl. Zahavi 2009, S. 116.

²⁸ Ebd.

²⁹ Hua I, S. 152.

³⁰ Ebd., S. 148.

sinnlichen Verläufe der vom eigenen leiblichen Walten her typisch bekannten beständig entsprechen muss“.³¹ Von hier aus ist es nur ein kurzer Schritt zu einem formal anthropologischen Apriori, d. i. die Setzung des Wesens des Menschen in ein Wie, in seiner Art zu sein.³² Sichtbar ist insofern nur der, dessen Gebaren dem allgemeinsten Stil menschlichen Welt- und Selbstverhaltens entspricht. Ein solcher Ansatz kann evidenterweise nicht kritisch, sondern muss dogmatisch genannt werden. Zusammengefasst ist also die obige Frage danach, ob Husserls Intentionalitätsanalyse dem Phänomen des Menschen gerecht werden kann, zu verneinen. Dennoch ist sein Ansatz, der das Bewusstsein als ein lebendiges in der Welt zu verstehen gibt, für die Frage nach dem Menschen nicht unerheblich. Doch bleibt zu untersuchen, ob Intentionalität nicht doch, wider Husserls Einwand, einer philosophischen Anthropologie als ihr Fundament bedarf.

3 Die Sichtbarkeit des Menschen und die Notwendigkeit der Fundierung von Intentionalität durch eine philosophische Anthropologie

Helmuth Plessner setzt nicht innerhalb der Sphäre des Bewusstseins an und fragt, „wie das Bewusstsein beschaffen sein muss, damit ihm eine Welt erscheint“.³³ Vielmehr fragt er im Rahmen seiner naturphilosophischen Untersuchung danach, welche Beschaffenheit der Gegenstand haben muss, so dass er „als mit Bewusstsein begabt erscheint“.³⁴

Hierzu unterscheidet er jedoch nicht zwischen einem Subjekt (mit Bewusstsein begabt) und einem Ding (kein Bewusstsein), sondern setzt am Phänomen des Lebens an und hinterfragt so die Möglichkeit überhaupt von einem Erleben sprechen zu können. Insofern ist sein naturphilosophischer Ansatz keine Naturphilosophie des Menschen oder des (menschlichen) Be-

³¹ Ebd.

³² Heideggers Begriff des Daseins kann m. E. in diesem Sinne als ein formal anthropologisches Apriori verstanden werden. Vgl. Plessner 1931, S. 155.

³³ Lindemann 2006, S. 48. Gesa Lindemann schließt aus diesem methodischen Ansatz, dass Plessner hiermit einen Primat des Objektes formuliert (Vgl. ebd., S. 47). Sie unterschlägt m. E. insofern allerdings das rekursive Einholen dieses Anfangens beim Gegenüber auf der Ebene der exzentrischen Positionalität. Diese ist durch einen radikalen Doppelaspekt charakterisiert, der eine Primatsetzung verunmöglicht.

³⁴ Ebd., S. 48.

wusstseins, sondern eine Naturphilosophie des Lebens. „Ohne Philosophie der Natur“, so Plessner, „keine Philosophie des Menschen“.³⁵

Plessner entwirft eine Naturphilosophie als Phänomenologie des Lebens. In ihrem Horizont fragt er danach, was unterscheidet in der Anschauung Lebendiges gegenüber Unbelebtem. Das Phänomen des Lebens wird so zum Gegenstand einer kritischen Erkenntnistheorie. Kritisch ist diese insofern, als Plessner mit der Unterscheidung in „belebt“ und „unbelebt“ aufzeigt, dass belebte Dinge einen anderen erkenntnistheoretischen Zugang verlangen, als unbelebte.

Unbelebte Dinge erscheinen nur als einen Raum füllend, nur als Kontur, nur gestalthaft. Die Grenze, als der Ort, wo ein Körper aufhört und das an ihn angrenzende Medium anfängt, begreift Plessner als nicht mehr als einen einfachen Übergang, welcher entweder keinem von beiden oder beiden gemeinsam angehört.³⁶ Hingegen erscheinen lebendige Dinge als sich selbstständig gegenüber ihrer Umwelt zu begrenzen, d. h. ab- und aufschließen, wie sich dies zum Beispiel am Stoffwechselfvorgang der Atmung veranschaulichen lässt. In dieser Hinsicht ist also das Phänomen eines lebendigen Dinges durch eine divergente Außen-Innenbeziehung charakterisiert. Nach Plessner ist die Grenze, in welcher die beiden Richtungen, nach innen und nach außen, jeweils in ihr Gegenteil umschlagen Eigenschaft des lebendigen Dinges. Da die Grenze nicht nur einfacher Übergang ist, sondern dem lebendigen Ding selbst angehört, ist für sein Erscheinen wesentlich, dass es in der Anschauung von sich selbst aus einen Raum behauptet. Das in dieser Weise raumeinnehmende In-der-Welt-sein lebendiger Dinge nennt Plessner „Positionalität“. Lebendige Dinge unterscheiden sich aber nicht grundsätzlich von Dingen überhaupt. „Frosch und Palme“, so Plessner, „unterliegen denselben Erscheinungsgesetzlichkeiten der Dinglichkeit, wie ein Stein“.³⁷ D. h. genau wie dieser erscheinen sie in Raum und Zeit. Aber ihr Plus der Lebendigkeit bedeutet, dass trotz dessen, dass Lebendigkeit für Plessner eine Eigenschaft ist (und nicht etwa ein eigenes Sein ausmacht), sie „nicht nur material die Erscheinung des betreffenden Dings, sondern darüber hinaus auch formal seine Erscheinungsweise verändert“.³⁸ Es erscheint „als Einheit von Außen

³⁵ Plessner 1928, S. 26.

³⁶ Zu Plessners Begriff der Grenze siehe ebd., S. 99f.

³⁷ Ebd., S. 89.

³⁸ Ebd.

und Innen“³⁹, d. h. als übergestalthaftes Ganzes, welches nicht nur in Raum und Zeit erscheint, sondern darüber hinaus die Raum-Zeitstelle, an der es erscheint, selbst einnimmt.

Nachfolgend unterscheidet Plessner drei Stufen erscheinender Lebendigkeit, respektive drei Stufen von Positionalität: offen, zentrisch und exzentrisch. Die Stufen der positionalen Organisationsweisen sind durch verschiedenen komplexe Umweltbeziehungen charakterisiert. Dass die „exzentrische Positionalität“ dabei nicht linear aus den beiden vorhergehenden Stufen entwickelt ist, daran erinnert u. a. auch der Titel von Plessners Hauptwerk „Die Stufen des Organischen und der Mensch“. ⁴⁰ Denn mit dem Begriff der „exzentrischen Positionalität“ wird auf einen Bruch im selbstvollzogenen Umweltbezug des lebendigen Dings hingewiesen. ⁴¹ Dieses erlebt nicht einfach und geht in seinem Erleben auf, sondern erlebt sein Erleben. Es ist Subjekt seiner Erlebnisse im Hier und Jetzt und ist zugleich auch Objekt seiner Erlebnisse in Gegenstellung zu sich. Vor dem Hintergrund der phänomenalen Gegebenheit meint „exzentrische Positionalität“ entsprechend also, von sich aus eine Raum-Zeitstelle zu behaupten und zugleich außerhalb dieser zu sein. Das „ex“ ist folglich nicht (nur) als Präfix zu lesen: Der Begriff umfasst die Zentrität sowie die Exzentrität der Position. Plessner gibt damit den (alleinigen) seins- und erkenntnismäßigen Vorrang des Subjektes auf, und begründet eine aller anderen Erfahrung vorgeordnete, methodisch unhintergehbare Weise der Erfahrung: Als Subjekt meiner Erlebnisse erlebe ich unmittelbar und zugleich als Objekt meiner Erlebnisse erlebe ich mittelbar, dass ich erlebe, oder eben mein Erleben. Beide Positionen scheinen für das intentionale Erlebnis konstitutiv, denn auf der Grenze zwischen Innen und Außen situiert Plessner das menschliche Bewusstsein. Dieses ist (nach dem

³⁹ Ebd., S. 104.

⁴⁰ Plessner vertritt insofern keinen Biologismus. Zwar gibt die zentralistische Organisationsform des Tieres die Basis für die Exzentrität ab, weil mit der Exzentrität keine neue Organisationsform ermöglicht wird. Dennoch hat aber das, was der Mensch mit dem Tier gemeinsam hat – nämlich seine Physis, nach Plessner nur empirischen Wert. Wer die „Stufen“ evolutionstheoretisch (miss)interpretiert übersieht gerade den Witz, der in Plessners Werk steckt, dass nämlich der Mensch als Wesen zweier Welten – der sogenannten natürlichen und der geistigen – nirgends zu Hause ist: „Seine Existenz ist wahrhaft auf Nichts gestellt.“ Ebd., S. 293.

⁴¹ M. E. vollkommen zu Recht wird die „exzentrische Positionalität“ daher von Joachim Fischer als „Grundkategorie der philosophischen Anthropologie“ Plessners begriffen. Fischer 2000, S. 265–288.

Grenzesetz der reinen Richtungsdivergenz) indifferent gegenüber beiden Richtungen und dies heißt in methodologischer Hinsicht, dass das Bewusstsein indifferent ist gegenüber dem ästhetisch-bildhaften Moment des unmittelbaren sinnlichen Erlebnisses und dem normativ-begrifflichen Moment des (irgendetwas daran) Verstehens: Anschaulichkeit und Verständlichkeit sind zugleich untrennbar gegeben. D. h. in ein und derselben Bewegung fasst kraft der Vermittlung das Wissen unmittelbar etwas Mittelbares: Die Realität in der Erscheinung.⁴² Kraft dieser Doppelaspektivität des Erlebens, so Plessner, erscheinen uns Dinge nicht nur bildhaft, sondern als Objekte, d. h. als Einheiten eines gestalthaften Außen und eines sinnhaften Innen. Mit dem Doppelaspekt ist dabei aber nicht notwendigerweise der Primat der Erkenntnistheorie angezeigt, denn: „In Selbststellung wie in Gegenstandsstellung, als durchzumachende wie als beobachtbare Wirklichkeit erscheine ich mir, indem ich selbst die Wirklichkeit bin.“⁴³ Erkenntnistheorie und Ontologie gehen hier Hand in Hand, insofern die lebendige Wirklichkeit des Ich-bin als positiver Grund der Erscheinung begriffen werden muss. Es können allerdings Dinge unterschieden werden, bei denen der Erkenntnistheorie der Primat zukommen darf, insofern der positive Grund der Erscheinung nicht in der Erscheinung selbst liegt, sondern durch ein erkennendes Bewusstsein in die Dinge „gelegt“ wird. Dies sind Dinge, die nach Plessner kraft des Doppelaspektes als leblose erscheinen. Hiervon zu unterscheiden sind solche Dinge, die zugleich im Doppelaspekt und d. h. als lebendige erscheinen und an denen sich unser Erkennen immer wieder kritisch am Gegenstand zu prüfen hat.

In der Wahrnehmung eines Dinges, welches kraft des Doppelaspekts erscheint, hat das Ding also keinen Sinn an-sich. Bildlichkeit und Verständlichkeit werden kraft der Doppelaspektivität unseres Bewusstseins vermittelt. Hier kommt dem Bewusstsein die objektivierende Leistung allein zu. Anders verhält es sich, ist die Grenze Eigenschaft des Objekts. Schließt es sich selbstständig gegenüber seiner Umwelt ab und auf, so erscheint uns dieses nicht nur kraft des Doppelaspekts, sondern auch und zugleich im Doppelaspekt. Der Mensch erscheint dabei als Lebewesen im Doppelaspekt von sich selbst her als „Einheit des expressiven Ganzen“⁴⁴ – er weiß um sich und drückt sich gegenüber seiner Umwelt aus, anders als das Tier, das sich zu seiner Um-

⁴² Vgl. Plessner 1928, S. 327.

⁴³ Ebd., S. 298. Hervorhebung im Original gesperrt gedruckt.

⁴⁴ Plessner 1941, S. 260. Hervorhebung ursprünglich nicht im Original.

welt lediglich verhält. Und als diese ausdrückliche und sich ausdrückende Einheit erscheint der Mensch bei Plessner zugleich kraft des Doppelaspektes, d. h. gegenüber einem überaus voraussetzungsvollen Blick. In ihm sind Sinnlichkeit und Verständlichkeit zugleich untrennbar gegeben und das bedeutet: Kein Ausdrucks-Verhalten kann wahrgenommen werden, ohne dass dieses im Ansatz wenigstens (ev. falsch) gedeutet [wird].⁴⁵ Der Mensch erscheint also an sich selbst und für ein erkennendes Bewusstsein als Ganzes, als sinnhafte Einheit. Hier findet sich m. E. die positive Anthropologie Plessners, die er aus seinem naturphilosophischen Ansatz des Lebens entwickelt. Als expressive Wirklichkeit erscheint der Mensch in der Welt und tritt in den voraussetzungsvollen Blick eines erkennenden Subjekts, für welches das Apriori seiner Erkenntnis von ihm nur eine regulative, keine konstitutive Bedeutung besitzt, insofern der Gegenstand gegenüber der Erkenntnis von ihm zugleich autonom ist, d. h. sein Erscheinen selbst gestalten kann. Folglich ist Plessners positive Anthropologie nicht dogmatisch, sondern genuin kritisch, denn die apriorischen Bedingungen der Wahrnehmung sind hier stets zu hinterfragen:

Im Verstehen muss ich mich selbst zum Einsatz bringen, soll der Gegenstand, um den es geht, zum Reden gebracht werden. Je größer der Einsatz, d. h. je reicher und tiefer die persönliche Resonanzfähigkeit ist, je stärker sie ins Gewicht fällt, um so schwerer, um so gewichtiger wird der Gegenstand. Verstehen ist nicht das sich Identifizieren mit dem Anderen, wobei die Distanz zu ihm verschwindet, sondern das Vertrautwerden in der Distanz, die das Andere als das Andere [sprich: kraft des Doppelaspektes] und Fremde [sprich: im Doppelaspekt] zugleich sehen lässt. Die Anschauung menschlich-geistigen Lebens bleibt an das Verstehen gebunden, sie verliert sich im selben Maße, als das Verständnis uns vertraut wird. Nichts ist hier für immer getan.⁴⁶

Das Wissenschaftsideal einer Wissenschaft vom Menschen und der menschlichen Welt muss daher mit Plessner lauten, dass ihre Objekte als prinzipiell unergründbar in Frage gestellt sind. Statt „auf die Regel der eindeutigen Festlegung der Sache“, zielt sie damit „in die Sache selbst“.⁴⁷ Der tran-

⁴⁵ Plessner 1982b. Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs. In: Ders., Ausdruck und menschliche Natur, Gesammelte Schriften VII. Frankfurt: Suhrkamp, S. 84. Hiermit wird zudem sehr deutlich, dass Plessner keinen Naturalismus vertritt, denn wo die Grenze zwischen dem Belebten und dem Unbelebten verläuft, steht für den Menschen nicht von Natur aus fest: „Erst der Ernüchterungsprozess durch die Verstandeskultur bringt den Menschen zum Bewusstsein toter Dinge.“ Plessner 1975, S. 301.

⁴⁶ Plessner 1982a, S. 102.

⁴⁷ Plessner 1981, S. 181.

szendentalen Frage nach der Möglichkeit oder dem Ursprung des Menschen muss sich die Anthropologin also enthalten. Hiermit ist aber keine negative Anthropologie proklamiert, sondern nur gesagt, dass

die Entscheidung über das Wesen des Menschen nicht ohne seine konkrete Mitwirkung, also in keiner neutralen Definition einer neutralen Struktur gesucht werden kann, sondern nur in seiner Geschichte als eine ständig neu erwirkte Entscheidung.⁴⁸

In dieser ist der Mensch mit Plessner aber auch sichtbar und insofern die für eine Gegenwart zu erringende Entscheidung auf eine schon getroffene freigegeben.⁴⁹ Ein Wagnis bleibt sie dennoch immer wieder aufs Neue. Plessners philosophischer oder positiver Anthropologie kommt (nur) die Rolle zu, den außer Sicht geratenen Menschen wieder ins Sichtfeld zu rücken. Erste Philosophie ist sie damit nicht. Vielmehr tritt sie, ob ihrer genuin kritischen Implikation, immer in dreifacher Verbundenheit mit der Einzelwissenschaft, der Philosophie und der geschichtlichen Situation des Menschen auf.⁵⁰

⁴⁸ Ebd., S. 187. Hervorhebung ursprünglich nicht im Original.

⁴⁹ Vgl. Ebd.

⁵⁰ Plessner 1937, S. 36.

Literatur

- Fink, Eugen (1933), „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, in: *Kant-Studien* 38, S. 321–383.
- Fischer, Joachim (2000), „Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 48“, in: Kap. Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie, S. 265–288.
- Hartmann, Nicolai (1965), *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin: de Gruyter.
- Husserl, Edmund (1941), „Phänomenologie und Anthropologie“, in: *Philosophy and Phenomenological Research. A Quarterly Journal*, Vol. II Nr. 1, Malden: Wiley Perieriodicals.
- (1950a), „Cartesianische Meditationen“, in: *Husserliana Bd. I*, hrsg. von Stephan Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers.
 - (1950b), „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III“, in: *Husserliana Bd. III*, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, Kap. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.
 - (1954), „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie“, in: *Husserliana Bd. VI*, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers.
 - (1956), „Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte“, in: *Husserliana Bd. VII*, hrsg. von Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers.
 - (1989), „Phänomenologie und Anthropologie“, in: *Husserliana Band XXVII Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, Dordrecht, Boston und London: Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, Emmanuel (1998), *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg: Alber.
- Lindemann, Gesa (2006), „Soziologie – Anthropologie und die Analyse gesellschaftlicher Grenzregimes“, in: *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, hrsg. von Gesa Lindemann und Hans-Peter Krüger, Berlin: Akademie, S. 42–62.
- Plessner, Helmuth (1933), „Geistiges Sein. Über ein Buch Nicolai Hartmanns“, in: *Kant-Studien* 38 (1-2), S. 406–423.
- (1975), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische*, Berlin: de Gruyter.

-
- (1981), „Macht und menschliche Natur“, in: *Gesammelte Schriften Bd. V*, hrsg. von Helmuth Plessner, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1982a), „Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie“, in: *Gesammelte Schriften Bd. VIII*, hrsg. von Helmuth Plessner, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1982b), „Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs“, in: *Gesammelte Schriften VII*, hrsg. von Helmuth Plessner, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1982c), „Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens“, in: *Gesammelte Schriften Bd. VII*, hrsg. von Helmuth Plessner, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1982d), „Mit anderen Augen“, in: *Gesammelte Schriften Bd. VIII*, hrsg. von Helmuth Plessner, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Josef (1995), „Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der rein rationalen Philosophie“, in: *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden. Bd. 5*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2015), *Modi sozialer Erfahrung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Zahavi, Dan (1996), *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- (2009), *Husserls Phänomenologie*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Anthropologie und Angst. Ein Versuch mit Hinblick auf Schellings Naturphilosophie.

Maximilian Hauer | Universität Leipzig

1

Die Wittenberger Tagung im Oktober 2016, anlässlich derer dieser Aufsatz entstand, trug das Motto „Wer hat Angst vor Anthropologie?“. Ich möchte eingangs ein wenig bei dieser Frage verweilen, um die in ihr zum Ausdruck kommende Haltung etwas näher zu bestimmen. Unsere Frage zitiert das gleichnamige Kinderspiel – „Wer hat Angst vorm Schwarzen Mann?“ – und in der Logik dieses Spiels ist immer klar, wer Angst hat: alle, außer dem Fragesteller, denn er ist ja der Fänger. Wir haben uns somit durch das Stellen der Frage bereits performativ in die angenehme Position gebracht, keine Angst haben zu müssen. Die Angst steht im Raum, sie ist aber für die Anderen reserviert. Mehr noch: die Frage registriert im Spiel nicht einfach das Vorkommen von Angst, sondern erzeugt sie bewusst. Den Anderen wird mittels der Frage erst tüchtig Angst eingejagt. Die Frage ist somit alles andere als arglos; sie ist eine Drohung, eine Geste der Macht. Sie bedeutet den Anderen unmissverständlich: *You better run!* Wir aber können die Macht genießen, die in unseren Worten liegt. Doch stellen wir die Frage wirklich auf die gleiche Weise, wie die Kinder in ihrem Fangenspiel? Ich denke nicht, denn wir zitieren die kindlichen Worte und nehmen dabei eine kleine semantische Verschiebung, eine Verfremdung vor. Wir sind nicht involviert wie sie, sondern nehmen eine Haltung ironischer Distanz ein, wir spielen souverän mit den Bedeutungen. Wir können das, weil wir erwachsen sind. Deshalb haben wir auch keine archaischen Ängste vor dem Schwarzen Mann – oder vor der Anthropologie. Die Überschreibung des Schwarzen Mannes mit der Anthropologie entbindet in unserer Frage den folgenden Sinn: Sollte sich tatsächlich einer vor der Anthropologie ängstigen, so gliche er einem agitierten Kind, das kopflos vor einer imaginären Gefahr flieht. Wir haben also eine „Angst vor der Anthropologie“ aufgerufen, sie jedoch zugleich wirkungsvoll eingehegt. Indem wir sie als kindlich und unreif markiert haben wurde

ihr eine „unriskante Präsenz“¹ in unserem Gespräch zuteil. Zudem ging unsere Ersetzung nur auf, weil wir bei der „Angst vor der Anthropologie“ auf einen etablierten Topos zurückgreifen konnten. Die Assoziation von Angst und Anthropologie bestand bereits zuvor, ihr wurde in der Frage jedoch ein *twist* gegeben, Bekanntes wurde auf neue Weise variiert. Doch das Bekannte ist darum, weil es bekannt ist, nicht auch erkannt. So bleibt zu klären, wie die zum Topos verfestigte Assoziation von Anthropologie und Angst entstand, wer das Subjekt dieser Angst ist, und ob diese rationell und begreiflich ist. Anstatt mit einer bündigen Definition einzusetzen und unliebsame geschichtliche Bedeutungsschichten zu unterschlagen, folge ich Theodor W. Adorno in seinem methodischen Vorschlag, auch die „Obertöne in der Philosophie“² zu würdigen. Das meint, „zu explizieren, was einem solchen Begriff geschichtlich zugewachsen ist und was in ihm auch dann mitgedacht wird, wenn es nicht ausdrücklich gesagt wird.“³ Demnach will ich das sich bei dem Gebrauch des Wortes Anthropologie einstellende Unbehagen nicht leichtfertig als deplatzierte Zutat beiseiteschieben, sondern ihm auf den Grund gehen. Auf diesem Wege lässt sich klären, durch welche Erfahrungen sich die Verknüpfung von Anthropologie und Angst verfestigt hat, wie sich die affektive Assoziation an den Begriff kristallisiert hat.

2

Nach Hegels klassischer Auffassung kehrt sich in Sokrates das Denken von den Gegenständen auf sich selbst in seiner Allgemeinheit, ein Hauptwendepunkt in der Geschichte des Geistes.⁴ Die Philosophie gewinnt hier das Wesen des Menschen als Thema und verliert es seitdem nicht mehr. Verstehen wir Anthropologie als Frage nach dem Wesen des Menschen, so gehört sie epochenübergreifend zum Grundbestand des philosophischen Denkens. Gleichwohl sind gegenüber der Vorstellung eines perennierenden Kanons der Fragen und Antworten in der Philosophie Zweifel angebracht. Über die

¹ Vgl. zum theoriestrategischen Manöver der Zulassung einer „unriskanten Präsenz“ Marquard 1973a, S. 95–101.

² Adorno 2014, S. 151.

³ Ebd.

⁴ Vgl. Hegel 1982, S. 360 f.

augenscheinliche Kontinuität dürfen Diskontinuitäten nicht außer Acht gelassen werden. So gibt Werner Sombart zu bedenken,

dass weder das klassische Altertum noch unser Mittelalter so etwas wie eine wissenschaftliche Anthropologie gekannt hat: nicht dem Namen nach, nicht dem Begriffe nach. Das Wort Anthropologie findet sich weder im Griechischen, wo es doch leicht hätte gebildet werden können, noch im Lateinischen.⁵

Die Existenz einer wissenschaftlichen Anthropologie erfordert dem Autor zufolge den Bezug auf Erfahrungswissen, sowie die systematische Gruppierung verschiedener Wissensgebiete und Problemkomplexe um den zentralen Begriff des Menschen. Schließlich sei zur institutionellen Konsolidierung als selbständiger Lehrzweig und zur eindeutigen Abgrenzung dieses Komplexes vom Gesamt des Wissens der bestimmte Name unabdingbar. Eine solche spezifische Verbindung von Name und Sache sei erstmals im ausgehenden 16. Jahrhundert nachweisbar, doch verstrich ein weiteres Jahrhundert, bis die Anthropologie zwischen dem 18. und der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihre Blüte erlebte.⁶ Die Erforschung der menschlichen Seele, des Verhaltens, des Körpers, aber auch der verschiedenen sozialen Einrichtungen, der kulturellen Sitten und Gebräuche wird nicht um ihrer selbst willen betrieben, sondern reklamiert Ganzheitscharakter, sie versucht stets „in dem allen *den Menschen* in seiner Wesenseigentümlichkeit zu erkennen“.⁷ Findet sich auch überall im 18. Jahrhundert die Intention auf den ganzen, den allgemeinen Menschen als höchstes Erkenntnisziel, so stehen gleichzeitig aphoristische Betrachtungen im Stil der französischen Moralisten neben universalhistorischen Entwürfen, medizinischen und sozialstatistischen Beiträgen. Es gibt zunächst noch keine Übereinkunft über die Methoden, Begriffe und Regeln der Problemlösung, also kein geteiltes wissenschaftliches Paradigma im Sinne Thomas S. Kuhns. Dieses bildet sich jedoch zusehends heraus und wird vor allem durch die folgenden Momente bestimmt⁸: Eine epistemologische Befreiung, die die Relativierung von deduktiven Methoden und eine Aufwertung von Beschreibung, Beobachtung und komparativer Methodologie impliziert, korrespondiert eine veränderte ontologische Stellung des Menschen in der Welt. Der Mensch wird nicht mehr, wie in christlicher

⁵ Sombart 1938, S. 99. Diese Deutung wird unterstützt von Habermas 1958, Marquard 1973b und Honegger 1991.

⁶ Vgl. Sombart 1938, S. 98, 101, 105 ff.

⁷ Ebd., S. 112.

⁸ Vgl. zum Folgenden insgesamt Honegger 1991, S. 107–125.

Tradition im Sinnhorizont der Heilsgeschichte betrachtet. Der Mensch der Anthropologie ist primär Teil des Naturganzen, von dem er sich zugleich bewusst unterscheiden kann. Die Spannung von Diesseits und Jenseits, natürlicher und göttlicher Ordnung weicht einem Denken der Immanenz, der ganze Mensch wird auf die Erde geholt. Die Spannung von Seele und Leib, die im Cartesianismus der Neuzeit in einen schroffen Dualismus radikalisiert wurde, wird durch den Gedanken einer natürlichen psychophysischen Einheit des Menschen untergraben.⁹ Das Bewusstsein ist nur Moment der menschlichen Organisation, keine durch sich selbst seiende Substanz. Der Organismus aber ist ohne sein permanentes Verhältnis zur natürlichen Welt, ohne Umwelt nicht zu denken. Schließlich ist bedeutsam, dass die geographische und ethnographische Entdeckung der Welt im Zuge der europäischen Expansion der Anthropologie stetig neue Materialien zuführt, Kuriositäten, die ein besonderes Interesse an einer Verwissenschaftlichung der Differenzen zwischen Menschen entstehen lassen. Indem Anthropologie die Natur des Menschen (im Sinne von Physis) zu seiner Natur (im Sinne von Essenz) erklärt, stellt Anthropologie einen determinierten Menschen vor. Die determinierende Ordnung, Natur wird jedoch in der Neuzeit nicht mehr als sinnvolle Zweck- und Wertordnung gedacht, sondern als blind und ziellos wirkender Kausalnexus.

Das Forschungsprogramm der Anthropologie bleibt natürlich nicht unwidersprochen. Erkenntniskritisch kann sich im Sinne des Sensualismus oder der Transzendentalphilosophie der Anspruch der Wesenserkenntnis aufstoßen. Ontologische Kritik kann das materialistische Moment monieren und die Irreduzibilität des Geistigen auf materielle Prozesse betonen. Zu solchen theoretisch motivierten Einwänden tritt jedoch ein ethischer, praktisch motivierter Vorbehalt hinzu. So ist besonders die schroffe Opposition verschiedener gesellschaftskritischer Denkströmungen gegen das anthropologische Denken auffällig.¹⁰ Dies gilt etwa für den Westlichen Marxismus, einen bedeutenden Strang kritischer Philosophie des 20. Jahrhunderts. Georg Lukács betont in *Geschichte und Klassenbewusstsein*, dem *founding text* dieser Strömung, ausdrücklich „die große Gefahr eines jeden [...] anthropologischen Standpunktes“. Denn, so Lukács weiter, die „Verwandlung der Philosophie in eine ‚Anthropologie‘ hat den Menschen zu fixer Gegenständ-

⁹ Vgl. Habermas 1958, S. 24.

¹⁰ Für einen Überblick der vielstimmigen Geschichte der Anthropologiekritik siehe Rölli 2015.

lichkeit erstarren lassen und damit die Dialektik und die Geschichte beiseitegeschoben.“¹¹ In dieser Perspektive bringt die Rede vom Sein des Menschen diesen um sein Werden. Die schlechte Gegenwart das letzte Wort, um seine Zukunft wird der Mensch geprellt. Was er ist, wird er nicht länger durch tätiges Handeln; was er ist, das war er immer schon durch natürliche Veranlagung. Soziale Formen, Herrschaft und Ausbeutung, erhalten im Rekurs auf Anthropologie den ideologischen Schein des Unvermeidlichen, Unabänderlichen. In einer anderen Sichtweise, die sich mit dem Schlagwort „Poststrukturalismus“ verbindet, arbeiten humanwissenschaftliche Disziplinen, die ein neutrales, wertfreies Wissen vom Wesen des Menschen behaupten, tatsächlich an seiner Normierung, Unterwerfung und Disziplinierung. In der Rede vom Sein verbirgt sich stets ein Sollen, Wissen und Macht sind untrennbar verschlungen. In der Bestimmung des Menschlichen wird zugleich sein Anderes, das Nicht-Menschliche erfunden, markiert und verworfen. Differenz wird so zugunsten repressiver Einheit zum Schweigen gebracht, pathologisiert, dressiert und vernichtet: „Sich auf Materie zu berufen“, so Judith Butler in diesem Sinne, „heißt, eine abgelagerte Geschichte sexueller Hierarchie und sexueller Auslöschungen heraufzubeschwören.“¹² Aufgabe kritischer Philosophie ist es daher, die Rede von der Natur des Menschen zu destruieren, zu subvertieren, zu ironisieren, und so zu bewahrheiten, dass „[d]as Anatomische [...] stets in der signifizierenden Kette auf[geht]“.¹³ Anthropologie scheint also immer, auf die eine oder andere Weise, die Feststellung des Menschen zu implizieren. Wer sie treibt, macht sich zum Schergen der Heteronomie. Die Gefahr wird besonders virulent, wenn die Sprache auf die Naturbasis des Menschen kommt. Ihr Raum zu geben ist gefährlich; reicht man ihr den kleinen Finger, nimmt sie die ganze Hand und reißt den Menschen in den Abgrund der Unfreiheit. So verknüpft sich die Kritik an Anthropologie auch bei Lukács mit der Setzung, „dass die Natur eine gesellschaftliche Kategorie ist.“¹⁴

Kehren wir zurück zum Ausgangspunkt, der Frage nach der Angst vor der Anthropologie. Nach Sigmund Freud ist Angst ein Affektzustand, in dem sich gewisse bedeutungsvolle, traumatische Ereignisse der individuel-

¹¹ Lukács 1967, S. 204. Auch Marquard 1973b stellt die Spannung zwischen Anthropologie und Geschichte ins Zentrum seiner Deutung.

¹² Butler 1997, S. 80.

¹³ Ebd., S. 132.

¹⁴ Lukács 1967, S. 144.

len oder der gattungsgeschichtlichen Vergangenheit niedergeschlagen haben. Diese Ereignisse wiederholen sich gleichsam in der konkreten Angstreaktion.¹⁵ Die einsetzende „Angstentwicklung [ist] die Reaktion des Ichs auf die Gefahr und das Signal für die Einleitung der Flucht.“¹⁶ Wenn Butler also schreibt, dass der Rekurs auf eine Natur des Menschen im Sinne der Anthropologie eine abgelagerte, traumatische Geschichte heraufbeschwört, so beschreibt sie einen wichtigen Aspekt der Angstsituation. Ihre Reaktion, die harsche Abwendung von der Anthropologie, können wir als Analogon der Fluchtbewegung in Freuds Bestimmung deuten. Doch weiter: ist diese Angst rationell und begreiflich? Handelt es sich bei ihr um Realangst im Freud'schen Sinn, das heißt um „eine Reaktion auf die Wahrnehmung einer äußeren Gefahr, d. h. einer erwarteten, vorhergesehenen Schädigung, [...] [die] man als Äußerung des Selbsterhaltungstriebes ansehen [darf]“?¹⁷

Wenden wir uns zur Beantwortung dieser Frage noch einmal der wirklichen Geschichte des anthropologischen Feldes zu. In *Die Ordnung der Geschlechter*, ihrer beeindruckenden wissenschaftshistorischen Schrift zur Formierung der Anthropologie zwischen 1750 und 1850 hat Claudia Honegger gezeigt, dass die Anthropologie die zentrale Legitimationsideologie für die Aufrechterhaltung patriarchaler Geschlechterverhältnisse in revolutionären Zeiten dargestellt hat. Die zunächst im Zeitalter der Aufklärung politisch geführten Debatten um die Geschlechterordnung wurden mit Berufung auf vermeintliche anthropologische Tatsachen sistiert. Die Geltung der politischen und philosophischen Ideen der Epoche – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Autonomie und vernünftige Selbstgesetzgebung – wurden zwar von einigen Autoren wie Theodor Gottlieb von Hippel und Mary Wollstonecraft konsequent auf Frauen ausgedehnt, doch standen sie damit allein auf weiter Flur.¹⁸ Auf Grundlage des bereits skizzierten psychophysiologischen Monismus und der Methoden der vergleichenden Anatomie wurden die sichtbaren körperlichen Unterschiede zwischen den Geschlechtern zu Wesensunterschieden erklärt und mit mannigfaltigen, divergierenden Bedeutungen aufgeladen:

[D]ie Geschlechtsunterschiede [sind] nicht länger nur in den Geschlechtsorganen auszumachen und beschränkt auf die Oberfläche des Körpers, sondern sie bestimmen die Tiefen-

¹⁵ Vgl. Freud 1977, S. 310 f.

¹⁶ Ebd., S. 318.

¹⁷ Ebd., S. 309.

¹⁸ Vgl. Honegger 1991, S. 72–102.

struktur des Leibes. Der ‚empirische Tatsachenblick‘ wird diese Struktur erfassen und die psycho-physiologische ‚Tiefenhermeneutik‘ wird sie deuten und in sämtliche Bereiche des menschlichen Lebens verlängern.¹⁹

Der Charakter der Frau, ihre Fähigkeiten, Bedürfnisse und Eigenschaften, ihre Rechte und Pflichten in Familie und Gesellschaft, ihre ganze Lebensführung sollte sich vollumfänglich aus einer sublimen Lektüre ihrer Organe erschließen lassen – wobei das Deutungsprivileg dieser okkulten Wahrheitsproduktion selbstverständlich ausschließlich bei den männlichen Wissenschaftlern lag. Frauen und andere entlang sichtbarer körperlicher Unterschiede abgesonderte Menschengruppen, zum Beispiel die verschiedenen außereuropäischen „Rassen“, wurden auf diesem Wege epistemisch in die Naturgeschichte verbannt.²⁰ Praktisch rechtfertigte dies ihre Entrechtung, die Ausbeutung ihrer Arbeitskraft und die Kontrolle über ihre Körper. Bereits Aristoteles hatte in seiner Theorie der natürlichen Sklaverei versucht, die Hierarchie verschiedener Menschengruppen in der antiken Stadtgesellschaft durch ihre spezifische leibliche Gestalt zu stützen, veranschlagte die Zuverlässigkeit dieses Verfahrens jedoch gering.²¹ Er fundiert die Herrschaft daher nicht in der sichtbaren Physis der konkret seienden Menschengruppen, sondern bereits in seiner allgemeinen Ontologie. So ist jedes Seiende konzipiert als hierarchische Einheit von Form und Stoff, jedes Lebewesen als hierarchische Einheit von Seele und Leib, wobei die Seele in einer sozialen Metaphorik als das Herrschende, der Leib als das Dienende interpretiert wird.²² Dieses allgemeine ontologische Gefüge wird im Folgenden *per analogiam* auf die sozialen Verhältnisse von Mann und Frau, Freiem und Sklaven (rück-)übertragen.²³ Die Seele entspricht dem Mann, der Leib entspricht der Frau. Die moderne Anthropologie bricht zwar mit der Vorstellung einer ontologischen Präponderanz der Seele und zahlreichen anderen aristotelischen Grundsätzen, schreibt jedoch die geschlechtliche Kodierung des ontologischen Terrains fort. So gilt das Stoffliche, Materielle, das Passive und Natürliche auch in der Neuzeit tendenziell als weiblich, sein Komplement, das Ideelle, Tätige, Aktive als männlich. Diese traditionelle Kodierung ist eine theoretische Voraussetzung dafür, dass der fatalistische Naturalismus der

¹⁹ Ebd., S. 180 f.; vgl. ebd., S. 205 ff.

²⁰ Vgl. Sombart 1938, S. 120–125.

²¹ Vgl. Aristoteles 1948, S. 10 f.

²² Vgl. ebd., S. 8 ff.

²³ Vgl. ebd., S. 10.

modernen Anthropologie für verschiedene Menschengruppen unterschiedliche Geltung erhalten konnte. Wer ohnehin Natur symbolisch repräsentiert, ist in besonderem Maße durch seine Natur lesbar – die Bedeutung der Physis für die Wesenserkenntnis „zivilisierter“ Männer blieb dagegen immer weit- aus stärker umkämpft:

Sobald dieses System über die Geschlechterschranke hinaus verallgemeinert wurde, gab es unzählige Schwierigkeiten, galt es, Differenzierungen vorzunehmen, Verallgemeinerungen wieder einzuziehen: etwa um dem modernen, handlungsfähigen, mit sich identischen Subjekt und seinen langfristigen Aktionsprojekten Spielräume zuzuweisen oder um die Reflexionsverschraubungen des erwachten bürgerlichen Selbstbewusstseins in eine hinreichend komplexe Theorieform zu bringen wie sie etwa von der Subjektphilosophie des deutschen Idealismus entworfen worden ist. Für den Menschen im allgemeinen zeigte die Programmatik eines moral-physiologischen Monismus also sehr bald erhebliche, auch erkenntnistheoretische Probleme; für die Frau, im allgemeinen eher nicht.²⁴

3

Tatsächlich steht im Mittelpunkt der Philosophie Immanuel Kants, dem Begründer der Subjektphilosophie des deutschen Idealismus, gerade das ungeklärte Verhältnis von Freiheit und Natur: das Ringen um Autonomie vor dem Hintergrund universeller Naturgesetzlichkeit.²⁵ Kant wollte beiden Momenten Recht widerfahren lassen – doch gelang es ihm nicht, beide in einem systematischen Zusammenhang zu vereinen. Johann Gottlieb Fichtes *Wissenschaftslehre* versteht sich in der Folge als die erste Philosophie, in der die Freiheit des Menschen konsequent Anfang und Ende, erstes Prinzip und letzter Zweck zugleich ist – eine Philosophie aus einem Guss.²⁶ Fichte versuchte dieses Programm auf Grundlage seines Prinzips des absoluten Ichs durchzuführen. Durch seine Eliminierung des Kantischen Dings an sich brachte er die Natur in seinem Denken um Eigenständigkeit und Gegenständlichkeit. Sie verlor ihre ontologische Härte und verkümmerte zu einer Chimäre, ist fortan „ein *Sein bloß für uns* [...] *nur* für die Intelligenz“.²⁷ Fichte bringt Freiheit und Natur in eine Synthese, indem er auf reduktionistische Weise die Unwirklichkeit eines Moments statuiert. Diese Synthese bleibt jedoch stets

²⁴ Honegger 1991, S. 150 f.

²⁵ Das Folgende habe ich in meiner Magisterarbeit (2013) ausführlich dargestellt.

²⁶ Vgl. Fichte 1984, S. 96 f.

²⁷ Ebd., S. 80.

prekär. Denn das Nicht-Ich, angeblich ein vom absoluten Ich gesetztes, immer schon in ihm enthaltenes Derivat, bleibt dem Ich stets fremd. Mehr noch, es stellt, trotz der redundanten Leugnung seiner Substantialität, eine permanente, innere und äußere Bedrohung dar. Schon Hegel hat darum über Fichtes Lehre bemerkt, dass hier „die innere Harmonie zerstört [ist]; Uneinigkeit und absolute Entzweiung machen das Wesen des Menschen aus.“²⁸ Die ständigen Anfechtungen des Nicht-Ichs zwingen das Ich zu einem unendlichen Kampf um seine totale Unterwerfung: Der Mensch muss nach Fichte die ganze Natur verschlingen und besitzen, ihr gebieten und sie an sich reißen: „im Ich soll alles gesetzt sein; das Ich soll schlechthin unabhängig, Alles aber soll von ihm abhängig sein.“²⁹ Die absolute Autonomie des Ichs kann sich nur in der absoluten Beherrschung seines radikal Anderen, der Natur, beweisen. Diese entfremdete Logik der Herrschaft durchzieht sowohl das Selbstverhältnis, als auch das Verhältnis des Ichs zur Objektwelt.³⁰ Sie strukturiert jedoch auch, und dieser Zusammenhang wird selten gesehen, das intersubjektive Verhältnis der Geschlechter.³¹ Der selbe Denker, der als kämpferischer Verkünder der absoluten Freiheit des Ichs, als Freidenker und Freund der Französischen Revolution in die Philosophiegeschichte eingegangen ist, verlangt von der Hälfte der Menschheit, den Frauen, das genaue Gegenteil: die Fügung in die absolute Heteronomie, in die passive Selbstaufgabe: „Dass ich das ganze Verhältnis bildlich bezeichne: das zweite Geschlecht steht der Natureinrichtung nach um eine Stufe tiefer, als das erste; es ist Objekt einer Kraft des ersteren und musste es sein, wenn beide verbunden sein sollten.“³² Die Frau hat hier leidendes Objekt zu sein, der Mann ihr gegenüber Subjekt, tätig – diese krude Theorie der sexuellen Krafterwendung schließt dem Philosophen, ganz im Sinne der bekannten Hermeneutik des physiopsychologischen Monismus, auch die konträren Wesensbestimmungen von Mann und Frau auf. Und so wie die Natur in Fichtes Theorie nur teleologisch, nämlich als Mittel zum Zweck menschlicher Handlung begriffen wird, so ist es auch die Bestimmung der Frau, ihm dienendes Mittel zu sein: „Das Weib gibt, indem sie sich zum Mittel der Befriedigung des Mannes macht, ihre

²⁸ Hegel 1970, S. 88.

²⁹ Fichte 1961, S. 178.

³⁰ Ich habe diesen Gesichtspunkt in meinem Aufsatz *Erpresste Versöhnung* (2016) weiter ausgeführt.

³¹ Vgl. zum Folgenden auch Honegger 1991, S. 186 f.

³² Fichte 1962, S. 312.

Persönlichkeit“.³³ Wenn Fichte also fordert, dass „Alles“ vom Ich abhängig sein solle, so schließt „Alles“ neben Dingen und Tieren auch die Frau mit ein, deren wesenhafte Bestimmung in ihrer unumschränkten, vorbehaltlosen Ergebung in den Willen des Mannes liegt.³⁴ Die Frau wird also immer wieder in Analogie zur Objektwelt gebracht, sie ist weniger selbst Ich, als vielmehr zu dessen Objekt und Mittel verdinglicht. Die drastische Aufspaltung der menschlichen Gattung und die totale Unterwerfung der Frau entsprechen dabei der antagonistischen inneren Zerrissenheit des Ichs und dem Versuch, seine innere Natur, die Leidenschaften zu beherrschen. Der innere Kampf des Ichs findet seine intersubjektive Darstellung im Verhältnis zur Frau. Hier sind die Verhältnisse klar und eindeutig, die im Ich miteinander ringenden Momente klar geschieden. Die Frau ist die äußere, anschauliche Repräsentation des Nicht-Ichs. Sie personifiziert das Nicht-Ich, wobei *persona* hier im antiken Sinne als typisierte Schauspielmaske zu verstehen ist und gerade nicht als individuelle Persönlichkeit.

4

Nach dem Zerfall der klassisch deutschen Philosophie wurden die idealistischen Gedankengänge häufig als exzentrisch und verworren belächelt, einem nüchternen, sich an positiven Tatsachen orientierenden Zeitgeist erschienen sie als weltfremde Hirngespinnste. Ein anderes Bild ergibt sich, wenn wir Fichtes Texte mit den Augen der Psychoanalyse lesen. Fichtes Theorie der Selbstschöpfung des Ichs aus eigener Tätigkeit steht einem prometheischen Schöpfungsmythos näher, als der empirisch gesättigten tiefenpsychologischen Forschung. Aus psychoanalytischer Sicht sind solche Mythen Mittel, mehr noch aber Material der Erkenntnis:

[Die] religiösen Vorstellungen [...], die sich als Lehrsätze ausgeben, sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche.³⁵

Philosophie und religiöse Vorstellungen werden hier – ähnlich wie in der Marx’schen Ideologiekritik – als Mystifikationen verstanden, als entstell-

³³ Ebd., S. 136.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Freud 2000, S. 164.

te, mittels Phantasie und Ratio gestaltete Wünsche der Menschen. Sie sind der „seelische Besitz einer Kultur“.³⁶ Doch um welche spezifischen Wünsche handelt es sich im Fall von Fichtes Lehre des absoluten Ich? Eine Antwort auf diese Frage finden wir in der Arbeit der Psychoanalytikerin und Kulturphilosophin Jessica Benjamin. Wie im Werk Fichtes steht auch in ihrer an der Kritischen Theorie geschulten Studie *Die Fesseln der Liebe* der Kampf um Autonomie im Zentrum. In der Konfrontation mit Benjamin lässt sich Fichtes scheinbar so abseitige Metaphysik des absoluten Ichs als verdichtete, idealisierte Darstellung eines ganz normalen, alltäglichen Vorgangs dechiffrieren: der Entstehung und Reproduktion des männlichen Geschlechtscharakters. Freilich handelt es sich hierbei nicht um die wirkliche Subjektwerdung, sondern um eine wunschgetriebene Mystifikation dieses Prozesses. In den *Fesseln der Liebe* rekonstruiert Benjamin kleinteilig den Entwicklungsprozess des Neugeborenen bis in die sogenannte Latenzphase, also bis etwa in das sechste Lebensjahr. Gemäß dem psychoanalytischen Ansatz wird die Heranbildung des Menschen nicht als monologische Auswicklung eines biologischen Programms verstanden, vielmehr bildet sich die innere Welt des Menschen, seine Persönlichkeit, in und durch seine Beziehungen zu anderen Menschen. Die konkrete Ausformung dieses primären Beziehungsgefüges, die Familienform, ist dabei historisch variabel. In der in westlichen Gesellschaften heute vorherrschenden Form, der bürgerlichen Kleinfamilie, gestaltet sich das Gefüge in der Regel als Triade: Vater – Mutter – Kind. Benjamin legt nun in ihrer genetischen Analyse offen, „wie Männlichkeit und Weiblichkeit mit den Positionen von Herr und Knecht verknüpft werden – wie diese Positionen mit den unterschiedlichen Beziehungen von Jungen und Mädchen zu Mutter und Vater entstehen“.³⁷ Diesen Prozess der Herausbildung polarer Geschlechtscharaktere vollzieht sich der Autorin zufolge zwar vor allem auf Kosten der Frauen, doch beschädigt dieser „Entfremdungsprozess“³⁸ auch die männliche Subjektivität, insofern „dieser Gegensatz das Ideal des Individuums selbst verzerrt.“³⁹ Ich möchte nun einige Wegmarken und Resultate dieses Prozesses festhalten, die für das Verhältnis von Anthropologie und Angst von besonderem Interesse sind.

³⁶ Ebd., S. 144.

³⁷ Benjamin 1993, S. 11.

³⁸ Ebd., S. 53.

³⁹ Ebd., S. 11.

Die Geschichte des individuellen Selbstbewusstseins beginnt mit der Geburt durch die Mutter. Das Kind ist anfangs noch ganz abhängig von der Versorgung durch andere Menschen, es verfügt noch nicht über die motorischen und kognitiven Fähigkeiten sich selbst zu erhalten. In der Regel ist die Mutter die Person, von der das Neugeborene am stärksten abhängt, die erste Andere. Der Grund hierfür liegt nicht in reiner biologischer Notwendigkeit, sondern in der spezifischen Arbeitsteilung der Geschlechter in unserer Familienform. Die wesentliche Abhängigkeit von der Sorgetätigkeit anderer Menschen erscheint für das Kind somit von Anbeginn in einer bestimmten Form: als Abhängigkeit von einer Frau, die ihrerseits ihre ganze Existenz für ihre Kinder aufopfert. Die Mutter spendet Nahrung, aber auch Schutz, Trost und Halt. Sie ist die erste Person, mit der der Säugling eine psychische Bindung eingeht, interagiert. Obwohl die Abhängigkeit anfangs nahezu vollkommen ist, beginnt das Kind schon sehr früh, in ersten Interaktionen seine Wirksamkeit zu erproben. Die Beziehung von Selbst und Anderen ist nach Benjamin immer schon durch eine Spannung zwischen zwei gegenläufigen Momenten charakterisiert: „Selbstbehauptung und Anerkennung bilden die Pole eines prekären Gleichgewichts.“⁴⁰ Die Extreme können wir auch als völliges Einssein mit dem Anderen und als radikales Getrenntsein von ihm, als Ablösung, bestimmen. Im Zuge der Erweiterung seiner Bewegungsmöglichkeiten berauscht sich das Kind geradezu an seiner Selbsttätigkeit, seinen eigenen Entdeckungen in der faszinierenden Außenwelt, der Möglichkeit, Nähe und Distanz zu den Anderen eigenständig zu regulieren. Kann es sich zunächst in seiner Grandiosität genießen, beginnt es bald darauf zu verstehen, dass seiner realen Wirkmacht sehr enge Grenzen gesetzt sind. Von nun an muss es lernen, seinen Wunsch nach Unabhängigkeit mit seiner erfahrenen Abhängigkeit auszugleichen, was sich jedoch als äußerst schwierig herausstellt. Das Kind beginnt, sich gegen die Abhängigkeit aufzulehnen, sich despotisch gegenüber der Mutter zu gebärden. Es versucht, ihr seinen Willen zu oktroyieren, wie Benjamin mit Verweis auf Hegels berühmte Dialektik von Herr und Knecht ausführt. Schon sehr früh deuten sich zwei defizitäre, dabei aber komplementäre Verlaufsformen dieser Beziehung an: Einerseits kann die Andere nachgeben, zur bloßen Extension eines fremden Willens werden. Das Kind genießt dann ein Allmachtgefühl: „Die Welt ist ganz

⁴⁰ Ebd., S. 15.

Ich“.⁴¹ Umgekehrt kann jedoch auch der Unabhängigkeitswillen des Kindes gebrochen werden, so dass die Allmachtposition der Eltern intakt bleibt. In beiden Formen nimmt der Kampf um Anerkennung einen asymmetrischen Ausgang, die Spannung zwischen Selbst und Anderem bricht zusammen.⁴² Zeitigt der Konflikt dieses Resultat, dann wird nicht nur die intersubjektive Beziehung zwischen den Menschen zerrüttet, sondern auch das innerpsychische Gleichgewicht zwischen den oben genannten Polen: „Jetzt können die Gegensätze nicht mehr integriert werden. Eine Seite wird abgewertet, die andere idealisiert (Spaltung).“⁴³

Die Spaltung bezeichnet das Auseinanderbrechen eines Ganzen, seine Darstellung in zwei getrennten, einander entgegengesetzten Alternativen: „Das Subjekt kann jeweils nur die eine Seite spielen und die entgegengesetzte Seite auf einen anderen projizieren.“⁴⁴ Wichtig ist, dass die zwei genannten Formen fehlgelaufener Differenzierung – phantasierte Allmacht und Selbstverleugnung – sich nicht nur spiegelbildlich entsprechen, sie präfigurieren auch die beiden komplementären, entfremdeten Geschlechtscharaktere und ihre herrschaftliche, entfremdete Beziehung zueinander.⁴⁵

Um wenigstens in groben Umrissen nachzuvollziehen, wie sich die beiden Pole des menschlichen Spektrums mit den beiden Geschlechtern verknüpfen, müssen wir noch kurz bei den alltäglichen Widrigkeiten unserer Kleinfamilie verbleiben. Wir erinnern uns, dass sich dem Kind im Gefüge der Kleinfamilie bereits früh die Gleichung „Abhängigkeit = Mutter“ aufdrängt. Im Zusammenhang mit seinem Unabhängigkeitsstreben entdeckt das Kind nun den Vater, „der als Repräsentant der Außenwelt erlebt wird“.⁴⁶ Er scheint einen Weg zur Ablösung von der Mutter und damit von der Abhängigkeit zu bieten. Die idealisierende Liebe des Kindes zum Vater, dem Repräsentanten von Autonomie und Welt, ist Jungen und Mädchen jedoch nicht im gleichen Maße vergönnt. Während der Junge in seiner Ähnlichkeit zum Vater bestärkt wird, bleibt die Identifikation des Mädchens mit dem Vater – und damit den von ihm repräsentierten Momenten autonomer, aktiver Subjektivität – oft unerwidert oder gar unerwünscht. Seine Abwendung von ihr

⁴¹ Ebd., S. 71.

⁴² Vgl. ebd., S. 38.

⁴³ Ebd., S. 52.

⁴⁴ Ebd., S. 64.

⁴⁵ Ebd., S. 78.

⁴⁶ Ebd., S. 99.

drängt sie zur Mutter zurück, das Mädchen entsagt der Inkorporierung der vom Vater repräsentierten Welt der Selbsttätigkeit, bleibt zu aber in einem äußerlich bewundernden Verhältnis. Da der Weg in die Unabhängigkeit für den Jungen über die Identifikation mit dem Vater verläuft und Unabhängigkeit nur im Tausch gegen die Nähe der haltenden, fürsorglichen Mutter zu haben scheint, beginnt der Junge, alle Attribute der Mutter sowie der von ihr vertretenen Weiblichkeit schroff abzulehnen.⁴⁷ Der Vater ist jedoch nicht nur interessant, weil er sich von der Mutter entfernen kann, absolut von ihr unterschieden, von ihr unabhängig ist. Seine Position ist gerade deshalb verlockend, weil er der Mutter trotz dieses absoluten Unterschiedes nahe sein kann – ohne dadurch in seiner Unabhängigkeit gefährdet zu sein. Die Bindung zur Mutter hat sich beim Vater offenbar qualitativ verwandelt. Er ist nicht *wie* die Mutter, nicht *mit ihr* verschmolzen, sie ist vielmehr eindeutig außer ihm, ein Objekt, das er besitzt und beherrscht. Die väterliche Kontrolle der Mutter stellt somit das Paradigma einer erpressten Versöhnung von Autonomie und Abhängigkeit dar: „Die Folge solcher Unfähigkeit, Abhängigkeit und Unabhängigkeit miteinander zu versöhnen, ist die Verwandlung des Bedürfnisses nach dem Anderen in Herrschaft über ihn.“⁴⁸ Im Ödipuskonflikt, der sich zwischen dem dritten und fünften Lebensjahr abspielt, muss der Knabe dann lernen, dass seine allzu überschwängliche Identifikation mit dem Vater zugleich bejaht und verneint wird, was in zwei widersprüchlichen Geboten zum Ausdruck kommt: „Du sollst mir gleichen“ und „Du darfst mir nicht gleichen“ – dieser Widerspruch findet seine Vermittlung durch die Zeit: „Du darfst nicht der Mutter *gleichen*, und du musst *warten*, bis du sie lieben kannst, wie ich es tue.“⁴⁹ Der Junge muss sich dem Gesetz des Vaters unterordnen, sich an ihm orientieren und sich in jeder Hinsicht von der Mutter abwenden, er darf weder sein wie sie, noch darf er sie besitzen. Zugleich erhält er das Versprechen, in ferner Zukunft, als erwachsener Mann, die Position des Vaters einnehmen zu können. Der Knabe ist somit, im Gegensatz zur Mutter, bereits als *potentiell* autonomes Subjekt, aber nur weil und insofern er anders als sie ist: männlich. Bezogen auf den spezifischen Charakter der in Fichtes Philosophie drängenden Wünsche lässt sich an diesem Punkt Resümee ziehen: Die religiösen Vorstellungen des Monotheismus, insbesondere des Judentums sind vaterzentriert, ihr Motiv

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 133.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 55.

⁴⁹ Ebd., S. 156.

ist „Vatersehnsucht“.⁵⁰ In ihrer Gestaltung des himmlischen Vaters greifen sie auf Erlebnisse kindlicher Hilflosigkeit und den darin erfahrenen „Schutz durch Liebe“⁵¹ des irdischen Vaters zurück, der in der kindlichen Erlebniswelt als allmächtig erscheint. Fichtes ichphilosophisches Frühwerk ist dagegen ein Tribut an eine andere, präöipale Erlebnisschicht der Kindheit: an die Erfahrungen narzisstischer Grandiosität und entsprechender Allmachtphantasien.

Die Entwicklung einer männlichen Geschlechtsidentität erfordert eine Spaltung im Selbst, die Ablehnung, Abwertung und Unterordnung von „Weiblichkeit“.⁵² Die Bemühungen um die Aufrechterhaltung dieses Status gehen, besonders in der Latenzphase und der anschließenden Pubertät, einher mit einer „panischen Angst vor einem Verlust der männlichen Subjektposition durch die (symbolische) Degradierung zu einer Frau“.⁵³ Eine Degradierung, die – wie wir bereits von Johann Gottlieb Fichte erfahren haben – am deutlichsten von der Passivität der Frau im Sexualakt symbolisiert wird. Die notorische männliche Angst vor der Weiblichkeit trifft nicht nur Frauen, als originäre Trägerinnen von Weiblichkeit, sondern auch als „weiblich“ identifizierte Selbstanteile, sowie effeminierte oder homosexuelle Männer, deren schiere Existenz eine gefährliche Grenzverwischung in der Ordnung der Geschlechter bedeutet.⁵⁴ Wie wir sehen, geht in diesem Prozess eine Spaltung von statten, in der bestimmte Selbstanteile von der psychischen Selbstorganisation abgespalten, auf andere Menschen projiziert, dort verdinglicht und kontrolliert werden. Benjamin sieht hierin das Urmodell von Herrschaft überhaupt: „Herrschaft beginnt mit dem Versuch Abhängigkeit zu leugnen.“⁵⁵ Sie betont, dass es sich bei dieser Spaltung keineswegs ausschließlich um einen individualpsychologischen Vorgang handelt und misst der beschriebenen Dynamik eine enorme Bedeutung für den gesamten Kulturprozess bei: Der Begriff der Spaltung „hat sowohl eine engere technische Bedeutung als auch eine weitere, metaphorische und metapsychologische“⁵⁶ und kann in diesem Sinne „zum Paradigma für einen allgemeinen kulturel-

⁵⁰ Freud 2000, S. 152.

⁵¹ Ebd., S. 164.

⁵² Vgl. Benjamin 1993, S. 163–167.

⁵³ Pohl 2005, S. 258.

⁵⁴ Siehe Pohl 2005 für die näheren Zusammenhänge.

⁵⁵ Benjamin 1993, S. 64.

⁵⁶ Ebd.

len Prozess⁵⁷ werden. Wenn wir uns an Claudia Honeggers Beobachtung erinnern, dass die Thesen der Anthropologie für beide Geschlechter eine ganz unterschiedliche Geltung im wissenschaftlichen Diskurs der Moderne erlangten; ja, dass sogar, wie in Fichtes Fall, konträre Theorien über den Menschen in einem Werk koexistieren können: eine idealistische für den Mann, naturalistisch inspirierte für die Frau, dann sehen wir deutliche Belege für Benjamins Auffassung, dass die von ihr herausgearbeitete Spaltung auch den kulturellen Prozess, auch die Geistesgeschichte strukturiert.

Doch es wird noch etwas anderes kenntlich, etwas, dass in der Frage „Wer hat Angst vor Anthropologie?“ zunächst verdeckt blieb: wir haben es im Verhältnis von Anthropologie und Angst nicht mit einer einzigen Form der Angst zu tun, sondern mit zwei Ängsten: Eine *Angst vor der Anthropologie*, über die wir bereits gesprochen haben. Und eine andere, ursprünglichere Angst, die die Anthropologie als Ort zur Fixierung reiner menschlicher Naturabhängigkeit in der modernen Geistesgeschichte überhaupt erst konstituiert hat. Diese *Angst in der Anthropologie* verstehe ich als die primäre dem Sein nach, wenn sie auch für die Erkenntnis weniger offen zutage liegt. Die seinsmäßig primäre Angst, die Angst vor der Abhängigkeit, schafft mit der Anthropologie einen Ort in der symbolischen Ordnung, an dem die Abhängigkeit lokalisiert werden kann – diesem Ort werden dann vermeintlich „naturnahe“ Populationen zugewiesen. In der modernen Geschichte der Anthropologie waren dies, wie bereits gezeigt, die Frauen, aber auch verschiedene außereuropäische Rassen, psychisch kranke Personen oder deviante Angehörige der gefährlichen Klassen, wie in Cesare Lombrosos Anthropologie des geborenen Verbrechers. Die *Angst vor der Anthropologie* ist somit *Angst vor der Angst* oder genauer gesagt: sie ist die Angst davor, das aus Angst Abgespaltene im Kulturprozess repräsentieren zu müssen. Die *Angst vor der Anthropologie* ist in diesem Sinne ein sekundäres, abgeleitetes Phänomen. Zieht man die empirische Geschichte der Anthropologie in der Moderne in Betracht, so muss man zudem konzedieren, dass es sich bei dieser sekundären Angst um *Realangst* handelt. Dies lässt sich von der primären *Angst in der Anthropologie* gerade nicht behaupten. Bei ihr handelt es sich um das Produkt der Spaltung im Aufbau der Persönlichkeit und im Kultur-

⁵⁷ Ebd. Benjamin expliziert die kulturtheoretische Dimension ihrer These ausführlich im letzten Kapitel ihres Buches, S. 177 ff.

prozess, das heißt: um ein Symptom grundlegend entfremdeter Selbst- und Anerkennungsverhältnisse.

Philosophie mit der Intention auf Emanzipation kann sich nun verschiedener Strategien bedienen, um die Kettung von Teilen der Gattung an den Status eines unmündigen, inferioren Naturmenschentums zu durchbrechen. Sie kann, wie in den angeführten anthropologiekritischen Beispielen, gegen Natur, Naturabhängigkeit und Naturerkenntnis polemisieren, jene für sozial konstruiert, epistemisch unzugänglich oder technologisch domestizierbar ausgeben. So propagiert die feministische Theoretikerin Shulamith Firestone ein „künstliches (von Menschen hergestelltes) Gleichgewicht anstelle des natürlichen zu setzen [...]: die Beherrschung der Materie durch den Menschen.“⁵⁸ Der technologische Fortschritt solle die Menschheit von der „Tyrannei ihrer Biologie [...] befreien“.⁵⁹ Das Vorgehen ist verständlich, greift jedoch zu kurz. Denn diese Kritik der Herrschaft ist nicht radikal genug, sie rührt mit anderen Worten nicht an die Wurzel der Herrschaft: „Herrschaft beginnt mit dem Versuch, Abhängigkeit zu leugnen.“⁶⁰ Versuche, die Allmachtphantasie zu demokratisieren, perpetuieren die Dynamik von Angst und Abspaltung, da die endliche Wirklichkeit des Menschen dem Ideal absoluter Autonomie nie gerecht werden kann. Die Dynamik der projektiven Spaltung wird ihre Objekte suchen und finden. Mehr Aussicht auf Erfolg hätte ein Denken, dass nicht nur die geschlechtliche Kodierung der Pole Autonomie und Abhängigkeit kritisiert, sondern darüber hinaus auch die schroffe Gegenüberstellung dieser Pole, sowie die Verabsolutierung der Autonomie in Frage stellt. Eine kritische Anthropologie müsste in diese Richtung arbeiten, über den ängstlichen Agnostizismus der Anthropologiekritik hinausgehen, ohne hinter deren Problembewusstsein zurückzufallen. Wie wir gesehen haben, kann eine psychoanalytisch informierte Kulturphilosophie hier wertvolle Hinweise geben.

⁵⁸ Firestone 1975, S. 180. Firestones Buch ist eine wichtige Quelle des zeitgenössischen „Akzelerationismus“.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Benjamin 1993, S. 64.

5

Dieses entmystifizierende Vorgehen setzt sich natürlich dem Vorwurf aus, seinen Gegenstand zu verfehlen. Handelt es sich hierbei doch um eine äußerliche Kritik, um eine Hermeneutik des Verdachts, die das spekulative Niveau des Kritisierten unterbietet, seinem Wahrheitsgehalt indifferent begegnet, Geltung auf fragwürdige Art in Genesis auflöst; um eine Bricolage, die philosophische Theorien entwertet, psychologische hingegen zweckentfremdet und ins Vage rückt. Zum Abschluss möchte ich diese Einwände aufgreifen und zeigen, dass sich einige Motive der psychoanalytischen Kritik an der Entgrenzung von Autonomieansprüchen bereits im deutschen Idealismus selbst vorgebildet finden, insbesondere in der Naturphilosophie Friedrich Wilhelm Joseph Schellings. In seinem Werk wird die Autonomieproblematik der modernen Philosophie Gegenstand *immanenter Kritik*, Schelling vollzieht also eine *Selbstkritik des Idealismus*. Betonen möchte ich, dass es sich nicht um eine zufällige Ähnlichkeit zwischen Transzendentalphilosophie, romantischer Naturphilosophie und Freud'scher Tiefenpsychologie handelt, sondern um ein genealogisch nachweisbares Verwandtschaftsverhältnis.⁶¹ Während die psychoanalytische Kritik einerseits den geistigen Überbau in ihrem genetischem Verfahren auf eine psychosexuelle Basis zurückführt, überschreitet sie zugleich – in einer entgegengesetzten Denkbewegung – den einzelwissenschaftlichen Rahmen ihrer Studien und greift ins Philosophische aus. So sucht auch Benjamin im letzten Kapitel ihrer Studie nach Ansätzen zur „Wiederherstellung einer Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, die Einstimmung und Ähnlichkeit zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten ermöglichen soll“⁶² – ein Anliegen, das in Sache und Terminologie eindeutig der Tradition der Klassischen deutschen Philosophie verpflichtet ist.

In Schellings Werk, so die letzte These dieses Versuchs, finden sich Gedanken, die in Richtung einer kritischen Anthropologie im oben skizzierten Sinne weisen. Artikuliert und begründet werden sie im Rahmen eines umfassenden ontotheologischen Denkrahmens, der es erlaubt, das Verhältnis von Subjekt und Objekt, Geist und Natur, Ideellem und Reellem jenseits eines ausschließenden Dualismus zu denken. Der skizzierte Gegensatz von Frei-

⁶¹ Vgl. Marquard 1987, Lütkehaus 1989.

⁶² Benjamin 1993, S. 185.

heit und Naturbestimmtheit des Menschen weicht hier einem Spannungsverhältnis von Geist und Natur, in dem sich beide Pole wechselseitig durchdringen. Schelling versucht den Menschen als Einheit beider Momente zu fassen, dabei jedoch weder eine Alleinherrschaft des Geistigen zu hypostasieren, wie Fichte mit seinem nur subjektivem Subjekt-Objekt, noch der spiegelbildlichen Vorstellung totaler Naturdeterminiertheit des Menschen das Wort zu reden.⁶³ In den folgenden knappen Ausführungen beschränke ich mich auf die Stellung des Menschen in Schellings frühen naturphilosophischen Konzeptionen. Schellings Argumentation setzt nicht beim Menschen an, sondern bei dem Begriff der Natur.⁶⁴ In der Transzendentalphilosophie Kants schien Natur mit der menschlichen Autonomie nur verträglich, wenn ihr An-sich-Sein unerkennbar und unbestimmt blieb⁶⁵, bei seinem offensiveren Nachfolger Fichte schmolz die Sinnenwelt dann sogar zu einer „kleinen Region des Bewusstseins“⁶⁶ zusammen. Der Grund liegt darin, dass Natur als ein lückenloser, gesetzmäßiger Ursache-Wirkungszusammenhang vorgestellt wird, wobei sich die Determination ausschließlich nach mechanischen Gesetzen vollzieht. Jedes Geschehen hat seinen Grund außerhalb seiner Selbst, in einer äußerlichen Einwirkung, innerhalb dieses *Nexus effectivus* hat nichts die Potenz, „eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen“⁶⁷, sich selbst und die Welt aus sich heraus zu bestimmen. Unter welchen Bedingungen könnte die Freiheitspartei nun aus ihrem bewusstseinsphilosophischen Gehäuse herausgelockt werden? Sicher nicht, wenn bei Betreten des ontologischen Terrains der Totalverlust der Freiheit im unerbittlichen Getriebe der Naturmaschinerie drohte. Besteht aber die Möglichkeit, dass Natur in sich anders verfasst ist, als Kant und Fichte es in trauter Eintracht mit dem mechanischen Materialismus behaupten? Ist sie vielleicht gar nicht so grau und totenhaft, so eintönig und feindlich, wie bisher angenommen? Diesen Nachweis möchte Schelling in seiner Naturphilosophie erbringen. Er wagt sich also hinaus ins Offene, wendet seinen Blick von den leeren Formen der Subjektivität ab: „Das Objekt der Philosophie ist die *wirkliche Welt*“.⁶⁸ Gezeigt werden muss, dass eine andere Onto-

⁶³ Vgl. Rölli 2011, S. 122 f.

⁶⁴ Das Folgende habe ich in meiner Magisterarbeit (2013) ausführlich dargestellt.

⁶⁵ Kant 1990, B 562.

⁶⁶ Fichte 1968, S. 128.

⁶⁷ Kant 1990, B 562.

⁶⁸ Schelling 1988, S. 182.

logie möglich ist, die sich material von der mechanistischen Ontologie unterscheidet. In der Durchführung ist die Naturphilosophie dann auch der Versuch, unter Einbeziehung einer Fülle zeitgenössischen empirischen Materials, die „Grenzen des Mechanismus“⁶⁹ aufzuweisen. Zu diesem Zweck nimmt Schelling eine Ausdifferenzierung des ontologischen Naturbegriffs vor, und zwar durch die Unterscheidung verschiedener Formen des natürlichen Seins, der natürlichen Kausalität und der natürlichen Bewegung. Zu nennen sind die dynamischen Prozesse (Magnetismus, Elektrizität, Chemismus) und, davon abge sondert, der Organismus. Es handelt sich hierbei um qualitativ eigentümliche Typen natürlicher Wechselwirkungen, die besondere Sphären komplexerer Gesetzmäßigkeit innerhalb der Natur konstituieren. Zweitens ist zentral, dass Schelling diese nicht-mechanischen Formen als *Protoformen von Freiheit und Subjektivität in der Natur* betrachtet: „Die Stufenfolge der Organisationen und der Übergang von der unbelebten zur belebten Natur verrät deutlich eine produktive Kraft, die erst *allmählich* sich zur vollen Freiheit entwickelt.“⁷⁰ Die „Subjektivität“ dieser Naturformen, ihr geistiger Charakter drücken sich negativ darin aus, dass sie der nivellierenden Gleichgültigkeit der mechanischen Verursachung relativ enthoben, entris sen sind. Positiv zeigt sich dieser „subjektive“ Charakter darin, dass in ihnen, im Vergleich mit der mechanischen Determination, veränderte Verhältnisse von Aktivität und Passivität, Selbsttätigkeit und Trägheit der Materie vorzuliegen scheinen. Dem Organismus kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, da sich in ihm die subjektiven Spuren im Objekt am deutlichsten zeigen. Der Organismus bietet dem Subjekt Schelling zufolge die sinnliche Anschauung einer ursprünglichen „Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem“,⁷¹ von Freiheit und Natur. Das Eigene, Subjektive, wird im Anderen, im Objekt selbst sichtbar. Die Zeugnisse einer Wirklichkeit der Freiheit verwandeln den Kosmos in eine vertraute menschliche Heimat. Schließlich integriert Schelling die verschiedenen, ausdifferenzierten Stufen der erscheinenden Natur zu einem Begriff der Natur als Totalität. Diese ist jedoch nicht statisch, ihre Stufen sind als Stadien einer sukzessiven, genetischen Selbsterzeugung der Natur zu begreifen. Er bleibt somit nicht dabei stehen, in der erscheinenden Natur Spuren der Subjektivität zu finden – vielmehr erhebt er die Natur selbst zu einem absoluten, sich selbst produzierenden

⁶⁹ Schelling 1971, S. 198.

⁷⁰ Schelling 1988, S. 114.

⁷¹ Schelling 1979, S. 258.

den Subjekt-Objekt. Es handelt sich bei der Naturphilosophie also um eine universale Entwicklungstheorie der schöpferischen Natur. Das höchste und letzte Produkt dieser sich selbst erzeugenden Natur ist aber – der Mensch. Nun zeigt sich, dass die *Humanisierung der Natur* nur eine Denkbewegung in der Naturphilosophie ist, der eine zweite, gegenläufige Bewegung korrespondiert: die einer *Naturalisierung des Menschen*. Die produktive Natur verdrängt das transzendentalphilosophische Ich aus seiner Stellung als absolutes Grund und übergreifender ontologischer Einheit der Wirklichkeit. Wird Schellings Fassung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses mit jenen Kants und Fichtes verglichen, so ist festzustellen, dass hier ein Rollentausch stattgefunden hat.⁷² Nicht mehr das bewusste, menschliche Subjekt konstituiert oder setzt das Objekt, vielmehr gilt, dass umgekehrt der Mensch „nur“ das komplexeste Objekt bzw. Produkt eines ontologisch primären, produktiven Natursubjekts ist. Der Mensch hat keinen supranaturalen Ursprung, sondern ist in Schellings Naturphilosophie von Haus aus Natur. Die Produkte dieser Natur tendieren allerdings selbst noch zur Subjektivität. Der Mensch ist somit doppelt bestimmt als *produktives Produkt*, er ist Produkt und Produktivität gleichermaßen und existiert in der Spannung zwischen diesen Polen. Der subjektive Idealismus Kants und besonders Fichtes erscheinen auch diesem Denken als trügerische Allmachtphantasie eines hypertrophen Subjekts. Jene Phantasie entsteht jedoch nicht zufällig, sondern als notwendig falsches Bewusstsein. Denn sobald das Ich mit Bewusstsein begabt ist, fällt die Geschichte seines Werdens gleichsam hinter seinen Rücken, es fällt der Verdrängung anheim: „Das Selbstbewusstsein ist der lichte Punkt im ganzen System des Wissens, der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet.“⁷³ Dem Ich ist das bewusste Sein immer das Selbstverständliche, es ist immer schon gewiss, während der Inhalt des Bewusstseins, die Objekte, scheinbar nur hinzutreten. In der genetischen Perspektive der Naturphilosophie aber „wird jener Idealismus selbst wieder zum Schein; er wird selbst etwas Erklärbares – und damit fällt die theoretische Realität des Idealismus zusammen.“⁷⁴ Die Täuschung kann und muss Schelling zufolge durch eine „Anamnese“⁷⁵ kuriert werden, in der das bewusste Ich den ganzen Weg seines eigenen Werdens aus dem Unbewussten noch einmal mit Bewusstsein durch-

⁷² Vgl. Dietzsch 1984, S. 244, 249.

⁷³ Schelling 1979, S. 25.

⁷⁴ Schelling 2004, S. 365.

⁷⁵ Schelling 1984, S. 113.

arbeitet. Es ist die wesentliche Aufgabe der Naturphilosophie, diesen Weg auch dem natürlichen Bewusstsein aufzuzeigen. Der Möglichkeit, das Subjektive im Fremden wiederzuerkennen, korrespondiert somit die Nötigung, das Fremde im Subjekt anzuerkennen. Die Bewusstmachung der Bedingtheit der Subjektivität durch eine sich unbewusst vollziehende, unverfügbare Vorgeschichte ist sicher kränkend. Gerade auch im Sinne der drei berühmten Kränkungen, die die moderne Wissenschaft Sigmund Freud zufolge der naiven Eigenliebe des Menschen zugefügt hat: „dass unsere Erde nicht der Mittelpunkt des Weltalls ist“, „die Abstammung aus dem Tierreich und die Unvertilgbarkeit seiner animalischen Natur“ und schließlich, dass das Ich „nicht einmal Herr ist im eigenen Hause“.⁷⁶ Diese Kränkung soll jedoch eine heilsame Wirkung entfalten, indem sie die oftmals als Entfremdung erlebte Kluft zwischen Subjekt und Objekt verringert und dem Subjekt die Angst vor der äußeren und inneren Natur nimmt. Besonders eindrücklich hat Schelling diese Intentionen in seinem satirischem Lehrgedicht *Epikuräisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens* formuliert. Die kleine Arbeit überrascht mit einer nonchalanten Schilderung leiblicher Freuden, überschwänglicher Diesseitsbejahung und süffisanten Spott über die „gewaltsame Leibesbefreiung“⁷⁷ in Idealismus und christlicher Religion. Die Naturphilosophie wird so emphatisch für ihre Hilfe bei der Überwindung der Spaltung im Selbst und der ihr korrespondierenden Angst gefeiert: „So bin ich aller Furcht entbunden, / Kann an Leib und Seel gesunden / [...] / Wüsst auch nicht, wie mir vor der Welt sollt grausen, / Da ich sie kenne von innen und außen.“⁷⁸

⁷⁶ Freud 1977, S. 226.

⁷⁷ Schelling 1975, S. 145.

⁷⁸ Ebd., S. 149.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (2014), *Vorlesungen über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Aristoteles (1948), *Politik*, übers. von Eugen Rolfes, Leipzig: Meiner.
- Benjamin, Jessica (1993), *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Butler, Judith (1997), *Körper von Gewicht: Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, übers. von Karin Würdemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dietzsch, Steffen (1984), *Natur und geschichtlicher Prozess. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, hrsg. von Hans Jörg Sandkühler, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fichte, Johann G. (1961), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Nachdruck auf der Grundlage der zweiten von Fritz Medicus herausgegebenen Auflage von 1922 mit einem Sachregister von Alwin Diemer*, Hamburg: Meiner.
- (1962), „Grundlage des Naturrechts. Nach Prinzipien der Wissenschaftslehre.“, in: *Ausgewählte Werke. Zweiter Band*, hrsg. von Johann G. Fichte, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
 - (1968), *Schelling, Friedrich W.J. Briefwechsel, Brief an F.W.J. Schelling vom 31. Mai-7. August 1801*, hrsg. von Walter Schulz, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1984), *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Vorerinnerung, Erste und Zweite Einleitung, Erstes Kapitel (1797/98)*, hrsg. von Peter Baumann, Hamburg: Meiner.
- Firestone, Shulamith (1975), *Frauenbefreiung und sexuelle Revolution*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund (1977), *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- (2000), *Die Zukunft einer Illusion. In Studienausgabe Band IX: Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Habermas, Jürgen (1958), „Artikel: Anthropologie“, in: *Das Fischer Lexikon: Philosophie*, hrsg. von Alwin Diemer und Ivo Frenzel, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

- Hauer, Maximilian (2013), *Die Suche nach der Einheit von Freiheit und Natur. F.W.J. Schellings Naturphilosophie und ihre kritisch-ontologische Auseinandersetzung mit Transzendentalphilosophie und Mechanizismus. Magisterarbeit*, Universität Leipzig; unveröffentlicht.
- (2015), „Erpresste Versöhnung. Zu Schellings Kritik an Fichtes Versuch die Natur zu annihilieren“, in: *Beiträge im Handgemenge Kritischer Theorie*, hrsg. von Jaro Ehlers u. a., Oldenburg: BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität.
- Hegel, Georg W. F. (1970), „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“, in: *Theorie-Werkausgabe Band 2: Jenaer Schriften (1801-1807)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1982), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Band*, hrsg. von Karin Irrlitz und Gerd Gurst, Leipzig: Reclam.
- Honegger, Claudia (1991), *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750-1850*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Kant, Immanuel (1990), *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Raymond Schmidt, Hamburg: Meiner.
- Lukács, Georg (1967), „Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats“, in: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Amsterdam: De Munter.
- Lütkenhaus, Ludger (1989), „*Dieses wahre innere Afrika*“. *Texte zur Entdeckung des Unbewussten vor Freud*, hrsg. von Ludger Lütkehaus, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Marquard, Odo (1973), „Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts“, in: *chwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1987), *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Köln: Dinter.
- Pohl, Rolf (2005), „Sexuelle Identitätskrise. Über Homosexualität, Homophobie und Weiblichkeitsabwehr bei männlichen Jugendlichen“, in: *Männliche Adoleszenz. Sozialisation und Bildungsprozesse zwischen Kindheit und Erwachsensein*, hrsg. von Vera King und Karin Flaake, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Röllli, Marc (2011), *Kritik der anthropologischen Vernunft*, Berlin: Matthes & Seitz.

- Rölli, Marc, Hrsg. (2015), *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld: Transcript.
- Schelling, Friedrich W.J. (1971), *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, hrsg. von Helmut Seidel und Lothar Kleine, Berlin: Akademie Verlag.
- (1975), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen. Epikuräisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens*, hrsg. von Manfred Frank und Gerhard Kurz, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1979), *System des Transzendentalen Idealismus*, hrsg. von Steffen Dietzsch, Leipzig: Reclam.
 - (1984), *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, hrsg. von Manfred Buhr, Leipzig: Reclam.
 - (1988), „Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur“, in: *Historisch-Kritische Ausgabe. Reihe I: Werke, Band 4*, hrsg. von Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.
 - (2004), *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses*. In: *Historisch-Kritische Ausgabe, Reihe I: Werke, Band 8*, hrsg. von Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.
- Sombart, Werner (1938), „Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Anthropologie“, in: *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang XIII*, Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften.

Person, ontologische Kategorie oder soziales Konstrukt?

Peter Heuer | Universität Leipzig

1 Die Dialektik von Rolle und Träger

Das lateinische Wort *persona* heißt Maske und leitet sich, so die etymologische Erklärung, die Boëthius gibt, von *personare* her; *per* bedeutet hindurch und *sonare* schallen.¹ Die Maske ist etwas, durch das hindurch gesprochen wird, wobei, je nach Konstruktion, der Klang der Stimme modifiziert und verstärkt werden kann. In der Antike trugen Theaterschauspieler Masken, um zu verdeutlichen, welche Rolle des aufgeführten Stücks sie besetzten. Die Schauspieler waren allesamt Männer. Auch die Frauenrollen wurden von Männern gespielt. Umso wichtiger waren solche Masken. Demnach bezeichnet *Person* in der Antike zunächst eine bestimmte Rolle innerhalb eines Theaterstücks und abgeleitet davon dann auch innerhalb einer menschlichen Gemeinschaft.² Das Wort ‚Person‘ bezeichnet also ursprünglich eine Rolle und nicht ihren Träger.³ Boëthius bestimmt nun aber *Person* gerade substantiell, nämlich als „individuelle Substanz einer vernünftigen Natur“.⁴ Im Original heißt es „[*persona est*] *naturae rationabilis individua substantia*.“⁵ Boëthius’ Personenkonzeption meint also gerade nicht die Rolle, sondern ihren Träger.

Welche der beiden Bedeutungen ist ontologisch grundlegender bzw. wie ist es um die Seinsordnung von Träger und Rolle bestellt? Für das Theater braucht es natürlich beides, Träger und Rolle. Das Verhältnis ist dialektisch. Und doch gibt es eine ontologische Ordnung. Mit Blick auf die Möglichkeit

¹ Vgl. Boëthius 1988, S. 76 f.

² Das altgriechische Wort für *Person*, *Maske* und *Rolle* ist synonym mit *persona*. Es lautet *prosonon*. Ursprünglich heißt *prosonon* Gesicht. Masken heißen so, weil sie vor dem Gesicht getragen werden (Vgl. Ebd.).

³ Das lateinische *persona* kann sowohl *Person* bzw. *Persönlichkeit* als auch *Rolle* oder *Maske* bedeuten.

⁴ Vgl. Burkard 1996, S. 384. Robert Spaemann übersetzt: „das individuelle Dasein einer vernünftigen Natur“ (Spaemann 2006, S. 9) und Michel Elsässer: „Einer verständigen Natur unteilbare Substanz“ (Boëthius 1988, S. 75).

⁵ Boëthius 1988, S. 74/75.

der wiederholten Aufführung eines Stücks mit wechselnder Besetzung und über Generationen hinweg, scheint die Rolle vorgängig zu sein. So gibt es z. B. die Rolle des Lysanders, seit Shakespeare seinen Sommernachtstraum im Jahre 1596 geschrieben hat. Doch auch wenn es für die Möglichkeit der Aufführung eines Stücks offenbar einerlei ist, wer die Rolle spielt, so ist es dennoch notwendig, sie überhaupt zu besetzen. Ohne die einzelnen Menschen gäbe es keine Theater, keine Stücke, keine Rollen und keine Aufführungen. Am Ende ist also doch der Schauspieler, d. h. ein lebender Mensch bzw. eine menschliche Person, Voraussetzung dafür, dass ein Stück aufgeführt werden kann. Mithin ist nicht die Rolle, sondern ihr Träger ontologisch vorgängig.

Diese Auffassung des Verhältnisses von Träger und Rolle passt zusammen mit der Seinsordnung, die Aristoteles lehrt. Aristoteles lehrt bekanntlich eine ontologische Abhängigkeit aller Seinsweisen von den ersten Substanzen. Boëthius' Bestimmung folgt also Aristoteles. Sie weist den Träger gegenüber der Rolle als ontologisch grundlegend aus: Der Schauspieler ist real existent. Er kann bei Gelegenheit verschiedene Rollen spielen bzw. verschiedene Masken aufsetzen. Die Rolle hingegen ist ohne ihre Verkörperung durch ihn nur virtuell, d. h. bloßer Gedankeninhalt.

2 Person, ein Anerkennungsbegriff?

Nun kann man die ontologische Vorgängigkeit des Trägers vor der Rolle akzeptieren, ohne Person deshalb substantiell aufzufassen zu müssen. In der Neuzeit wird Personsein von vielen Autoren gerade nicht als etwas Naturwüchsiges und von selbst Bestehendes angesehen, sondern als etwas, was man durch Bildung erwirbt, also als Kompetenz und Anerkennungsbegriff. Um als vollwertiges Mitglied der Gemeinschaft anerkannt werden zu können und eine bestimmte Rolle innerhalb der Gemeinschaft zu spielen, braucht man bestimmte Kompetenzen. Durch diese, heißt es, konstituieren sich Personen:

Du musst so und so urteilen bzw. handeln, wenn du als vernünftig gelten willst'. Daraus wird durch weitere Reflexion auf den Begriff der Anerkennung: ‚Du musst so und so handeln,

wenn du zu uns gehören willst.' [...] Die Frage nach der Vernunft wird damit zur Frage, welche Art von Person wir sein wollen.⁶

Niemand wird bezweifeln, dass unsere Art zu reden, zu urteilen und zu handeln Einfluss darauf hat, inwieweit andere uns trauen. Davon hängt schließlich auch ab, ob sie auf uns zählen und uns Ämter übertragen, oder eben nicht. Doch es ist zugleich offenbar, dass die Möglichkeit des Erwerbs der erforderlichen Kompetenzen ontologische Voraussetzungen hat. Anerkennung allein kann Personen nicht konstituieren. Wäre dies möglich, ließen sich in letzter Konsequenz beliebige Gegenstände formal zu Personen küren: Tiere, Pflanzen, Apparate, unbelebte Naturgegenstände etc. Umgekehrt ließe sich aber auch nach Gutdünken manchen Menschen der Personenstatus einfach absprechen. Beides deckt sich nicht mit unserer Erfahrung. Zwar kann jemand seinen sozialen Status verlieren, also zur *persona non grata* erklärt oder im schlimmsten Fall zur Unperson herabgesetzt werden, aber in beiden Fällen bleibt er „Einzelsubstanz von vernünftiger Natur“. Person ohne Rang zu sein, setzt noch immer Personsein voraus. Auch Unperson bedeutet nicht, dass man keine Person ist. Das Gegenteil ist richtig: Nur Personen können Unpersonen sein. Es verhält sich hier wie mit dem Ausdruck ‚Unmensch‘. Ein Tier beispielsweise kann gerade kein Unmensch sein. Unmensen bzw. Unpersonen verhalten sich zwar auf eine Weise, die Menschen und Personen eigentlich nicht würdig ist, z. B. besonders grausam, aber zugleich doch so, wie es nur Vernunftwesen, also Personen, vermögen.⁷

Unbenommen davon ist es uns auch gar nicht möglich, uns beliebig zu Achtung bzw. Anerkennung zu zwingen. Was wir achten, muss vielmehr von sich aus bereits achtenswert sein, nur dann können wir es als solches erkennen und anerkennen. Ebenso ist es unmöglich, sich selbst zur Person zu küren. Daran merkt man, dass der Gedanke, Personen entstünden durch eigenes Zutun bzw. willkürliches Entgegenbringen von Achtung, nicht stimmen kann. Unsere gegenseitige Anerkennung als Personen ist vielmehr dem ontologischen Personsein selbst, also der naturwüchsigen Existenz als Vernunftwesen, ontologisch nachgeordnet. Wir erkennen jemanden als Person an, oder sollten dies jedenfalls tun, weil er eine Person ist, also gemäß Boë-

⁶ So mit Rückgriff auf Hegel und Nietzsche in Stekeler-Weithofer 2002, S. 19.

⁷ Aristoteles stellt fest, dass lasterhafte Menschen schlimmer sein können als jedes Tier. „Denn wie der Mensch in seiner Vollendung das vornehmste Geschöpf ist, so ist er auch ohne Gesetz und Recht das schlechteste von allen.“ (1995c, 1253a.)

thius „eine Einzelsubstanz von vernünftiger Natur“. Dass es soziale Rangordnungen gibt, innerhalb derer man auf- und absteigen kann, und das man darauf selbst Einfluss nehmen kann, ist dieser ontologischen Tatsache nachgeordnet. Durch seine Gründung in der Ontologie unterscheidet sich ‚Person‘ z. B. vom ‚Staatsbürger‘. Staatsbürger ist keine ontologische Kategorie. Staatsbürger ist man vielmehr tatsächlich in Folge von Anerkennung. Dabei spielen zwar im Sein gründende Kriterien, insbesondere die akzidentellen Kategorien der Relation und des Ortes, eine Rolle, aber deren Auswahl und Geltung ist Folge kontingenter Festlegungen. So ist es in den einzelnen Staaten z. B. unterschiedlich geregelt, ob man allein auf Grund seiner Geburt dort bereits Staatsbürger ist oder nicht. Man unterscheidet das Geburtsorts- vom Abstammungsprinzip. In den USA gilt unabhängig von der elterlichen Staatszugehörigkeit von jeher auch das Geburtsortsprinzip. Jeder ist US-Bürger, der im Land geboren wird. In Deutschland hingegen war vor dem Jahr 2000 der eigene Geburtsort unwesentlich, es zählte allein die Staatsbürgerschaft der Eltern als Kriterium für die Staatsbürgerschaft des Kindes. Seit der Staatsangehörigkeitsreform im Jahr 2000 gilt nun auch bei uns das Geburtsortsprinzip, allerdings nur optional: In Deutschland geborene Kinder von Eltern, die nicht deutsche Staatsbürger sind, besitzen bis zur Volljährigkeit die doppelte Staatsbürgerschaft. Danach müssen sie sich für eine der beiden Staatsbürgerschaften entscheiden.⁸

Dass es möglich ist, eine Gesetzesänderung in Staatsangehörigkeitsfragen vorzunehmen, zeigt, dass die Zu- und Aberkennung der Staatsbürgerschaft auf Konvention beruht, jedenfalls in letzter Konsequenz. Sie ist keine naturwüchsige ontologische Tatsache. Dies ist bei ‚Person‘ offensichtlich anderes. Man macht also nicht automatisch einen Fehler, wenn man einen Menschen nicht als deutschen Staatsbürger anerkennt – einen Menschen nicht als Person anzuerkennen, ist hingegen immer falsch. Ebenso macht man umgekehrt aber auch einen Fehler, wenn man ein seiner Natur nach vernunftloses Wesen einfach willkürlich zur Person erklärt – wie z. B. Peter Singer es zum Zweck des Schutzes mit höheren Tieren versucht.⁹ Nur weil Tiere fühlen können, Vorlieben haben und Zwecke verfolgen, sind sie deshalb nicht schon Vernunftwesen. Auch dass sie keine bloßen Dinge bzw. kein ‚Etwas‘ sind, sondern ein ‚Jemand‘, wie Hilal Sezgin, eine Differenzie-

⁸ Vgl. § 4 Abs. 3 und § 29 StAG (Staatsangehörigkeitsgesetz).

⁹ Als Person versteht Singer Wesen, die sich ihrer selbst in einem zeitlichen Kontinuum bewusst sind.

zung Spaemanns aufgreifend, richtigstellt, ist kein Argument dafür, sie zu Personen zu erklären.¹⁰ Tiere sind weder Personen noch bloße Dinge.

3 Boëthius' essentialistische Personenauffassung

Boëthius, auf den die essentialistische Personenauffassung zurückgeht, bestimmt Person als eine Einzelsubstanz von vernünftiger Natur: „[persona est] naturae rationabilis individua substantia“. In Boëthius' Bestimmung von Person ist eigentlich alles enthalten, was man zum Verständnis des Begriffs wissen muss: Personen sind Manifestationen der Kategorie der Substanz. Dies bedeutet, der Seinsstatus einer Person ist kein bloß akzidenteller, also nicht etwa nur eine Qualität – deshalb kann man sein Personsein auch nicht einfach verlieren –, und es bedeutet auch, dass Person etwas anderes ist als die Natur bzw. Wesensbestimmung einer Substanz, wie sie sich z. B. aus der Zugehörigkeit zu einer biologischen Art und der damit verbundenen Artform ergibt.

Boëthius verwendet in Verbindung mit seiner Bestimmung der Person das Attribut ‚individuell‘. Er schreibt: *individua substantia*. Er tut dies, denke ich, da Aristoteles' in seiner Kategorienschrift erste und zweite Substanzen unterscheidet. Erste Substanzen sind Individuen, zweite Substanzen Arten oder Gattungen. Bei Person handelt es sich um eine erste Substanz, nicht jedoch um eine Art oder Gattung. Damit steht Person formal auf derselben Ebene wie Individuum oder Ding. Boëthius stellt heraus, dass das lateinische *persona* in dieser Hinsicht gleichbedeutend mit dem spätantiken griechischen *hypostasis* ist – obwohl es etymologisch eher dem Wort *prosopon* entspricht:

Die Griechen [haben] die unteilbaren Substanzen *hypostaseis* geheißen, weil sie unter den übrigen sind und gewissen, gleichsam Akzidenzien seienden, untergelegt und zugrundeliegend sind. Daher nennen auch wir diese Substanzen gleichsam zugrundegelegte, welche jene *hypostaseis* nennen. Und weil sie die gleichen Substanzen auch *prosopa* nennen, können wir sie auch Personen nennen. *Ousia*-sein ist nämlich das gleiche wie Essenz, *ousiosis* das gleiche wie Subsistenz, *hypostasis* das gleiche wie Substanz und *prosopon* das gleiche wie Person.¹¹

Da Person kein Gattungsbegriff ist, fällt diese Kategorie nicht, wie man fälschlicherweise denken könnte, mit der Art ‚Mensch‘ zusammen. Art ist

¹⁰ Vgl. Sezgin 2014, S. 8.

¹¹ Boëthius 1988, S. 78/79.

zweite Substanz, Person hingegen erste Substanz. Einzelne Menschen hingegen sind Personen:

Es hat also der [einzelne] Mensch Essenz (essentia), d. h. ousia, Subsistenz (subsistentia), d. h. ousiosis, hypostasis, d. h. Substanz (substantia), prosopon, d. h. Person. Ousia und Essenz hat er, weil er ist, hypostasis und Substanz, weil er denen, die keine Subsistenzen, d. h. ousioseis sind, zugrunde liegt. Er ist prosopon und Person, weil er ein vernünftiges Individuum ist.¹²

Zugleich wird möglich, dass nicht nur Menschen Personen sein können, sondern auch andere Vernunftwesen. Man kann also Peter Singer darin zustimmen, dass nicht nur Menschen Personen sein können. Unbenommen ist seine Aufnahme der Tiere in den Kreis der Personen falsch, denn sie haben eben gerade keine Vernunft (Denkvermögen). Tiere sind also nicht, wie man fälschlicherweise denken könnte, deswegen keine Personen, weil nur Menschen Personen sein können, sondern weil sie keine Vernunft haben, und zwar nicht nur zufällig nicht, sondern ihrem Wesen nach. Sie sind keine Individuen von vernünftiger Natur. Da sie erste Substanzen sind, haben Personen kein abhängiges Sein, wie es z. B. Akzidenzien oder auch Bewegungen haben, sondern können für sich bestehen. Erste Substanzen und damit auch Personen sind, folgt man Aristoteles, ontologisch grundlegender als zweite Substanzen. Aristoteles schreibt: „[D]ie ersten Substanzen [heißen] deshalb in vorzüglichem Sinne Substanzen, weil sie Subjekt von allem anderen sind und alles andere von ihnen ausgesagt wird.“¹³ In der aristotelischen Ontologie sind die Arten von den Individuen ontologisch abhängig. „Der Begriff der universalen Dinge ist nämlich von den partikulären hergeleitet“, schreibt Boëthius.¹⁴

Da der Ausdruck ‚Person‘ von Aristoteles nicht eigens besprochen wird, könnte man nun meinen, sie sei eine zum Ensemble der aristotelischen Kategorien noch hinzukommende elfte Kategorie, die erst später durch Boëthius entdeckt wurde. Aber dies ist falsch. Person ist vielmehr selbst eine Klasse innerhalb der ersten Substanzen. Bereits Aristoteles unterscheidet verschiedene Arten von ersten Substanzen: Einerseits können Stoffe (wie etwa Wasser) und einige Formen (wie etwa die menschlichen Seelen) erste Substanzen sein, dann aber auch und insbesondere das aus Stoff und Form Zusammengesetzte. Von letzterer Natur sind die individuellen Lebewesen, also z. B.

¹² Ebd., S. 78/79 f.

¹³ Aristoteles 1995a, 2b.

¹⁴ Boëthius 1988, S. 76/77.

ein einzelnes Pferd. Boëthius ergänzt Aristoteles, indem er herausstellt, dass man zusätzlich vernünftige Substanzen unterscheiden kann. Vernünftig zu sein ist offenbar ähnlich grundlegend für eine Substanz wie ihre Konstitution aus Stoff und Form. Nicht alle ersten Substanzen sind Personen, sondern nur die mit einer vernünftigen Natur. Personen bilden eine besondere Klasse innerhalb der ersten Substanzen: sie sind sozusagen eine vierte Weise der ersten Substanz, die von Aristoteles nicht explizit besprochen wurde.

Hier lässt sich nun fragen, ob alle Menschen Personen sind, auch solche, die aus welchen Gründen auch immer, nicht aktual vernünftig sein wollen oder können? Auch auf diese Frage gibt Boëthius' Bestimmung eigentlich bereits eine Antwort: Seine Bestimmung sagt explizit, dass es darum geht, von vernünftiger Natur zu sein, also dem Wesen nach vernünftig, und nicht darum, dies auch gerade zu zeigen, also im Augenblick tatsächlich vernünftig zu reden und zu handeln. Ihrem Wesen nach sind alle Menschen vernünftig.¹⁵ Aristoteles' Wesensdefinition des Menschen ist *zoon logon echon*, also vernunftbegabtes Lebewesen. Diese Definition trifft auf alle Menschen zu, auf gesunde ebenso wie auf kranke. Alle Menschen sind also Personen. Zugleich ist klar, dass Tiere prinzipiell keine Personen sein können. Sie sind nicht von vernünftiger Natur.

Boëthius' Bestimmung der ‚Person‘ ist so formal gehalten, das nicht nur Menschen Personen sein können, sondern auch andere Vernunftwesen wie z. B. Engel. Mensch zu sein ist für Boëthius nur eine mögliche Weise des Personseins. Man muss daher ‚menschliche Person‘ sagen, um sich eindeutig zu auszudrücken. Es lässt sich über die von Boëthius gemachten Bestimmungen hinaus, Weiteres allgemein von Personen aussagen, nämlich dass sie leben. Warum müssen Personen leben? Vernunft ist ein Vermögen. Es äußert bzw. verwirklicht sich im Denken. Denken ist eine Tätigkeit. Unbelebte Substanzen können sich zwar bewegen, aber sie können nicht tätig sein, und zwar deshalb nicht, weil sie keine Absichten bilden und verfolgen können. Auch nichtmenschliche Personen, so es sie gibt, müssen also lebendig sein. Schon Aristoteles schreibt, „dass die Götter leben und also, dass sie tätig sind.“¹⁶ Denken setzt außerdem, wie Kant, Leibniz folgend, deutlich herausarbeitet, Bewusstsein (Perzeption) und Selbstbewusstsein (Apperzeption) voraus,

¹⁵ Vernunft ist nicht dasselbe wie Wesen. Die Artform ist Wesen. Natur ist Prinzip. Leben und Vernunft sind Naturen. Natur kann als Differenz in der klassischen Definition einer Art oder Gattung Anwendung finden.

¹⁶ Aristoteles 1995b, S. 479.

und zwar im Vollzug und nicht nur im Vermögen. Es gibt deshalb auch Versuche, Personalität auf Bewusstsein und Selbstbewusstsein zu reduzieren. Am prominentesten ist vielleicht Lockes memory theory der Person.¹⁷

4 Die memory theory der Person

Die oben dargelegte Alternative ‚ontologische Kategorie‘ versus ‚soziales Konstrukt‘ umfasst nicht alle philosophischen Theorien der Person. Es gibt vielmehr auch eine Denktradition, die Person nicht als bloßen Anerkennungsbegriff bzw. als soziales Konstrukt begreift, aber trotzdem eine essentialistische Bestimmung umgeht. So wird für John Locke die Identität der Person über die Zeit hinweg gerade nicht durch die Einheit einer Substanz gewährleistet, sondern allein durch das Selbstbewusstsein konstituiert. Locke unterscheidet dazu strikt zwischen ‚Person‘, ‚Mensch‘ und ‚Substanz‘¹⁸ und versucht Person bzw. personale Identität allein im Bewusstsein der je eigenen Vergangenheit und Gegenwart zu begründen. Er führt ‚Person‘ auf ‚Bewusstsein‘ zurück:

Nur das Bewusstsein kann fernstehende Existenzen zu ein und derselben Person vereinigen. Die Identität der Substanz ist nicht dazu im Stande. Denn welche Art von Substanz auch immer vorhanden sein und wie sie auch beschaffen sein mag, so ist sie doch ohne Bewusstsein keine Person; ein Leichnam könnte dann ebenso gut eine Person sein, wie jede andere Art von Substanz ohne Bewusstsein.¹⁹

Locke reduziert Personsein darauf, wie wir uns selbst erleben. „Dabei ist es gleichgültig, ob dieses Bewusstsein lediglich an eine Einzelsubstanz geknüpft ist oder in einer Aufeinanderfolge verschiedener Substanzen fortbestehen kann.“²⁰ Offenbar hat er eine andere Vorstellung von Substanz als Aristoteles und Boëthius. Auch ist sein Wortgebrauch schwankend. Paradigmatische Substanzen scheinen für ihn nicht Lebewesen, sondern physische Gegenstände bzw. Materiepartikel zu sein. So erklärt sich seine erkenntnistheoretische Bestimmung der Person.

Doch Locke verdreht die ontologische Ordnung. Er fragt nicht danach, welche Seinsgrundlagen das Phänomen des Bewusstseins voraussetzt. Vielmehr macht er ad hoc das Bewusstsein selbst zur ontologischen Basis. Mit

¹⁷ Vgl. Locke 2000, Buch II, Kap. 27.

¹⁸ Ebd., S. 416.

¹⁹ Ebd., S. 432.

²⁰ Ebd., S. 421.

Blick auf die Person bestimmt er es als das der Substanz vorhergehende Erste im Sein. Seine Überlegungen zum möglichen Wechsel des Bewusstseins bei gleichbleibender Substanz bzw. zum Übergang des Bewusstseins von einer Substanz zu einer anderen sind jedoch leere Spekulationen. Sie erwachsen daraus, dass er nicht klar zwischen Bewusstsein und Gedankeninhalt unterscheidet. Da wir nicht immer denselben Gedanken fortführen, „erhebt sich Zweifel, ob wir dasselbe denkende Ding, das heißt dieselbe Substanz sind oder nicht.“²¹ Zwar kann ein Mensch nacheinander verschiedene Gedankeninhalte haben, aber nicht verschiedene Bewusstseine. Auch lassen sich numerisch verschiedene Akte des Bewusstseins unterscheiden, deren Einheit muss aber letztlich über das zugrundeliegende Vermögen bzw. ein transzendentes ‚Ich‘ erklärt werden.

Ebenso ist es uns zwar möglich, anderen Menschen den Inhalt eines Gedankens mitzuteilen, so dass sie ihn dann auch haben, nicht aber, ihnen unser Bewusstsein als solches zu übergeben. Bewusstsein ist eine Weise zu sein im Verlauf. Es beginnt mit der inneren Wahrnehmung der eigenen Lebendigkeit und gipfelt in der Reflexion der eigenen Existenz als vernünftiges (also zum Erkennen und Denken begabtes) Wesen. Heideggers Daseinsanalyse macht dies deutlich: „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderen Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seiendem in seinem Sein um dieses Sein selbst geht.“²² Dieses Dasein, das man selbst ist, lässt sich nicht austauschen, aufspalten oder auf jemand anderen übertragen.

5 Die Konstitution der menschlichen Person

Doch selbst wenn man Boëthius folgt und Person grundsätzlich essentialistisch versteht, was z. B. Descartes offenbar tut, kann das Verständnis davon, was eine menschliche Person ist, fehl gehen. Descartes setzt Person mit *res cogitans* gleich. Sie ist zwar nicht nur als Bewusstsein zu denken, sondern tatsächlich als vernünftige Substanz und entspricht mithin der Bestimmung, die Boëthius für Personen gibt, übersieht aber, dass wir Menschen einen Leib haben, der uns ebenso ausmacht wie unsere Vernunft. Die vernünftige Substanz, die wir sind, ist unbenommen ihrer Vernunftnatur zugleich eine

²¹ Ebd.

²² Heidegger 1993, S. 12.

Einheit aus Zweien, aus Leib und Seele. Descartes' Res-cogitans-Personen sind hingegen endliche Vernunftsubjekte in einem mechanischen Organismus, der zufällig Menschengestalt zeigt. Der Leib gehört für Descartes hingegen nicht zur Person. Unser Leib ist aber nicht einfach nur ein dem Geist fremder Mechanismus, sondern er ist geformt, wie es den Erfordernissen unseres Menschseins entspricht, und zwar aus uns selbst heraus. Diese Formung muss unser Leib aus unserer Artnatur heraus erfahren, also nicht zufällig bzw. nicht allein auf Grund der Materie. (Dies anzunehmen ist der Fehler des Materialismus.) Aber auch die Res-cogitans-Vernunftseele Descartes' kommt als Prinzip des Leibes nicht in Frage. Auf sie als Prinzip kann man weder leibliche Formung noch artgemäße Entwicklung, ja noch nicht einmal einfache Körperbewegungen zurückführen. Da es in Descartes' Ontologie neben der res extensa nur die Vernunftseele und Gott gibt, nimmt Descartes an, dass Gott selbst unsere Leiber geformt habe.²³ Dies ist offenbar eine Notlösung. Gott wird hier zum Flickschuster einer ungenügenden Ontologie abgestellt.

Für Aristoteles hingegen ist die menschliche Seele ‚Ursache‘ bzw. Prinzip sowohl des Leibes und seiner Bewegungen als auch des Denkens. Beides, sowohl die Entwicklung des Leibes und seiner Bewegungen als auch das Denken, sind Lebensaktivitäten. Je nachdem können in Folge der Wirkung der Seele Tätigkeiten oder Gedanken verwirklicht werden. Auf diese Weise, also dadurch, dass er die Seele in den Mittelpunkt stellt, kann Aristoteles eine dualistische Position vertreten – muss also nicht wie der Materialismus Vernunft als wirkursächlich verursachtes Epiphänomen des Physischen verstehen – und kann doch die Probleme eines cartesischen Dualismus vermeiden. Descartes' Fehler ist, dass er die Seele auf Geist (das immaterielle Subjekt des Denkvermögens) reduziert und den Leib rein mechanistisch auffasst. Für Aristoteles ist der Leib wesentlich ein beseelter Leib, also durch die Seele geformt, und zwar durch dieselbe Seele, die auch Subjekt des Denkens ist. Dies ist ontologische Voraussetzung dafür, den Menschen als ein Ganzes begreifen zu können, begabt mit Leib, Seele und Vernunft – mithin als Person. Die besondere Substanz Person ist in Aristoteles' Anthropologie also bereits angelegt. Erst wenn man auch seinen Leib als lebendige Hervorbringung, deren Prinzip die Seele ist, versteht, begreift man den ganzen Menschen.

²³ Vgl. Descartes 2011, 56, 10.

Wir haben es bei menschlichen Personen mit einer trinitarischen Struktur zu tun, also einem Übereinkommen von drei Prinzipien: Materie (bzw. Leib), Form (bzw. Seele) und Geist (bzw. Vernunft). Alle drei gehören zusammen. Alle drei haben jedoch auch eine gewisse Eigenständigkeit. So übersteht die Materie jeden Wandel, der im Zusammenhang mit ihrem Eingebundensein in Lebewesen und Lebensprozesse vorgenommen wird. Sie ist das Prinzip des Physischen und seiner wichtigsten Attribute: Ausdehnung, Schwere und Verortung in Raum und Zeit – dabei aber selbst ohne Eigenschaften. Die Materie als solche ist eigenschaftslose *potentia pura*. Trotzdem ist mit Blick auf Leib und Seele die Seele das Erste in der Sache. Sie formt die unabhängig von ihr existierende Materie nach ihren Erfordernissen zum menschlichen Leib. Die Weise, wie sie den Leib formt, wird ihr nicht von der Materie vorgegeben. Unbenommen davon ist die Materie allerdings eine notwendige Bedingung für den Leib. Auch das Denken hat eine gewisse Eigenständigkeit. Zwar ist das Denkvermögen ein Vermögen der Seele und Denken selbst eine Lebensregung, aber unbenommen davon drehen die Verhältnisse sich mit Blick auf die Denkinhalte um: Die Seele mit ihren Vermögen ist offenbar nicht ihr formendes Prinzip. (Dies so zu sehen ist der Fehler des Psychologismus.) Denken ist selbstverständlich auch nicht Sache der Materie. (Dies anzunehmen ist der Fehler des Hirnphysiologismus). Denken als solches ist eigenständig und frei – unbenommen davon, dass es auf ein denkendes Subjekt angewiesen ist und überdies, um wahr zu sein, mit dem Sein übereinstimmen muss. Theoretisches Denken steht als solches nicht vollständig im Dienste leib-seelischer Erfordernisse. Denken befasst sich mit Allgemeinem und folgt seinen eigenen Gesetzen – den Regeln der Logik. Für die Wahrheit eines logischen Beweises spielen weder Psychologie noch Physiologie eine Rolle, sondern die Wahrheit der Prämissen und die Einhaltung der Schlussregeln.

Das Denkvermögen in der Seele ist wie alle Potenzen auf seine Verwirklichung, also das Denken selbst, ontologisch ausgerichtet. Das Denkvermögen ist um des Denkens willen da. Vernünftige Wesen sind insgesamt auf die Verwirklichung ihres Denkvermögens hin ausgerichtet, auch wenn nicht alle Seelenteile gleichermaßen im Bereich ihrer Freiheit liegen. So besitzen wir Menschen, wenn wir gesund sind, genau die körperlichen Voraussetzungen, die für uns als vernünftig handelnde Wesen angemessen sind. Unsere aufrechte Gestalt und der erhobene Kopf ermöglichen uns die für Vernunftwesen angemessene Um- und Übersicht. Im Unterschied zu den Tieren sind

unsere vorderen Extremitäten Arme mit Händen. Sie sind in alle Richtungen bewegbar und von den Erfordernissen der Fortbewegung freigestellt. Unser Mund und die Zunge sind so gebildet, dass wir sprechen und auf diese Weise unsere Gedanken austauschen können. Unsere Körperoberfläche ist nackte Haut. Doch auch dies ist kein Mangel; vielmehr entsteht so die Möglichkeit der Wahl der Kleidung in Abhängigkeit von Klima, Jahreszeit und den Erfordernissen unserer Tätigkeiten. Gerade unsere Nichtfestgelegtheit bietet uns in Verbindung mit unserer Vernunft und der Hand als ihrem Werkzeug die Möglichkeit, ganz verschiedene Tätigkeiten ausführen zu können. Und wir besitzen genau die Seelenvermögen, die wir als derart nicht festgelegte Vernunftwesen brauchen: Wahrnehmungsvermögen, Strebevermögen und Fortbewegungsvermögen. Auch diese stehen im Dienste der Vernunft.

Die Beschreibung des Menschen als Mängelwesen, wie z. B. Arnold Gehlen sie unternommen hat, ist daher problematisch und falsch.²⁴ Überhaupt widerspricht es den Grundprinzipien der Ontologie, Mängel zu Wesensbestimmungen (*differentia specifica*) kürzen zu wollen.

6 Person und Persönlichkeit

Man begreift vielleicht noch eindringlicher, was eine Person ist, wenn man den von ihr abgeleiteten Begriff der ‚Persönlichkeit‘ mit ins Auge fasst. Der Begriff richtet den Blick auf die Gesamtheit unserer individuellen Besonderheiten. Es gibt zwei Bedeutungen: Persönlichkeit im ersten Sinne meint zunächst einfach nur unseren individuellen Charakter. Durch ihn unterscheiden wir uns voneinander und tun uns vor anderen Lebewesen hervor. Daraus leitet sich die zweite Bedeutung ab. Persönlichkeit im zweiten Sinne meint eine herausgehobene Stellung innerhalb der Gesellschaft. Wer eine solche im besonderen Maße einzunehmen vermag, ist eine ‚große Persönlichkeit‘. Auch hier wird das dialektische Verhältnis zwischen Träger und Rolle deutlich. Ämter wie das eines Präsidenten, Generals oder Professors haben sozusagen eine eigene Amtswürde. Doch muss, wer solch ein Amt ausfüllen will, diese Würde auch als Person verdienen. Wer für ein Amt ungeeignet ist, weil ihm die nötigen fachlichen Fähigkeiten oder die charakterliche Eignung fehlen, macht sich auf Dauer lächerlich. Die Lächerlichkeit entsteht gerade aus der Spannung zwischen Amtswürde und fehlender Eig-

²⁴ Vgl. Gehlen 1940.

nung. Wir haben also analoge Verhältnisse wie bei Träger und Rolle überhaupt, nur dass das Augenmerk nunmehr auf die charakterlichen Besonderheiten gerichtet wird, also ontologisch gesehen auf die Akzidenzien und nicht auf die Substanz selbst. Folgt man Aristoteles, geht es speziell um eine Weise der Qualität, nämlich den Habitus (also die Gesamtheit der erworbenen Tugenden und Laster).²⁵

Hunde haben, wie jeder weiß, der mit diesen Tieren vertraut ist, einen eigenen Charakter. Sie sind nicht nur numerisch voneinander unterschieden, sondern haben Individualität. Daher kann man von ihnen *cum grano salis* sagen, sie besitzen eine eigene Persönlichkeit. Sie sind deshalb aber keine Personen. Offenbar ist Vernunft, also Denkvermögen, nicht oder jedenfalls nicht die einzige mögliche Ursache für charakterliche Besonderheit. Auf Grund seiner nur akzidentellen Natur ist die Zerstörung der Persönlichkeit eines Menschen möglich. Die Person selbst ist hingegen nicht zerstörbar, jedenfalls nicht, so lange wir leben. Zwar ist der Charakter bzw. Habitus einer Person im Unterschied zu einem bloßen Gemütszustand „von längerer Dauer und bleibend“,²⁶ wie Aristoteles schreibt, sodass in gewisser Weise „der Charakter eines Menschen sein Schicksal ist“²⁷, wie Schelling sagt, aber er ist nicht unzerstörbar. Ein Beispiel für Charakterzerstörung sind Posttraumatische Belastungsstörungen (PTBS), wie sie z. B. bei Kriegsveteranen auftreten können.²⁸ Noch dramatischer ist es, wenn die Ausbildung eines stabilen eigenen Charakters erst gar nicht ermöglicht wird, weil die Traumatisierung bereits im Kindesalter erfolgt. Dann kann es zu einer sogenannten Multiplen Persönlichkeitsstörung kommen. Bei solchen Menschen wechseln, ohne dass sie es wollen, periodisch ihre Vorstellungen von sich selbst, wobei unterschiedliche Persönlichkeiten entstehen, die wechselweise ihr Verhalten bestimmen. Als Person bleiben sie dabei aber dieselbe.

²⁵ Vgl. Aristoteles 1995a 8b.

²⁶ Ebd.

²⁷ Schelling 1856, S. 65.

²⁸ Vgl. Shay 1998. Shay macht deutlich, dass weniger die physischen Strapazen, die durchlebte Lebensgefahr und der schockierende Anblick der Gefallenen und Verwundeten zum Trauma führt, als vielmehr die an sich selbst und anderen, insbesondere Vorgesetzten, erlebte Unmoralität.

7 Die Ordnung des begrifflichen Felds

Offensichtlich hat das Wort Person einen weiten Gebrauch. Es lässt sich jedoch zeigen, dass Boëthius' essentialistische Bestimmung dabei das Zentrum bildet und sich das begriffliche Feld von hier aus ordnet: Ontologisch gesehen sind Personen individuelle (bzw. erste) Substanzen von vernünftiger Natur. Sämtliche andere Verwendungen dieses Ausdrucks sind dieser Bestimmung nachgeordnet. Sie sind entweder abgeleitet oder erfassen nur einen Ausschnitt der von Boëthius angegebenen Bestimmungen. Dem widerspricht auch nicht, dass die historisch-etymologische Entwicklung in entgegen gesetzter Richtung verlief. Auch wenn das Wort persona ursprünglich Maske und davon abgeleitet Rolle hieß, ist die Frage nach dem ontologischen Primat von Träger und Rolle eindeutig zugunsten des Trägers zu beantworten. Personen entstehen auch nicht allein durch Anerkennung, wie eine konstruktivistische Sozialphilosophie uns glauben machen möchte. Vielmehr muss man bereits Person sein, um als solche anerkannt und geachtet werden zu können. Der Vergleich zwischen Person und Staatsbürger zeigt dies deutlich. Während man Staatsbürger letztlich auf Grund von Konvention ist, ist man Person von Natur aus.

Technische Angaben, die den Personenbegriff verwenden, wie z. B. „Tragkraft: 10 Personen“, richten ihr Augenmerk auf die Eigenart von Personen, Individuen und erste Substanzen zu sein, also abgemessene und voneinander unterschiedene physische Entitäten. Nur diese sind zählbar. Die Vernunftnatur spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle.

Anders ist es beim Ausdruck ‚juristische Person‘. Dieser greift gerade auf unsere Vernunftnatur zurück und abstrahiert vom Substanzsein. Tiere, obwohl Substanzen, können keine juristischen Personen sein. Vereine oder Unternehmen hingegen, obwohl keine Substanzen, sind indes juristische Personen. Kollektive sind Rechtssubjekte, insofern sie vor Gericht als Kläger oder Angeklagter in Erscheinung treten können. Wirkliche Personen werden Kollektive dadurch selbstverständlich nicht. Am Ende braucht es immer einzelne Menschen, die als Vertreter in ihrem Namen sprechen. Bei der Gegenüberstellung von Person und Sache, etwa bei der Aufstellung von Personen- und Sachverzeichnissen in wissenschaftlichen Werken, wird ‚Person‘ ganz ursprünglich im von Boëthius herausgestellten Sinn gebraucht. Personen und Sachen rangieren ontologisch gesehen formal auf derselben Ebene.

Bewusstseinstheoretische Ansätze zur Bestimmung von Person und personaler Identität, wie etwa John Lockes memory theory, konzentrieren sich auf den erkenntnistheoretischen Aspekt der Diskussion. Die Möglichkeit, ein Bewusstsein zu haben, sich an Vergangenes zu erinnern und dies mit Gegenwärtigem in Verbindung zu bringen, ist abhängig von einem persistierenden Subjekt, also der Existenz einer vernünftigen Substanz, welche Träger des Bewusstseins ist. Voraussetzung eines einheitlichen Bewusstseins ist gerade eine solche persistierende Substanz. Der Ausdruck Persönlichkeit ist zwar etymologisch von Person abgeleitet, betrifft aber nicht deren substantiellen Kern, sondern ‚nur‘ ihre akzidentellen charakterlichen Besonderheiten. Sie bilden im Verbund die sogenannte Persönlichkeit eines Menschen. Folgerichtig befasst sich auch die Persönlichkeitspsychologie letztlich nur mit den Akzidenzien der Person. Die Bedeutung von Persönlichkeit im Sinne von „groß“ bzw. „berühmt“ dagegen betrifft das Amt und die Amtswürdigkeit einer Person.

Auch der Ausdruck Personenstand, der die Stellung einer Person innerhalb der Rechtsordnung nach dem Familienrecht beschreibt und dabei auch ihren Namen einschließt, betrifft nicht die Person als solche – ja nicht einmal ihre Persönlichkeit, also ihren Charakter –, sondern lediglich zentrale Episoden ihrer Biographie wie Geburtsdatum und Wohnort, die Anzahl der eigenen Kinder, die Art der Lebenspartnerschaft und eben den Namen. Der in der Schweiz gebräuchliche Ausdruck ‚Zivilstand‘ erfasst deutlich besser, um was es geht. Analog verhält es sich mit den sogenannten Personalien, also den amtlichen Angaben zu einer bestimmten Person. Auch sie betreffen weder den ontologischen Status der Person selbst noch die psychologische Persönlichkeit.

Im Umgang miteinander ist es von besonderer Bedeutung, ‚persönliche‘ und ‚sachliche‘ Fragen klar auseinanderzuhalten, insbesondere wenn Kritik geübt werden soll. Sachlich bleibt, wer seine Kritik darauf beschränkt, was ein anderer inhaltlich sagt und tut. Persönlich wird, wer die Eigenschaften der Person selbst zum Thema macht. – Indes können auch dabei nur die Akzidenzien einer Person Gegenstand der Kritik werden. Die Kategorie Person selbst und die Tatsache, eine solche zu verkörpern, also als erste Substanz von vernünftiger Natur zu existieren, kann hingegen für sich betrachtet nicht Gegenstand von Kritik werden.

8 Personen gibt es nur im Plural

Abschließend soll ein Satz von Robert Spaemann diskutiert werden. Spaemann schreibt: „Personen gibt es nur im Plural.“²⁹ Heißt dies nicht doch, dass Person ein Anerkennungsbegriff ist? Anerkennung setzt trivialerweise immer mindestens zwei Individuen voraus – eines, das anerkennt, und eines, das anerkannt wird. Spaemann scheint es sich so zu denken. „Das gegenseitige Anerkennungsverhältnis ist für Personen konstitutiv“, schreibt er explizit.³⁰ Folgt man ihm, verhält es sich nicht so, dass jemand eine Person ist und darum anerkannt wird, sondern die „Zuerkennung des Status der Person ist vielmehr bereits Ausdruck der Achtung als der spezifischen Weise, wie Personen einander gegeben sind.“³¹

Personsein ist [...] nicht etwas, das vermutet und bei starker Vermutung dann sozusagen juristisch anerkannt wird. Es ist vielmehr überhaupt nur im Akt der Anerkennung gegeben. Und diese Anerkennung ist nicht ein Analogieschluss wie der Schluss von den eigenen Schmerzen auf die eines anderen Lebewesens. Vielmehr ist uns unser eigenes Personsein gar nicht früher gegeben als das Personsein anderer. Ob wir selbst eine Sprache verstehen, wissen wir nicht, ehe wir wissen, ob andere sie verstehen. Personsein ist das Einnehmen eines Platzes, den es gar nicht gibt ohne einen Raum, in dem andere Personen ihre Plätze haben. Das Einnehmen dieses Platzes beruht nicht auf einer Zuweisung durch andere, die bereits vor uns da waren. Jeder Mensch nimmt diesen Platz als geborenes Mitglied kraft eigenen Rechts ein. Aber er wird nicht empirisch an diesem Platz vorgefunden, sondern dieser Raum wird überhaupt nur wahrgenommen in der Weise der Anerkennung.³²

Spaemann selbst bemerkt jedoch, dass darin ein Paradox liegt: „Achtung, Annerkennung sind Weisen von Aktivitäten. Es scheint, ihnen müsse eine Rezeptivität vorausgehen, in der Personen als Personen wahrgenommen werden“, schreibt er.³³ Spaemann meint, dem Paradox entgegen zu können, indem er auf den Umgang mit unserer eigenen Person verweist. Jeder von uns achtet sich selbst als Person, obwohl er sich, so Spaemann, nicht selbst wahrnehmen kann: „Denn Selbstsein ist ja per definitionem das, was nicht als Phänomen gegeben ist.“³⁴

Aber Selbstachtung eignet sich nicht zum Prinzip des Seins der Person. Es verhält sich damit ähnlich wie mit dem Selbstbewusstsein. Es wurde vorne

²⁹ Spaemann 2006, S. 9.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., S. 193.

³² Ebd.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

bereits festgestellt, dass Anerkennung bzw. Achtung, genau wie übrigens auch Wahrnehmung, darauf angewiesen ist, dass es etwas gibt, das achtenswert bzw. wahrnehmbar ist. Zwar sollten Person geachtet werden, darin wird Spaemann niemand widersprechen wollen, aber Personen entstehen nicht durch Achtung. Vielmehr muss man Person sein, um zunächst als solche erkannt und schließlich auch anerkannt werden zu können. – Überdies ist es nicht richtig, dass wir unser Selbstsein nicht wahrzunehmen vermögen, auch wenn es dafür kein spezielles Sinnesorgan gibt. Vielmehr erleben wir unsere eigene Lebendigkeit und können in differenzierter Weise spüren, wie es um uns steht.

Trotzdem ist Spaemanns Satz „Personen gibt es nur im Plural“, wie sich zeigen lässt, auch mit Blick auf die Ontologie am Ende richtig. Spaemann selbst meidet freilich ontologische Untersuchungen. Dabei scheint der Satz auf den ersten Blick gerade falsch zu sein, jedenfalls wenn man ihn essentialistisch liest. Folgt man der Definition Boëthius, haben Personen auf Grund ihrer Zugehörigkeit zur ersten Substanz ja gerade ontologische Eigenständigkeit. Trotzdem stellt der Satz „Personen gibt es nur im Plural“ am Ende tatsächlich eine ontologische Wahrheit fest. Personen sind im Unterschied zu anderen Substanzen nicht im vollen Sinne ontologisch eigenständig. Sie sind dies allerdings nicht auf Grund ihres Substanzseins, sondern aufgrund ihrer Vernunftnatur. Vernunft, und zwar jede denkbare Vernunft, erfordert ein Gegenüber, welches ebenfalls vernünftig ist. Es ist Spaemanns Verdienst, dies in seiner ganzen Komplexität gezeigt zu haben. Mit Blick auf uns Menschen ist das Erfordernis eines Gegenübers besonders offensichtlich, weil wir nur auf endliche Weise, d. h. unvollkommen, vernünftig sind.³⁵

Doch der Satz: „Personen gibt es nur im Plural“, gilt für jede Form von Vernunft, auch für eine göttliche. Vernunft als solche verlangt nach einem Gegenüber, dass ebenfalls vernünftig ist. Der christliche Gottesbegriff wird dem gerecht, indem er drei Personen in einer Substanz umfasst, sodass Person also auch in Gott im Plural vorkommt. Die Reflexion der Vernunft macht offenbar, dass die trinitarische Vielfalt der göttlichen Personen kein Zufall ist.

³⁵ Vgl. Descartes 2011; Spaemann 1987; Tegtmeyer 2013, Kap. 4

Literatur

- Aristoteles (1950), „Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst.“, in: *Einführungsschriften*, hrsg. und übers. von Olof Gigon, Erfurt: Artemis.
- (1995a), *Kategorien*, übers. von Eugen Rolfes, Hamburg: Meiner.
 - (1995b), *Nikomachische Ethik*, übers. von Eugen Rolfes, Hamburg: Meiner.
 - (1995c), *Politik*, übers. von Eugen Rolfes, Hamburg: Meiner.
- Boëthius (1988), *Gegen Eutyches und Nestorius*, hrsg. und übers. von Michael Elsässer, Hamburg: Meiner.
- Burkard, Frans-Peter (1996), *Stichwort: Person*, hrsg. von Peter Prechtel und Frans-Peter Burkhard, Stuttgart und Weimar: Metzler, S. 384–385.
- Descartes, René (2011), *Discours de la Méthode*, übers. von Christian Wohlers, Hamburg: Meiner.
- Gehlen, Arnold (1940), *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin: Junker und Dünhaupt.
- Heidegger, Martin (1993), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Locke, John (2000), *Versuch über den menschlichen Verstand*, übers. von C. Winckler, Hamburg: Meiner.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1976), *Philosophie der Mythologie, Bd. 1, Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1856)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sezgin, Hilal (2014), *Artgerecht ist nur die Freiheit. Eine Ethik für Tiere oder Warum wir umdenken müssen*, München: Beck.
- Shay, Jonathan (1998), *Achill in Vietnam. Kampfrauma und Persönlichkeitsverlust*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Spaemann, Robert (2006), *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart: Klett-Kota.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (2002), „Stolz und Würde der Person. Grundprobleme der (Bio)Ethik in einer mit Nietzsche entwickelten Perspektive“, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzschegesellschaft, Bd. 9*, hrsg. von Volker Gerhard und Renate Reschke, Berlin: Akademie Verlag, S. 15–29.
- Tegtmeyer, Henning (2013), *Gott, Geist, Vernunft. Prinzipien und Probleme der Natürlichen Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Die anthropologischen Grundlagen der Kommunismuskonzeption von Karl Marx

Mirco Fischer | Universität Leipzig

1

„Wer hat Angst vor Anthropologie?“, so lautete das Motto eines Workshops zum Thema Aktualität und Relevanz anthropologischer Fragestellungen in der Philosophie und darüber hinaus. Der Workshop fand im Oktober 2016 in den Räumen der Leucorea zu Wittenberg statt. Eines vorweg: Keiner der Teilnehmenden, wengleich dort durchaus auch anthropologiekritische Positionen vorgetragen wurden, hatte Angst vor Anthropologie. Das gilt auch für mich.

Nichtsdestotrotz verspüre ich ein gewisses Unbehagen gegenüber anthropologischen Fragestellungen. Und zwar aus zwei Gründen: Zum einen wegen der gegenwärtigen Konjunktur naturalistischer Anthropologien.¹

Umgekehrt haben wir es, quasi als eine Art Gegenbewegung, mit einem Trend hin zu kulturalistischen Anthropologien zu tun. Diese betrachten den Menschen zwar nicht losgelöst von seiner Naturbasis. Jedoch wird dieser gegenüber symbolischen Formen, Sprachspielen, diskursiven Praxen, etc. eine eher nachrangige Bedeutung eingeräumt.² Zum anderen wegen der nicht unproblematischen Geschichte dieser Disziplin.³ Andererseits: Muss man

¹ Freilich gibt es nicht *den* Naturalismus, sondern eine Vielzahl von Naturalismen. Diese sind zudem ganz unterschiedlichen Paradigmen verpflichtet, etwa dem evolutionsbiologischen oder dem neurowissenschaftlichen Paradigma. Auch muss strikt zwischen einem ‚harten‘ (vgl. Kanitschneider 2008) und einem ‚weichen‘ Naturalismus (vgl. Habermas 2004) unterschieden werden. Dennoch lässt sich konstatieren, dass die Naturwissenschaften mit ihren *Themen, Theorien und Methoden* in den letzten Dekaden verstärkt in Bereiche vorgestoßen sind, welche zuvor die unangetastete Domäne geisteswissenschaftlicher Bemühungen waren. Und das macht sich in den gegenwärtigen Debatten bemerkbar. Man denke etwa an die Diskussionen innerhalb der *Philosophy of Mind* (Paradigmatisch dafür: Monyer et al. 2004).

² Vgl. Rösen 2006.

³ Es ist noch nicht so lange her, da konnten sich unter dem Deckmantel einer anthropologischen Pseudoforschung äußerst fragwürdige, zugleich aber recht wirkungsmächtige Konzepte etablieren. Diese haben die methodische Leitfrage einer *jeden* Anthropologie,

heute überhaupt noch Angst vor Anthropologie haben? Ist diese nicht längst eine abgelegte theoretische Gestalt? Hat die Philosophie – und das Motto des Workshops verweist bereits in diese Richtung – ihr Interesse an Anthropologie nicht schon vor geraumer Zeit verloren? Die untrennbar mit Namen wie Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen und dann auch Erich Rothacker verbundene Hochphase anthropologischer Forschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts scheint in den gegenwärtigen philosophischen Debatten zumindest keine relevante Rolle mehr zu spielen. Exemplarisch dafür ist der Trend hin zur Subjekt(ivierungs)philosophie in poststrukturalistischen Theorieentwürfen. Im Fokus solcher Philosophie steht gerade nicht der ‚Mensch‘, sondern das – nicht selten leib- und naturlose – ‚Subjekt‘, genauer: die Prozesse und Prozeduren seiner Disziplinierung.⁴ Doch auch andere neuere Philosophien vermeiden es, den ‚Anthropos‘ mit Allgemeinbegriffen zu fassen. Sie zwingen ihn nicht in ein universelles Korsett, welches er unabhängig von individuellen, gruppenspezifischen und kulturellen Besonderheiten, sogar unabhängig von seiner geschichtlichen Entwicklung zu tragen hat. Vielmehr betonen sie seine Diversität und seine Fähigkeit, sich selbst immer wieder auf das Neue zu entwerfen.⁵

Was mich betrifft, gehört Anthropologie – und zwar unabhängig davon, ob es sich dabei um eine klein geschriebene „philosophische Anthropologie“ oder um eine groß geschriebene „Philosophische Anthropologie“ handelt – nicht unbedingt zu meinen Forschungsschwerpunkten. Der zentrale Begriff meiner philosophischen Forschung ist nicht ‚Mensch‘, sondern ‚Person‘ und die Frage „Was ist der Mensch?“ ist bei mir der Frage „Was ist eine Person?“ untergeordnet. Anthropologie – und damit meine ich ausdrücklich nicht das von Thomas Wendt angestrebte Projekt einer kritischen Anthropologie⁶ –

die Frage „Was ist der Mensch?“, dadurch beantwortet, dass anstatt nach *Gemeinsamkeiten* nach vermeidlichen *Unterschieden* gesucht wurde (Vgl. Gobineau 1902-1907). Das gilt nicht allein für die philosophische Anthropologie. Auch die empirisch arbeitende Anthropologie – man denke an rassekundliche Verfahren der Schädelvermessung oder an Cesare Lombroso und seine Typisierung von vorgeblich kriminellen Charakteren anhand physiognomischer Merkmale – trägt einen entscheidenden Anteil an dieser Entwicklung.

⁴ Vgl. Reckwitz 2006.

⁵ Vgl. Kraus 1996.

⁶ Vgl. dazu den ersten Beitrag von Wendt in diesem Band. Das Philosophieprogramm einer kritischen Anthropologie, so wie es Wendt vorschwebt, fragt nicht vordergründig nach dem empirischen Menschen, sondern nach der Idee des Menschen. Es zielt folglich auf einen *metaphysischen*, genauer: auf einen *christlich-metaphysischen* Begriff des Menschen

das ist für mich *nur eine* Teildisziplin der Philosophie. Ihre Aufgabe *sollte* zuvorderst darin bestehen, die Möglichkeitsbedingungen des Personseins, d. h. die physiologischen und kognitiven Voraussetzungen für unsere Befähigung zum Spielen von Rollen in unterschiedlichen sozialen Kontexten, explizit zu machen. Dazu referiert sie auf entsprechende Befunde aus Biologie, Physiologie, Medizin, Psychologie, Neurowissenschaften etc. Und wenn sie das in einer angemessenen Weise macht, dann warnt sie diese Wissenschaften zugleich davor, „einzelne naturwissenschaftliche Erkenntnisse als Erkenntnisse über *den* Menschen oder *die* menschliche Natur auszugeben“.⁷ Im gewissen Sinne stimme ich also mit Jürgen Habermas darin überein, dass die Anthropologie zu den „reaktiven philosophischen Disziplinen“ gezählt werden muss, welche die Wissenschaften nicht „begründen“, sondern vielmehr „verarbeiten“.⁸

Zwar gehört die Anthropologie nicht zu meinen philosophischen Forschungsschwerpunkten. Für einen großen Teil der Philosophen, mit denen ich mich schwerpunktmäßig beschäftige, spielt sie aber eine zentrale Rolle. Einige von ihnen, etwa Ludwig Feuerbach und dann auch der junge Karl Marx, erheben sie sogar in den Stand einer neuen Universalwissenschaft.⁹ Damit folgen sie in gewisser Weise dem Ordnungsschema der vier Fragen, welche Immanuel Kant in der Einleitung zu seiner *Logik* für das Feld der Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung bestimmt hat. Danach sind die drei Fragen „Was kann ich wissen?“, „Was soll ich tun?“ und „Was darf ich hoffen?“ der einen Frage „Was ist der Mensch?“ inbegriffen und somit die Erkenntnistheorie, die Ethik und die Religionsphilosophie der Anthropologie untergeordnet.¹⁰ Kants Rede über das ‚Wesen‘ des Menschen scheint im

ab. Mit den gängigen anthropologischen Fragestellungen hat das nur wenig, um nicht zu sagen so gut wie gar nichts, zu tun. In einem gewissen Sinne nähert sich der Anthropologiebegriff hier viel eher seiner ursprünglich theologischen Wortgebrauchstradition an, welche er in der Spätantike und im Mittelalter innehatte (Vgl. Marquard 1971, S. 362 f.). Allerdings ist die Quelle der kritischen Anthropologie von Wendt nicht die vorkantische Metaphysik. Ideengeschichtlich setzt sein Projekt an den christologischen Debatten im Deutschen Idealismus an.

⁷ Vgl. Rölli 2015, S. 8.

⁸ Habermas 1973, S. 92.

⁹ Vgl. Feuerbach 1843b, S. 81, § 55 und Marx MEW Erg. Bd. 1, S. 542 ff.

¹⁰ Vgl. Kant 1981, S. 25. Damit ist freilich nicht jener Typus einer Anthropologie gemeint, wie sie Kant selbst unter dem Titel „Pragmatische Anthropologie“ entwickelt hat. Und es ist auch nicht die „Physiologische Anthropologie“ gemeint, von welcher er die „Pragmatische Anthropologie“ gerade abgegrenzt wissen will.

Kontext dieser vier Fragen jedoch von einer anderen Art zu sein, als sie es bereits wenige Dekaden später in den philosophischen Debatten zur Zeit von Feuerbach und Marx ist.¹¹ Erst recht hat diese Redeweise nicht besonders viel mit der Thematisierung der Frage „Was ist der Mensch?“ in den meisten Gegenwartsphilosophien zu tun. Aus diesem Grund darf es auch nicht weiter verwundern, wenn man diesen Typus der Rede über das ‚Wesen‘ des Menschen heutzutage am ehesten in den Debatten der Religionsphilosophie antrifft.¹²

Im Fokus der nachfolgenden Betrachtungen stehen die kommunistische Zukunftsgesellschaft von Marx sowie ihre anthropologischen Grundlagen. Dafür gibt es einen guten Grund: Marx hat im Anschluss an die Vertreter der klassischen deutschen Philosophie den wohl letzten umfassenden Versuch unternommen, das ‚Wesen‘ des Menschen im Hinblick auf die Möglichkeitsbedingungen seiner praktischen Realisierung zu bestimmen. Ich vertrete diesbezüglich die Auffassung, dass der Anthropologie von Marx ein normatives Ideal zugrunde liegt. Dieses ermöglicht ihm einerseits, die kapitalistische Lebensform des *Homo oeconomicus* als eine dem ‚Wesen‘ des Menschen inadäquate zu kritisieren. Andererseits fungiert der kommunistische Idealmensch bei Marx – trotz der für ihn typischen „Rebellion gegen die Transzendenz“¹³ – als *Telos*, gleichsam als idealistischer Rest seiner dem eigenen Selbstverständnis nach materialistischen Theorie.¹⁴ Allerdings: Marx

¹¹ Man denke etwa an den Populärmaterialismus von Carl Vogt, Jakob Molleschott und Ludwig Büchner oder an die Psychische Anthropologie von Jakob Friedrich Fries.

¹² Was für Kant gilt, gilt in noch größerem Maße für seinen Nachfolger Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Bei diesem zeichnet sich spätestens seit der *Freiheitsschrift* ein Trend hin zu einer fundamentalphilosophischen Grundlegung der Anthropologie ab. Man könnte diesbezüglich sogar von einer Anthropotheosophie sprechen (Vgl. Jantzen 2002.)

¹³ Steer 1965, S. 225.

¹⁴ Ich werde mich im Folgenden ausschließlich mit dem Menschen der kommunistischen Zukunftsgesellschaft auseinandersetzen. Auf eine Rekonstruktion der Marx'schen Entfremdungsanalyse und ihrer späteren Umarbeitung zu einer Fetischismusanalyse wird verzichtet. Ich gehe bei meiner Darstellung also bereits von einem Menschen aus, der *nicht mehr* einem spezifischen Modus der Entfremdung, nämlich der kapitalistischen Entfremdung unterworfen ist. Das Adjektiv „spezifisch“ hat hier einen doppelten Sinn. Es soll zum einen anzeigen, dass es Marx nicht um die Entfremdung als solche, sondern *nur* um die kapitalistische Form der Entfremdung geht. Andererseits soll damit zum Ausdruck gebracht werden, dass die Aufhebung dieser spezifischen Entfremdungsform wiederum neue, bislang noch unbekannt Formen der Entfremdung hervorbringen wird. Entfremdung sollte darum – wie bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel – viel eher als ein für die menschliche

kennt – und das unterscheidet ihn von seinem Vorgänger Hegel – außer der anthropologischen Perspektive keine weiteren Selbstdeutungsmedien einer Reflexion auf die *conditio humana*. Seine Aussagen über den „Verein freier Menschen“ – so nennt Marx die kommunistische Zukunftsgesellschaft – basieren vielmehr auf einem milieutheoretischen, genauer: auf einem ökonomischen Determinismus, der sämtliche humane Praxisformen einem Primat des Ökonomischen unterordnet.

2

Wie hat man sich das Himmelreich auf Erden vorzustellen? Die Rede ist hier von jener Gesellschaft, in welcher „der Mensch das höchste Wesen für den Menschen“ ist – anstatt „ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen“¹⁵ zu sein –, wo „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“¹⁶, „der Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit“¹⁷ vollzogen wurde und „alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen“, weshalb gilt: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“.¹⁸

Die Frage, wie die kommunistische Zukunftsgesellschaft aussehen wird, ist mit Marx gar nicht so leicht zu beantworten. Denn bei ihm finden sich diesbezüglich kaum konkrete Hinweise. Die Mehrzahl der Schriften, in denen er den Kommunismus explizit thematisiert, sind politisch-programmatische Schriften und der Begriff besitzt in ihnen den Charakter eines politischen ‚Kampfbegriffs‘. Darüber hinaus variieren seine Aussagen im Laufe der Zeit: Ist der Kommunismus für den jungen Marx noch das „aufgelöste Rätsel der Geschichte“¹⁹ oder „die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt“,²⁰ so ist für den reifen Marx die „Verkürzung des Arbeits-

Freiheitsgeschichte notwendiger Modus einer *selbstkonfrontativen Vergegenwärtigung* betrachtet werden.

¹⁵ Marx MEW 1, S. 385.

¹⁶ Marx/Engels MEW 4, S. 482.

¹⁷ Engels MEW 19, S. 226.

¹⁸ Ebenda.

¹⁹ Marx MEW Erg.-Bd. 1, S. 536.

²⁰ Engels MEW 3, S. 35.

tags“²¹ seine Grundbedingung. Insgesamt gilt: Marx hat wichtige Beiträge zum Verständnis der Grammatik moralischer Konflikte im Maschinenzeitalter verfasst. Ein fertig ausgearbeitetes Konzept der postkapitalistischen Gesellschaft hat er hingegen nicht vorgelegt. Marx hat zentrale strukturtheoretische Einsichten in die Funktionsweise von modernen Volkswirtschaften geliefert und damit zu einer Reflexion über die Verselbstständigung sowie die Entkopplung der ökonomischen Sphäre von den sozialen Handlungsakteuren angeregt. Eine politische Ökonomie des Kommunismus sucht man bei ihm jedoch vergebens. Marx hat eine *negative* Kritik des Kapitalverhältnisses als einem Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnis formuliert. *Positive* Aussagen über die Organisationsweise der gesellschaftlichen Produktion und Distribution in einer postkapitalistischen Gesellschaft finden sich bei ihm indes nur sehr selten und wenn doch vorhanden, dann haben sie zu meist einen illustrativen Charakter.²² Mit anderen Worten: Marx war ein entschiedener Kritiker des Kapitalismus. Er war jedoch alles andere als ein Theoretiker des Kommunismus.²³ Dass Marx zum Kapitalismus eine ganze Menge, zum Kommunismus hingegen kaum etwas konkretes zu sagen hatte, verwundert ungemein, fordert er doch in nahezu allen seinen Schriften nichts weniger als die Abschaffung der kapitalistischen Gesellschaft.²⁴

Ich möchte im Folgenden dennoch versuchen, mit Hilfe der wenigen Aussagen, die sich bei Marx überhaupt zur kommunistischen Zukunftsgesell-

²¹ Marx MEW 25, S. 828.

²² Vgl. Marx MEW 23, S. 92 f.

²³ Es scheint, als habe sich Marx im Hinblick auf die kommunistische Zukunftsgesellschaft eine Art *Bilderverbot* verordnet. Von „Zukunfts-Gesellschafts-Bau-Phantastereien“ (Marx MEW 34, S. 305) hat er jedenfalls nicht viel gehalten. Er wollte „nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden“ (Marx MEW 1, S. 344). Aus diesem Grund hat er sich auch entschieden gegen den Vorwurf gewehrt, nur „Rezepte [...] für die Garküche der Zukunft [...] verschreiben“ zu wollen (Marx MEW 23, S. 25).

²⁴ Paradigmatisch dafür ist folgender zentraler Passus aus dem Lehrstück über den Fetischcharakter der Ware: „Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d. h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht“ (Ebenda, S. 94). Erst die Errichtung einer postkapitalistischen Gesellschaft und damit einhergehend ein grundlegender Wandel der gesellschaftlichen Organisation des Produktions- und Distributionsprozesses bedeuten demnach für Marx das Ende des kapitalistischen Fetischismus.

schaft finden lassen – und zwar gerade nicht in seinen politisch-programmatischen Frühschriften, sondern vielmehr in seinen ökonomiekritischen Spätschriften –, eine Skizze von dieser zu zeichnen. Ich möchte darüber hinaus zeigen, dass seine Aussagen über den kommunistischen Zukunftsmenschen auf den anthropologischen Prämissen des Frühwerks aufbauen. Darum gilt es diese Prämissen in einem ersten Schritt zu rekonstruieren.

3

Schon früh vertritt Marx die These, dass der Mensch sich in modernen Gesellschaften von seinem ‚Wesen‘ entfremdet, wobei die ökonomische Entfremdung neben der religiösen und der politischen Entfremdung die basale Entfremdungsform ist.²⁵ Diese „Entmenschung“²⁶ wird von Marx vorläufig jedoch nur *ex negativo*, also ausgehend vom bereits entfremdeten Menschen bestimmt. Als Kontrast dazu, quasi als *Positivum*, fungieren lediglich einige Allgemeinplätze aus Feuerbachs Anthropologie („Gattungswesen“, „wirklicher Mensch“). Erst in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* und im *Mill-Exzerpt* versucht sich Marx an einer positiven Begriffsbestimmung des Menschen. Die in diesem Zusammenhang entwickelte Anthropologiekonzeption ist im Kern eine auf *Hominisation* abzielende *anthropopoetische* Konzeption. Ihr Hauptaugenmerk liegt auf der geschichtlichen Selbsterzeugung des Menschen durch produktive Tätigkeit.²⁷

²⁵ Vgl. Marx MEW 1, S. 347–377.

²⁶ Vgl. Marx MEW Erg.-Bd. 1, S. 446, 448, 524.

²⁷ Vgl. ebenda, S. 574. Marx verwendet die beiden Verben „arbeiten“ und „produzieren“ zu meist synonym (Vgl. Bayertz 2016, S. 196). Der Ausdruck „Produktion“ wird von ihm darüber hinaus von seinem Ursprungswort (pro-ducere = „herausführen“) her aufgefasst (Vgl. Hentschel 1984, S. 17). Der Arbeitsbegriff der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* ist ein originär anthropologischer. Wer eine ökonomistische Lesart präferiert und Arbeit mit Lohnarbeit gleich setzt, diese also nur auf ihre (mehr-)wertbildende Funktion reduziert, wohingegen ihre *subjektstituierende* und *kulturbildende* Funktion unberücksichtigt bleibt, muss den Gegenstand der Analyse von Marx notwendigerweise verfehlen (Vgl. Lange 1980, S. 55). Zwar weist der Arbeitsbegriff von Marx auch physikalische Implikationen (menschliche Kraft, physische Energie, etc.) und romantische Züge (Selbstbejahung in der Arbeit, Arbeit als schöpferische Lebensäußerung) auf. Dieser Umstand verdankt sich jedoch der Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „Arbeit“, der sich, wie Wortentwicklung und Sprachgebrauch zeigen, im wesentlichen durch drei Bedeutungsweisen auszeichnet: Eine *passive* (Arbeit als Mühsal), eine *aktive* (Arbeit als Anstrengung um eines Zieles willen)

Zwar geht Marx primär davon aus, dass der Mensch ein gesellschaftliches ‚Wesen‘ ist, weshalb er *als* Mensch auch nur *in* sozialen Kontexten existieren kann.²⁸ Zugleich ist Marx aber ein Naturalist.²⁹ Genau genommen vertritt er eine Position, die für sich beansprucht, den Naturalismus in einen Humanismus zu *vermitteln* – nicht umsonst nennt Marx das eigene Theorieprogramm einen ‚Naturalismus-Humanismus‘.³⁰ Dennoch unterscheidet sich seine Konzeption in wichtigen Punkten von anderen naturalistischen Konzeptionen der damaligen Zeit. Die naturalistischen Prämissen von Marx zielen – anders als etwa der physikalistische Determinismus eines Vogts, Molleschotts oder Büchners – gerade nicht auf eine *Feststellung* der menschlichen Spezies ab. Seine Anthropologiekonzeption ist vielmehr eine *dynamische*. Das gilt gleichermaßen für ihren essenzialistischen Charakter. Auch wenn Marx eine Terminologie gebraucht, die einen ‚starken‘ Essenzialismus nahelegt, basiert seine Konzeption doch letztendlich auf einer ‚schwachen‘ Variante des Essenzialismus, die mit nur wenigen physiologischen und psychologischen Grundannahmen auskommt und viel eher auf eine *Wandelbarkeit* der menschlichen ‚Natur‘ abhebt.³¹

und eine *resultative* Bedeutung (das Produkt der Arbeit). Alle drei Bedeutungen finden sich im Arbeitsbegriff von Marx wieder (vgl. ebenda, S. 20–24).

²⁸ Vgl. Marx MEW 1, S. 378; MEW 3, S. 6 und Engels MEW 13, S. 616.

²⁹ Vgl. Pinkard 2014.

³⁰ Vgl. Marx MEW Erg.-Bd. 1, S. 577 Mit seinem Plan, den Naturalismus in einen Humanismus zu *vermitteln*, ist vor Marx bereits sein diesbezüglich wichtigster Lehrer Ludwig Feuerbach gescheitert. Dieser hatte sich vorgenommen, eine neue Philosophie zu begründen, deren Fundament die Einheit von Leiblichkeit, Geistigkeit und Willen ist. Besagter Plan wurde jedoch zeitlebens nicht realisiert und ist nicht über zwei nur sehr vage bleibende Versuche einer Grundlegung hinausgekommen (Feuerbach 1843a und 1843b). Dass es weder Feuerbach noch Marx gelungen ist, den Naturalismus in einen Humanismus zu *vermitteln*, hat damit zu tun, dass beide Hegels komplexe Geistphilosophie, die sie als einen *Spiritualismus* bzw. als eine Art *Panpsychismus* fehlinterpretieren, naturalistisch vereinseitigt haben (Vgl. dazu auch Lange 1980, S. 95 f.).

³¹ Marx bestimmt den Menschen – genau wie Feuerbach – *leibphänomenologisch* als ein sinnlich-gegenständliches Gattungswesen: „Der Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch. Jedes seiner *menschlichen* Verhältnisse zur Welt, Sehn, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben, kurz, alle Organe seiner Individualität, wie die Organe, welche unmittelbar in ihrer Form als *gemeinschaftliche* Organe sind, sind in ihrem *gegenständlichen* Verhalten oder in ihrem *Verhalten zum Gegenstand* die Aneignung desselben“ (Marx MEW Erg.-Bd. 1, S. 539). Allerdings ist die Sinnlichkeit bei Marx immer schon *sozial* und *geschichtlich* vermittelt: „Wie erst die Musik den musikalischen Sinn des Menschen erweckt, wie für das unmusikalische Ohr die schönste Musik *keinen* Sinn hat, [kein] Gegenstand

Im Laufe seiner Geschichte hat der Mensch nach Marx durch Geschicklichkeiten, Fleiß, Tatkraft und Betriebsamkeit, kurz: durch alles, was dem ursprünglichen Wortsinn nach „Industrie“ bedeutet,³² die Art und Weise seiner Weltaneignung perfektioniert und sich so aus seiner vorgängigen tierischen Existenzform herausentwickelt. Mehr noch: Der Mensch hat in diesem Prozess kontinuierlich neue Bedürfnisse und neue Mittel zur Bedürfnisbefriedigung generiert. Und das tut er auch weiterhin. Die immer komplexer werdenden Weisen seiner produktiven Weltaneignung gibt der Mensch dann intergenerational (also innerhalb seines Gattungszusammenhangs) weiter, wo sie stetig optimiert werden. Dadurch unterscheidet sich der Mensch vom Tier. Aber nicht allein dadurch: Die *anthropologische Differenz* macht Marx gerade an der besonderen Weise des menschlichen Produzierens fest. Anders als das gewöhnliche Tier ist der Mensch ein willentlich, bewusst und frei, vor allem aber ein in der Gesellschaft mit anderen Menschen ideengeleitet, planvoll und zweckgerichtet produzierendes Naturwesen. Er ist in seinem Produzieren zwar wie das gewöhnliche Tier auf die Natur angewiesen – deshalb ist und bleibt er auch ein Naturwesen. Allerdings verändert der Mensch die Natur im Akt seiner Produktion auf eine Weise, zu welcher das gewöhnliche Tier nicht imstande ist.³³ Denn im Unterschied zu diesem produziert der Mensch nicht instinktartig und organspezialisiert. Er ist auch nicht auf eine ökologische Nische angewiesen. Der Mensch produziert vielmehr in verschiedenen Umwelten. Was aber noch viel wichtiger ist: Er produziert anderes als das gewöhnliche Tier nicht allein aus Gründen der Selbstreproduktion, sondern auch und gerade, um Bedürfnisse zu befriedigen, die über die bloße Reproduktionstätigkeit hinausgehen, etwa ästhetische Bedürfnis-

ist, weil mein Gegenstand nur die Bestätigung einer meiner Wesenskräfte sein kann, also nur so für mich sein kann, wie meine Wesenskraft als subjektive Fähigkeit für sich ist, weil der Sinn eines Gegenstandes für mich (nur Sinn für einen ihm entsprechenden Sinn hat) grade so weit geht, als *mein* Sinn geht, darum sind die *Sinne* des gesellschaftlichen Menschen *andre* Sinne wie die des ungesellschaftlichen; erst durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven *menschlichen* Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz, werden erst menschlicher Genüsse fähige *Sinne*, Sinne, welche als *menschliche* Wesenskräfte sich bestätigen, teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt. [...] Die *Bildung* der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte“ (Ebenda, S. 541 f.).

³² Vgl. dazu Hölscher 1982.

³³ Marx spricht diesbezüglich von einer „*vermenschlichte[n]* Natur“ (Marx MEW Erg.-Bd. 1, S. 541) oder einem „Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen“ (Ebenda, S. 545).

se.³⁴ Schließlich – und das ist der wichtigste Punkt – nimmt sich der Mensch in seiner produktiven Tätigkeit selbst als eine ‚schöpferische Macht‘ wahr. Kurzum: Der Mensch ist nach Marx ein *Animal laborans*.³⁵

Die Gattungskonzeption³⁶ von Marx ist, obwohl sein Gattungsbegriff ethische, geschichtsphilosophische, metaphysische und utopische Implikationen aufweist,³⁷ demnach eine *fähigkeitsorientierte* Konzeption menschlichen Handelns. Sie bildet dann später die normative Grundlage seiner Kommunismuskonzeption. Zunächst fungiert sie aber in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* noch als Kontrastfolie zur eigenen Entfremdungsdia-gnose.³⁸ Im Rahmen der heutzutage recht verbreiteten Diskontinuitätserzählungen hinsichtlich des systematischen Charakters der Marx’schen Theorie wird nicht selten behauptet, dass die anthropologische Phase von Marx nur eine vorübergehende gewesen sei, die in seinem Spätwerk keine Rolle mehr spielt.³⁹ Das ist freilich falsch. Nicht nur, dass man in den *Grundrissen*

³⁴ Vgl. ebenda, S. 516 f. An anderer Stelle heißt es: „Wirklich freie Arbeiten, z. B. Komponieren, ist grade zugleich verdammtester Ernst, intensivste Anstrengung“ (Marx MEW 42, S. 512). Auffällig hieran ist, dass sich Marx ausgerechnet auf ein Beispiel beruft, das Aristoteles zur Erklärung des Begriffs „Praxis“ gebraucht hat. Dieser Hinweis scheint mir un-gemein wichtig, weil Marx immer wieder einmal unterstellt wird, er würde die aristotelische ‚Poesis-Konzeption‘ nur zu einer ‚Praxis-Konzeption‘ hypostasieren.

³⁵ Vgl. Arendt 1994, S. 93.

³⁶ Philosophiehistorisch betrachtet ist die Marx’sche Gattungskonzeption eine Synthese der Gattungskonzeptionen von Hegel, Feuerbach und Moses Heß (Vgl. dazu Lange 1980, S. 86–105). Aber auch aristotelische Einflüsse sind unverkennbar (Vgl. ebenda, S. 21). Schließlich scheint auch die Harmonietheorie von Charles Fourier ihre Spuren hinterlassen zu haben (Vgl. Schmidt am Busch 2015, S. 235–239).

³⁷ Vgl. Quante 2009, S. 268 ff., 298

³⁸ Darüber hinaus bildet die Anthropologiekonzeption von Marx auch die Grundlage bzw. das Herzstück seiner Theorie, nämlich der – unter dem nicht von ihm selbst stammenden Titel „Historischer Materialismus“ prominent gewordenen – Geschichtskonzeption. Danach muss die Geschichte als ein unilinear verlaufender, teleologischer Prozess des Pro-gresses gesellschaftlicher Produktionsweisen begriffen werden, dessen Triebkräfte normative, genauer: klassenantagonistische Konflikte sind, weshalb mit Habermas von einer „Erklärung der sozialen Evolution“ gesprochen werden kann (Habermas 1978, S. 9).

³⁹ Der *epistemologische Bruch* im Werk von Marx hat nichts mit der *Abkehr* von einem philo-sophischen Humanismus und der *Hinwendung* zu einem wissenschaftlichen Antihuma-nismus (Vgl. Althusser 2011, S. 17–45) zu tun und ebenso nicht mit der *Abkehr* von Ent-fremdungsanalyse und Gattungsmetaphysik und der *Hinwendung* zu einer strukturtheo-retischen Analyse der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft (Vgl. Heinrich 2006, S. 128–138, 141–144). Von einem *Bruch*, der jedoch kein *Abbruch* ist, sondern eine methodische Verschiebung unter Beibehaltung der ursprünglichen Programmatik, lässt sich allenfalls

und im *Kapital* auf etliche Passagen stoßen wird, die genauso (zum Teil sogar fast wortgetreu) auch in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* stehen. In den Jahren 1880–82, also kurz vor seinem Tod, exzerpiert Marx die Schriften einer Reihe von Ethnologen und zwar mit dem Vorsatz, die philosophisch-anthropologischen Thesen aus den 1840er Jahren empirisch zu untermauern.⁴⁰ Die Anthropologie spielt folglich auch in seinem Spätwerk noch eine relevante Rolle. Erst recht bildet sie die Grundlage seiner Darstellung des kommunistischen Zukunftsmenschen.

4

Konkrete Aussagen über den Verein freier Menschen finden sich bei Marx unsystematisiert und in verschiedenen Schriften verstreut. Fügt man diese zu einer Kollage zusammen, lässt sich der Verein wie folgt skizzieren:

(1) *Die Grundlegung dieses Vereins ist von rein ökonomischer Natur.* Es handelt sich um einen Produktions- und Konsumtionszusammenhang, welcher entsprechend der Geschichtslogik von Marx aus den Widersprüchen der kapitalistischen Gesellschaft hervorgeht. Darum kann der Verein auch direkt an dem Stand der Produktivkraftentwicklung von kapitalistischen Gesellschaften anknüpfen.⁴¹ Marx' Kommunismus ist folglich kein *Primitivismus* und der kommunistische Mensch ist gerade nicht der von der Kultur noch unverdorben *Émile-Mensch*.⁴²

Die Organisation der Produktion und Distribution hat sich im Kommunismus jedoch fundamental verändert: Sie ist jetzt „durchsichtig einfach“ und steht unter der „bewußte[n] planmäßige[n] Kontrolle“ von „frei vergesellschaftete[n] Menschen“.⁴³ In der Sache geht es Marx also um eine De-

dahingehend sprechen, dass im Zentrum des Frühwerks von Marx eine Analyse der Grammatik moralischer Konflikte in modernen Gesellschaften steht, wohingegen das Spätwerk auf eine Analyse von Handlungsweisen abhebt, die von der Kapitallogik präkonfiguriert werden (Vgl. dazu Honneth 2014, S. 350).

⁴⁰ Vgl. Marx 1976.

⁴¹ Paradigmatisch: Marx MEW 13, S. 8 f.

⁴² Ein solcher „roher Kommunismus“ ist für Marx nur „die Rückkehr zur *unnatürlichen* Einfachheit des *armen*, rohen und bedürfnislosen Menschen, der nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben angelangt ist“ (Marx MEW Erg.-Bd. 1, S. 535).

⁴³ Vgl. Marx MEW 23, S. 93 f.

mokratisierung *des* und um mehr Transparenz *im* Produktions- und Distributionsprozess. Davon verspricht er sich mehr thematische Präsenz im Hinblick auf das Wozu des produktiven Tuns der einzelnen Vereinsmitglieder. Zudem wird im „Verein freier Menschen“ ausschließlich in einer dem Zweck der gesellschaftlichen Bedürfnisbefriedigung ausgerichteten Weise und nicht mehr in einer an der Verwertungslogik des Kapitals ausgerichteten Wettbewerbsform produziert.⁴⁴ In einer postkapitalistischen Gesellschaft sind die Produktionsmittel zudem nicht mehr das (Privat-)Eigentum Einzelner, sondern gehören der gesamten Gesellschaft. Auch das erarbeitete Gesamtprodukt des Vereins gehört allen. Es wird anteilmäßig unter den Vereinsmitgliedern aufgeteilt. Das Maß hierfür ist – Marx ist diesbezüglich dem Paradigma der Arbeitswertlehre verpflichtet – die individuelle Arbeitszeit.⁴⁵ Wie genau die Verteilung institutionell geregelt werden soll, darüber erfährt man allerdings nicht sehr viel.⁴⁶

Arbeit ist in einer postkapitalistischen Gesellschaft darüber hinaus nicht mehr mehrwert-, sondern gebrauchswertgenerierend. Eine postkapitalistische Gesellschaft beruht demnach auf stofflichem Reichtum, worunter Marx – das gilt es unbedingt zu beachten – nicht nur materielle Güter, sondern auch Humankapital fasst. Dennoch wird im „Verein freier Menschen“ nicht nur für einen zur gesellschaftlichen Reproduktion notwendigen Minimalbedarf produziert. Mehrarbeit, also Arbeit, die über den zur gesellschaftlichen Reproduktion notwendigen Bedarf hinausgeht (nicht zu verwechseln mit mehrwertgenerierender Arbeit!), verschwindet auch in einer postkapitalistischen Gesellschaft nicht.⁴⁷

Unklar bleibt indes, wie sich in einer komplex vernetzten Gesellschaft eine rein bedürfnisorientierte Produktion und Distribution – und Marx deutet mehrfach an, dass die Bedürfnisse in einer kommunistischen Gesellschaft im Vergleich zu einer kapitalistischen eher zu- als abnehmen werden – in einer Weise organisieren lässt, die egalitär und demokratisch ist und zugleich unter planmäßiger gesellschaftlicher Kontrolle steht. Dieses Problem gilt gera-

⁴⁴ Vgl. dazu Fromm 1999, S. 378.

⁴⁵ Vgl. Marx MEW 23, S. 93 f.; Marx MEW 19, S. 20 und Marx MEW 42, S. 105.

⁴⁶ Marx erwähnt nur einmal Pierre-Joseph Proudhons Idee einer Einföhrung von Arbeitsscheinbanken, die er in seinen früheren Schriften selbst scharf kritisiert hatte. Diese scheint ihm jedoch nur für die Übergangsphase vom Kapitalismus zum Kommunismus geeignet zu sein.

⁴⁷ Vgl. Marx MEW 25, S. 825.

de vor dem Hintergrund, dass es immer, also auch in einer kommunistischen Gesellschaft, branchenspezifische Laien und Experten geben wird.⁴⁸ Überdies aber auch, weil die Verfahren einer direktdemokratischen Bedarfsermittlung und Produktionsplanung sehr ineffizient zu sein scheinen. Es stellt sich darum die Frage, ob Marx hier nicht womöglich eher an kleinteilige, kommunal organisierte und miteinander kooperativ vernetzte Produktionseinheiten gedacht hat. Das hieße jedoch: Der Kommunismus von Marx wäre eigentlich ein *Kommunalismus*, genauer: ein *genossenschaftlicher Kommunismus*.⁴⁹

(2) *Die Organisation der Produktion und Distribution zielt in einer postkapitalistischen Gesellschaft prinzipiell auf die Reduzierung der notwendigen Arbeitszeit zugunsten von mehr freier Zeit ab.*⁵⁰ Es geht Marx dabei aber nicht – wie etwa seinem Schwiegersohn Paul Lafargue⁵¹ – um die Etablierung einer Gesellschaft von Müßiggängern. Marx hat nicht die Abschaffung der Arbeit als solcher, sondern nur die Abschaffung der kapitalistischen Form der Arbeit, d. h. die entfremdete Arbeit, im Blick. Auch im Kommunismus bleibt ihm zufolge eine Sphäre notwendig zu verrichtender Tätigkeiten bestehen. Er spricht diesbezüglich von einem „Reich der Notwendigkeit“, das die Basis für das „Reich der Freiheit“ bildet.⁵² Folglich bleibt die Arbeit auch im Kommunismus bis zu einem gewissen Grad unfrei. Auch der kommunistische Mensch muss die Produkte, die er zu seiner Bedürfnisbefriedigung benötigt, durch Arbeit der Natur abringen. Im Reich der Notwendigkeit besteht Freiheit allein darin, den Arbeitsprozess auf eine humane Weise zu regeln, d. h. durch technischen Fortschritt sowie durch gemeinschaftliche

⁴⁸ Zuweilen macht es den Anschein, dass Marx der naiven Vorstellung anhängt, im Kommunismus würden *Alle alles können*: „Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat Jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will – während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden“ (Marx MEW 3, S. 33).

⁴⁹ Dies wäre dann aber vergleichbar mit Fouriers Konzeption der „Phalanstère“.

⁵⁰ Vgl. Marx MEW 42, S. 607 und Marx MEW 23, S. 552.

⁵¹ Vgl. Lafargue 2001.

⁵² Vgl. Marx MEW 25, S. 828.

Arbeitsplanung und -ausübung zu reduzieren oder ihn anderweitig attraktiver zu gestalten.⁵³ Freiheit bedeutet dort folglich nicht Freiheit *von* Arbeit – das käme für Marx einer ‚Vertierung‘ gleich –, sondern Freiheit *von* jedweder heteronom bestimmter Arbeit. Das bereits 1844 in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* und im *Mill-Exzerpt* propagierte Prinzip der ‚Selbstbejahung‘ der Gattung in der Arbeit ist hier deutlich wiederzuerkennen.⁵⁴ Der Kommunismus Marx’scher Provenienz ist demnach alles andere als ein Schlaraffenland (was übersetzt soviel wie „Land der faulen Affen“ bedeutet). Das Ideal des kommunistischen Menschen scheint zwar der *Homo otiosus* zu sein. Nur meint dies bei Marx eben gerade nicht den unproduktiven Müßiggänger, sondern vielmehr denjenigen, der seine freie Zeit zur

⁵³ Man beachte jedoch: Fouriers *Homo ludens*-Konzeption, d. h. die Organisation der Arbeit nach anziehenden und abstoßenden Passions-Serien, lehnt Marx allerdings ab (vgl. Marx MEW 42, S. 512).

⁵⁴ „Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert: Jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den andren *doppelt bejaht*, hätte, in meiner *Produktion* meine *Individualität*, ihre *Eigentümlichkeit* vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle *Lebensäußerung* genossen, als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit als *gegenständliche, sinnlich anschauliche* und darum *über allen Zweifel erhabene* Macht zu wissen. 2. In deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich *unmittelbar* den Genuß, sowohl des Bewußtseins, in meiner Arbeit ein *menschliches* Bedürfnis befriedigt, also das *menschliche* Wesen vergegenständlicht und daher dem Bedürfnis eines andren menschlichen Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben, 3. für dich der *Mittler* zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eignen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen, 4. in meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar deine Lebensäußerung geschaffen zu haben, also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein *menschliches*, mein *Gemeinwesen bestätigt* und *verwirklicht* zu haben“ (Marx MEW Erg.-Bd. 1, S. 462). Ich halte diese Passage, in der Marx sein Gattungskonzept anerkennungstheoretisch entfaltet, für die präziseste Ausformulierung der Marx’schen Gattungskonzeption. Im *Kapital* heißt es dann nur lapidar: „Im planmäßigen Zusammenwirken mit andern streift der Arbeiter seine individuellen Schranken ab und entwickelt sein Gattungsvermögen“ (Marx MEW 23, S. 349).

Selbstoptimierung nutzt,⁵⁵ der Politik betreibt, der für Andere da ist.⁵⁶ Das Mehr an freier Zeit dient demnach nicht einem unproduktiven Nichtstun. Sie soll vielmehr in die Höherentwicklung des Individuums investiert werden. Und zwar einer Höherentwicklung im Sinne einer „reichen Individualität“.⁵⁷ Marx geht es folglich um eine „tätige Muße“.⁵⁸ Der kommunistische Mensch scheint bei ihm eher dem antiken Ideal der *Scholé* oder *Paideia* verpflichtet zu sein als dem der *Acedia* oder *Hedone*.⁵⁹

Der „Verein freier Menschen“ ist also ein Bildungsverein, genauer: ein *Selbstbildungsverein*.⁶⁰ Als solcher besitzt er durchaus meritokratische Züge. In der Hauptsache handelt es sich aber um einen hochgradig inklusiven Zusammenschluss. Die einzige Voraussetzung für einen Beitritt zu diesem Verein ist die Bereitschaft, seine individuellen Potentiale, den eigenen Fähigkeiten gemäß und zugleich zum Nutzen aller, in den Verein einzubringen und dort stetig zu optimieren. Das gilt auch und gerade für diejenigen, die aus welchen Gründen auch immer – etwa aus Gründen einer physischen oder psychischen Beeinträchtigung – nicht in der Lage sind, die gleichen

⁵⁵ Mit Selbstoptimierung ist jedoch keinesfalls das für den Kapitalismus nicht untypische Tätigsein bis zur physischen und psychischen Selbstaufgabe gemeint. Vielmehr erweist sich Marx' Konzeption in diesem Punkt als anschlussfähig an aktuelle Debatten. Ich denke dabei an die Debatten über die Beschleunigungsgesellschaft (Vgl. Rosa 2013 und ders. 2016), über die psychopathologischen Effekte der modernen Arbeitswelt (Vgl. Ehrenberg 2004 und Sennett 1998) oder die Zukunft der Arbeit vor dem Hintergrund zunehmender Technisierung, Computerisierung und Roberterisierung (Vgl. Rifkin 2004). Nichtsdestotrotz handelt es sich bei Marx' Kommunismus um ein Elitekonzept, wenngleich um eines, das hochgradig inklusiv ist.

⁵⁶ Vgl. Marx MEW 26.3, S. 252 f.

⁵⁷ Vgl. Marx MEW 42, S. 244.

⁵⁸ Priddat 2005, S. 141.

⁵⁹ Man kann Marx keinen Hedonismusvorwurf machen. Wenn überhaupt, dann strebt er einen *negativen* Hedonismus im Sinne Epikurs an, mit dem er sich ausführlich in seiner Dissertationsschrift auseinandergesetzt hatte. Dabei geht es jedoch gerade nicht um eine temporäre Lustmaximierung, sondern um einen ausgeglichenen Seelenzustand (*Ataraxie*). Ein solcher ist für Marx offenkundig aber nur dann erreichbar, wenn soziale Harmonie herrscht. Dass für ihn die kommunistische Gesellschaft keineswegs ein *positiver* Hedonismus ist, zeigt unter anderem ein Brief an Engels, in dem er sich über den „Weitlingschen Glückseligkeitsstall“ beschwert (Vgl. Marx MEW 28, S. 357).

⁶⁰ So lautet auch die Kernthese von Birger P. Priddat (Vgl. Priddat 2005). Vom „Verein freier Menschen“ ist bei Marx zum ersten Mal in einem Zeitungsartikel die Rede, der noch aus seiner vorkommunistischen Phase stammt. Die entsprechende Stelle ist dahingehend interessant, dass dort von einem solchen Verein im Zusammenhang mit einem Staat gesprochen wird, in dem die Menschen sich „wechselseitig erziehen“ (Marx MEW 1, S. 95).

Leistungen zu erbringen, wie sie von der Mehrzahl der Vereinsmitglieder erbracht werden.⁶¹ Marx ist so gesehen der erste moderne Inklusionstheoretiker.⁶²

Zwar denkt Marx in diesem Zusammenhang in erster Linie an das „Entwickeln von power, von Fähigkeiten zur Produktion“. ⁶³ Doch das Mehr an freier Zeit ist für ihn vor allem „Zeit für höhere Tätigkeit“, ⁶⁴ etwa für „künstlerische, wissenschaftliche etc. Ausbildung“. ⁶⁵ Vor allem aber ist sie „freie Zeit für *andre*“. ⁶⁶ Kurzum: Die freie Zeit soll in die volle Entwicklung des Individuums investiert werden, denn diese kommt dem gesamten gesellschaftlichen Zusammenschluss zugute. Von einer solchen Höherentwicklung des Individuums verspricht sich Marx demnach positive Effekte für die anderen, nichtökonomischen Bereiche des kommunistischen Gemeinwesens, beispielsweise für die sozialen Umgangsformen oder die Politikbefähigung der Vereinsmitglieder. Der Einzelne verwandelt sich in einem solchen Verein also „in ein andres Subjekt“. ⁶⁷ Hier zeigt sich sehr deutlich der Eingangs bereits erwähnte Milieudeterminismus, der die gesamte Marx'sche Theorie durchzieht.

(3) *Im Zentrum der kommunistischen Zukunftsgesellschaft steht bei Marx das Individuum und nicht das Kollektiv.* Der kommunistische Mensch ist somit nicht der *Homo sovieticus*. Der Kommunismus von Marx ist nicht kollektivistisch, sondern individualistisch. Darüber hinaus ist er auch nicht autoritär, sondern basisdemokratisch und libertär verfasst. ⁶⁸ Zur Beschreibung der Marx'schen Variante des Kommunismus scheint darum der Titel am geeignetsten zu sein, den Max Stirner dafür reserviert hatte, nämlich „sozialer

⁶¹ Priddat spricht diesbezüglich von einem hohen Grad an Diversität und Spezifität und von einer demokratischen Extension der Polis-Idee (Vgl. Priddat 2005, S. 132, 142).

⁶² So argumentiert zumindest Mathias Brodkorb (Vgl. Brodkorb 2012, S. 20).

⁶³ Marx MEW 42, S. 607.

⁶⁴ Ebenda.

⁶⁵ Ebenda, S. 601.

⁶⁶ Marx MEW 26.3, S. 252.

⁶⁷ Vgl. Marx MEW 42, S. 607.

⁶⁸ Vgl. dazu Goldschmidt 2013 und Wallat 2009. Die Dialektik von Individuum und Gemeinschaft gehört zu den schwierigen und ambivalenten Aspekten der Theorie von Marx. Julia Scheidegger schlägt diesbezüglich vor, dass man das Marx'sche Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft nicht als einen (sozialontologischen) Atomismus oder einen Holismus, sondern vielmehr als einen Molekularismus deuten sollte (Scheidegger 2011, S. 101 f.). Dieser Lesart möchte ich mich vollumfänglich anschließen.

Liberalismus“. Überhaupt ist Marx’ „Verein freier Menschen“ Stirners „Verein der Egoisten“ in vielem sehr ähnlich.⁶⁹

Nun könnte man mit vollem Recht fragen, was es dann aber mit den zahlreichen Polemiken gegen den Individualismus auf sich hat, die man bei Marx in der Tat nicht selten findet. Bei genauer Betrachtung handelt es sich dabei um Polemiken gegen eine bestimmte Form des Individualismus, nämlich gegen den bürgerlichen Besitzindividualismus, also gegen den egoistischen Individualismus.⁷⁰ Der Mensch ist für Marx – sein Plädoyer für ein menschengerechtes Recht liegt bereits den wichtigsten Frühschriften zugrunde⁷¹ – immer schon mehr als nur eine formal freie und gleiche Rechtsperson. Marx geht es vor allem um die Verwirklichung von sozialer Freiheit und Gleichheit.⁷² Sein Kommunismus lässt sich darum am präzisesten mit den Prinzipien Freiheit, Gleichheit und Solidarität beschreiben, wobei letzteres bei ihm weniger einen Altruismus, als vielmehr eine *wechselseitige Interessiertheit* meint.

5

Es wurde eingangs gesagt, dass Marx außer der anthropologischen Perspektive keine weiteren Selbstdeutungsmedien einer Reflexion auf die *conditio humana* kennt. Die Bestimmung dessen, was er den ‚wirklichen Menschen‘ nennt, genügt ihm als Grundlage seiner Sozialutopie. Mehr noch: Er misstraut den etablierten transsubjektiven Autoritäten wie Religion und Moral, den etablierten humanen Praxisformen wie Recht und Staat und dem ‚Geist‘ der Institutionen. Das verwundert insofern, als seine Anthropologie selbst

⁶⁹ Vergleicht man Marx’ „Verein freier Menschen“ mit Stirners „Verein der Egoisten“, dann wird man in der Tat etliche Übereinstimmungen finden. Paradigmatisch ist etwa folgende Aussage Stirners: „[...] der Verein ist nur dein Werkzeug oder das Schwert, wodurch Du deine natürliche Kraft verschärfst und vergrößerst [...]“ (Stirner 1845, S. 418).

⁷⁰ Oder wie Urs Lindner dies nennt, die auf John Locke zurückgehende „philosophische Akteursfigur der Person als Privateigentümer“ (Lindner 2013, S. 96).

⁷¹ Man denke an die Kritik der Menschenrechte (Vgl. Marx MEW 1, S. 361–370) oder an die Abhandlung über das Holzdiebstahlggesetz (Marx MEW 1, S. 109–147).

⁷² Das Prinzip der sozialen Freiheit ist erst jüngst wieder als die eigentliche Idee des Sozialismus bezeichnet worden (vgl. Honneth 2016).

als Versuch angelegt ist, eine universale transsubjektive Autorität zu konstituieren.⁷³

Im Hinblick auf die Erfahrungen, welche wir mit den realsozialistischen Experimenten des vergangenen Jahrhunderts machen mussten, erweist sich der theoretische Zugang, den Marx zu seinem Zukunftsprojekt hat, als nicht unproblematisch. Zu den administrativen Strukturen und Prozeduren der kommunistischen Zukunftsgesellschaft hat er etwa so gut wie gar nichts zu sagen. Institutionen scheint er nur für die Übergangsperiode von der kapitalistischen zur kommunistischen Gesellschaft zu kennen. Das mag auch daran liegen, dass er im Gegensatz zu Hegel kein methodischer Institutionalist, sondern ein methodischer Individualist ist, weshalb ihn die Frage der Dauerhaftigkeit von Institutionen gegenüber dem Einzelindividuum nicht weiter interessiert. Doch auch zur politischen Form des „Vereins freier Menschen“ sagt Marx kaum konkretes. Die wenigen Bestimmungsversuche, die sich bei ihm diesbezüglich finden, bleiben vage, ambivalent und widersprüchlich und sind oft nicht mehr als das Wiederholen einer revolutionären Phraseologie.⁷⁴ Das Basis-Überbau-Schema scheint für ihn dagegen auch in der kom-

⁷³ Vgl. Geuss 2014, S. 91. Als transsubjektive Autorität bezeichnet Raymond Geuss „eine mehr oder weniger einheitliche gesellschaftliche Institution oder ein System von zusammenhängenden Institutionen, das sowohl in der Lage ist, wichtige Bereiche effektiv zu organisieren als auch gültige Deutungen dieser Bereiche zu liefern“ (Ebenda).

⁷⁴ Diesbezüglich ist beispielsweise an Marx' Rede von der „Zertrümmerung der Staatsmaschinerie“ (Marx MEW 8, S. 204, Anm. 1) zu denken, die zunächst von Engels (Vgl. Marx MEW 20, S. 260) und später von Lenin (Vgl. Lenin 1974, S. 407–413) zur Doktrin vom ‚Absterben des Staates‘ radikalisiert wird. Diesbezüglich wird jedoch übersehen, dass dieser Phrase bei Marx ein gewisser Hegel'scher Jargon zugrunde liegt, der auf einen epochenspezifischen Prozess abhebt, vergleichbar mit Hegels Rede vom „Tod Gottes“ oder vom „Ende der Kunst“. Sie bezieht sich folglich *nur* auf den bürgerlich-kapitalistischen Staat, genauer: auf seine soziale Form, *nicht* jedoch auf den Staat als solchen. Eine zweite, mindestens ebenso missverständliche und oft genug missverstandene Rede, ist die von der „Diktatur des Proletariats“. Diesbezüglich gilt es jedoch zu beachten, dass der Diktaturbegriff zur damaligen Zeit noch eine andere Bedeutung als im heutigen politischen Sprachgebrauch besitzt, wo mit Diktatur per se eine autokratische bzw. despotische Herrschaftsform bezeichnet wird, weshalb der Begriff auch als Gegenbegriff zur Demokratie fungieren kann (Vgl. Nolte 1972). Die Redewendung von der Diktatur des Proletariats ist keine Erfindung von Marx und Engels, sondern war schon lange vor ihnen in sozialrevolutionären und sozialistischen Kreisen gebräuchlich (Vgl. Draper 2011, S. 29). Und schon damals schließen sich, genau wie auch bei Marx und Engels, Diktatur und Demokratie nicht gegenseitig aus. Vielmehr handelt es sich um ein intermediäres politisches Konzept – genau wie in der römischen Republik, aus deren politischem Sprachgebrauch der Begriff „Diktatur“ entlehnt

munistischen Zukunftsgesellschaft zu gelten: Erst dann, wenn sich die Produktionsverhältnisse und mit ihnen die sozialen Umgangsformen gewandelt haben, wird sich auf ihrer Basis ein neuer Überbau erheben.⁷⁵ Habermas hat

ist. Außerdem verwendet Marx den Ausdruck nicht in einem staatsrechtlichen, sondern in einem soziologischen Sinn. Die Diktatur des Proletariats bezeichnet bei ihm keine Regierungsform, sondern hebt auf den sozioökonomischen Inhalt der Politik einer spezifischen Klassenherrschaft ab (Vgl. Löwenthal 1983, S. 122 f. und Seifert 1983, S. 212 ff.). An anderer Stelle hatte Marx in analoger Weise von der „Diktatur Cavaignacs und der Konstituante“, der „Diktatur der Bourgeois-Republikaner“ bzw. der „Bourgeoisdiktatur“ und von der „Diktatur Bonapartes“ und der „Parlamentarische[n] Diktatur der Ordnungspartei“ gesprochen (Vgl. Marx MEW 8, S. 130, 141, 191, 192, 193). Die entsprechenden Aussagen von Marx und Engels legen nahe, dass für beide die Demokratie, genauer: die direkte Demokratie die adäquate Regierungsform für das zukünftige kommunistische Gesellschaftsprojekt ist: So spricht Engels von der „demokratischen Republik“ als der „spezifische[n] Form für die Diktatur des Proletariats“ (Engels MEW 22, S. 235). Ganz ähnlich verhält es sich mit der Frage nach der Rolle der revolutionären Gewalt. Natürlich gibt es bei Marx zahlreiche Passagen, aus denen sich herauslesen lässt, dass der Übergang in die neue Gesellschaftsordnung alles andere als friedlich verlaufen wird. Die diesbezüglich prominenteste Stelle lautet etwa: „Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht“ (Marx MEW 23, S. 779). Dies kann und sollte man mit Recht kritisieren. Man sollte dabei jedoch nicht vergessen, dass Marx der französischen Revolution historisch viel näher gestanden hat als den totalitären Herrschaftssystemen des 20. Jahrhunderts. Dass die bürgerliche Gesellschaft das Resultat eines gewaltförmigen Akts ist, war im Bewusstsein von Marx und seinen Zeitgenossen noch unmittelbar präsent (Vgl. dazu Fromm 1999, S. 355). Engels scheint hinsichtlich der Gewaltthematik allerdings etwas sensibler gewesen zu sein. Über die Antiautoritarier (gemeint sind damit die Anhänger von Michail Bakunin) sagt er etwa: „Haben diese Herren nie eine Revolution gesehen? Eine Revolution ist gewiß das autoritärste Ding, das es gibt; sie ist der Akt, durch den ein Teil der Bevölkerung dem anderen Teil seinen Willen vermittels Gewehren, Bajonetten und Kanonen, also mit denkbar autoritärsten Mitteln aufzwingt; und die siegreiche Partei muß, wenn sie nicht umsonst gekämpft haben will, dieser Herrschaft Dauer verleihen durch den Schrecken, den ihre Waffen den Reaktionären einflößen“ (Engels MEW 18, S. 308). Und an anderer Stelle heißt es bei ihm: „Wir, die ‚Revolutionäre‘, die ‚Umstürzler‘, wir gedeihen weit besser bei den gesetzlichen Mitteln als bei den ungesetzlichen und dem Umsturz“ (Engels MEW 22, S. 525). Und noch ein Aspekt ist im Zusammenhang mit der Verwendung des Revolutions- und Gewaltbegriffs zu berücksichtigen: der jeweilige Kontext der Begriffsverwendung. Handelt es sich um historische Analysen, wird der Begriff stets deskriptiv gebraucht. Handelt es sich dagegen um Schriften mit einem politisch-programmatischen Charakter, handelt es sich um einen Kampfbegriff. Das Problem scheint mir eher zu sein, dass bei Marx beide Dimensionen nicht klar genug voneinander unterschieden werden und nicht selten in unangemessener Weise zusammenfallen.

⁷⁵ Marx unterscheidet darum auch zwischen einer „ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft“, welche „in jeder Beziehung, ökonomisch, sittlich, geistig, noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft“ und einer „höheren Phase der kommunistischen

demnach nicht ganz unrecht, wenn er moniert, dass Marx' „institutionelle Phantasie“ nicht „über die für die ‚Übergangsperiode‘ vorgesehene Diktatur des Proletariats“ hinausreicht.⁷⁶

Doch nicht nur das Schweigen über die politische Form, die institutionelle Struktur und die Modalitäten des Übergangs in eine kommunistische Zukunftsgesellschaft sind problematische Leerstellen der Marx'schen Konzeption. Am meisten verwundert, dass er seine Kapitalismuskritik, welcher eine implizite Gerechtigkeitstheorie zugrunde liegt, wengleich Marx niemals eine solche ausgearbeitet hat, nicht mit einer ethischen Grundhaltung verbindet. Dabei beklagt er sich in nahezu allen seinen Schriften darüber, dass die kapitalistische Wirtschaftsform den ‚Wert‘ eines Menschen nur monetär bemisst: Während ein Gutteil der Bevölkerung zu einer Ware und somit zu einem bloßen ‚Ding‘ degradiert wird, sind auch die sozial etwas besser gestellten Kapitalbesitzer wegen des ökonomischen Konkurrenzprinzips alles andere als frei. Kurzum: Im Kapitalismus ist der Mensch nicht Gattungswesen, sondern dem „stumme[n] Zwang der ökonomischen Verhältnisse“⁷⁷ unterworfen. Vor dem Hintergrund dieser Kritik eines Verlusts von *agency*, bleibt es unverständlich, dass Marx die Moral als Form der Ideologie delegitimiert, wengleich er dabei nur die ‚bürgerliche Moral‘ im Blick gehabt haben dürfte.⁷⁸

Hier scheint sich nun zu rächen, dass Marx frühzeitig einen Verzicht auf die christliche Traditions- und Wertegemeinschaft propagiert und sich dadurch die Perspektive auf eine bereits etablierte Interpretationsgemeinschaft verstellt hat. In völliger Übereinstimmung mit seinen junghegelianischen Weggefährten hatte Marx allerdings schon sehr früh deren Dekonstruktion, genauer: Destruktion vorangetrieben.⁷⁹ Dabei war der eigentliche Gegner

Gesellschaft“, in welcher „die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden“ ist und „mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen“ sind (Marx MEW 19, S. 20 f.).

⁷⁶ Habermas 1990, S. 190.

⁷⁷ Marx MEW 23, S. 765.

⁷⁸ Vgl. Marx MEW 3, S. 26. Weiter hinten im Text heißt es dann: „Die Kommunisten predigen überhaupt keine *Moral* [...]. Sie stellen nicht die moralische Forderung an die Menschen: Liebet Euch untereinander, seid keine Egoisten pp.“ (Ebenda, S. 229).

⁷⁹ Ich suche schon seit längerem nach der vorgeblich atheistisch motivierten Religionskritik von Marx. Das einzige, was ich bislang gefunden habe, ist die volle Zustimmung zur junghegelianischen Religionskritik. Insbesondere den diesbezüglichen Befunden von Bruno Bauer, Feuerbach, Heß und Heinrich Heine stimmt Marx teilweise wortgetreu zu. Zwar

der Religionskritik der Junghegelianer nicht die christliche Religion als solche, sondern eine erstarkende protestantische Orthodoxie und Vereinnahmung der Religion zur Legitimierung eines weltlichen Herrschaftsprojekts. Kurzum: die politische Theologie des preußischen Staates. Zahlreiche andere Sozialisten hatten im Hinblick auf die Religion viel weniger Berührungsängste. Etliche von ihnen haben ihre politischen Forderungen und Gesellschaftsentwürfe sogar aus dem sozialtheoretischen Fundus der christlichen Lehre abgeleitet. Zwar kennt auch Marx neben der sedierenden Funktion der Religion auch noch „die Protestation gegen das wirkliche Elend“ (im Namen der Religion).⁸⁰ Dieser Aspekt wird von ihm aber nur ein einziges Mal erwähnt und nicht mehr weiterverfolgt. Dabei – und die zahlreichen Bibelzitate und -anspielungen im *Kapital* belegen, dass er sich dessen bewusst war – bietet die Heilige Schrift, insbesondere das Neue Testament, einen großen Fundus an Argumenten gegen soziale Ungleichheit und Ausbeutung. Und ganz nüchtern betrachtet ist auch der soziale Eudämonismus von Marx, trotz seiner Absage an die Religion, letztlich im Prinzip nur eine säkularisierte Version des christlichen Konzepts der Nächstenliebe.⁸¹

Marx' begründet die kommunistische Zukunftsgesellschaft also ausschließlich mit seiner Anthropologie. Die skizzenhafte Beschreibung des kommunistischen Idealmenschen aus seinem Spätwerk baut dabei auf den anthropologischen Prämissen seines Frühwerks auf. Der kommunistische Zukunftsmensch ist für ihn jener Typus Mensch, welcher die anthropologische Idealvorstellung realisiert hat.⁸² Er wird folglich nicht mehr durch die Existenz inhumaner Produktions- und Eigentumsverhältnisse an seiner *Humanisation* gehindert, indem er von seinem Selbsterzeugungsprozess abge-

postuliert er das Ende der Religionskritik. Doch bedeutet das automatisch, dass damit auch die Religion an ihr Ende kommt? Marx scheint im Unterschied zu seinem Mentor Bauer, dem wohl radikalsten der junghegelianischen Religionskritiker, kein *theoretischer*, sondern ein *methodischer Atheist* gewesen zu sein. Vielleicht folgt er darin einmal mehr seinem philosophischen Vorbild Epikur, der in seinen Lehrgedichten die Existenz der Götter zwar nicht ausgeschlossen, diese aber in die Intermundien verbannt hatte.

⁸⁰ MEW 1, S. 378. Und nur wenige Sätze später heißt es: „Selbst historisch hat die theoretische Emanzipation eine spezifisch praktische Bedeutung für Deutschland. Deutschlands *revolutionäre* Vergangenheit ist nämlich theoretisch, es ist die *Reformation*. Wie damals der *Mönch*, so ist es jetzt der *Philosoph*, in dessen Hirn die Revolution beginnt“ (Ebenda, S. 385).

⁸¹ Vgl. dazu Schaff 1965, S. 323 f.

⁸² Vgl. ebenda, S. 110 f.

schnitten und zum *Homo oeconomicus* degradiert wird, sondern kann seine schöpferischen Anlagen vielmehr in vollem Umfang herausarbeiten.

Es zeigt sich hier nicht nur eine auffallende Kontinuität im Denken von Marx, sondern auch ein idealistischer Zug seiner Philosophie. Nur auf der Grundlage seiner normativen Anthropologie kann er den kommunistischen Zukunftsmenschen als eine Art von ‚Übermensch‘ beschreiben, „in dessen Kopf das akkumulierte Wissen der Gesellschaft existiert“⁸³ und die kommunistische Lebensform als das anzustrebende *Telos* der Geschichte ausweisen. Im kommunistischen Zukunftsmenschen fällt folglich das, was der Mensch seiner ‚Natur‘ nach *ist* und das, was er seiner ‚Natur‘ nach aus sich machen *kann*, zusammen.

Literatur

Althusser, Louis (2011), *Für Marx*, Berlin: Suhrkamp.

Arendt, Hannah (1994), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper.

Bayertz, Kurt (2016), „Historischer Materialismus“, in: *Marx-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. von Michael Quante und David P. Schweikard, Stuttgart: Metzler.

Brodkorb, Mathias (2012), „Warum Inklusion unmöglich ist. Über schulische Paradoxien zwischen Liebe und Leistung“, in: *Das Menschenbild der Inklusion. Erster Inklusionskongress M-V. Dokumentation*, hrsg. von Mathias Brodkorb und Katja Koch, Schwerin: Ministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur Mecklenburg-Vorpommern.

Draper, Hal (2011), *Karl Marx's Theory of Revolution. Vol. 3: The „Dictatorship of the Proletariat“*, Delhi: Aakar.

Ehrenberg, Alain (2004), *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt am Main: Campus.

Engels, Friedrich (1969), „Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten“, in: *Marx-Engels Werke 3*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.

– (1975), „Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft“, in: *Marx-Engels Werke 20*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.

⁸³ Marx MEW 42, S. 607.

- (1977a), „Einleitung zu Karl Marx’ ‚Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850‘ (1895)“, in: *Marx-Engels Werke 22*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
 - (1977b), „Manifest der Kommunistischen Partei“, in: *Marx-Engels Werke 4*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
 - (1977c), „Von der Autorität“, in: *Marx-Engels Werke 18*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
 - (1977d), „Zur Kritik des sozialdemokratischen Programmentwurfs 1891“, in: *Marx-Engels Werke 22*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
 - (1987), „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“, in: *Marx-Engels Werke 19*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
- Feuerbach, Ludwig (1843a), „Das Wesen des Christenthums“, in: Leipzig: Wigand.
- (1843b), *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zürich und Winterthur: Literarisches Comptoir.
 - (1843c), „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“, in: *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik von Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge und einigen Ungenannten. 2. Band*, hrsg. von Arnold Ruge, Zürich und Winterthur: Literarisches Comptoir.
- Fromm, Erich (1999), „Das Menschenbild bei Marx“, in: *Politik und sozialistische Gesellschaftskritik. Gesamtausgabe Band 5*, Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
- Geuss, Raymond (2014), „Marxismus und das Ethos der Moderne“, in: *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, hrsg. von Rahel Jaeggi und Daniel Loick, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gobineau, Joseph Arthur Comte (1902-1907), *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen*, Stuttgart: Frommann.
- Goldschmidt, Werner (2013), „Kommunismus – ein falsch verstandener Begriff? Überlegungen zur Dialektik von Individualität und Kollektivität bei Marx“, in: *Umstürzende Gedanken – Radikale Theorie im Vorfeld der 1848er Revolution*, hrsg. von Lars Lambrecht, Frankfurt am Main: Peter Lang, Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- Habermas, Jürgen (1973), „Philosophische Anthropologie (ein Lexikonartikel) 1958“, in: *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, hrsg. von Jürgen Habermas, Frankfurt am Main: Stuttgart.

- Habermas, Jürgen (1978), *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1990), *Die nachholende Revolution*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (2004), „Freiheit und Determinismus“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52.6, hrsg. von Christoph Demmerling u. a., Berlin: Akademie Verlag.
- Heinrich, Michael (2006), *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hentschel, Volker (1984), „Produktion, Produktivität“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 5*, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Kosseleck, Stuttgart: Klett-Cota.
- Hölscher, Lucian (1982), „Industrie, Gewerbe II“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 3*, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Kosseleck, Stuttgart: Klett-Cota.
- Honneth, Axel (2014), „Die Moral im ‚Kapital‘. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik“, in: *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, hrsg. von Rahel Jaeggi und Daniel Loick, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2016), *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jantzen, Jörg und Oesterreich Peter L. (2002), *Schellings philosophische Anthropologie*, hrsg. von Jörg und Oesterreich Peter L. Jantzen, Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Kanitschneider, Bernulf (2008), „Hedonismus – Eine naturalistische Ethik“, in: *Kolleg Praktische Philosophie. Band 1: Ethik zwischen Kultur- und Naturwissenschaft*, hrsg. von Franz Josef Wetz, Stuttgart: Reclam.
- Kant, Immanuel (1981), *Schriften zur Metaphysik und Logik. Band 5*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kraus, Wolfgang (1996), *Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne*. Pfaffenweiler, Pfaffenweiler: Centaurus.
- Lafargue, Paul (2001), *Das Recht auf Faulheit. Widerlegung des „Rechts auf Arbeit“ von 1848*, Grafenau: Trotzdem Verlagsgenossenschaft.
- Lange, Michael (1980), *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der „Kritik der Politischen Ökonomie“ von Karl Marx*, Frankfurt am Main: Ullstein.

- Lenin, Wladimir Iljitsch (1974), „Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution“, in: *Lenin-Werke Band 25*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
- Lindner, Urs (2013), *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie*, Stuttgart: Schmetterling.
- Löwenthal, Richard. (1983), „Die Lehren von Karl Marx und ihr Schicksal“, in: *Marx heute. Pro und contra*, hrsg. von Flechtheim Ossip K., Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Marquard, Odo (1971), „Anthropologie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 1*, hrsg. von Joachim Ritter, Basel und Stuttgart: Schwabe.
- Marx, Karl (1960), „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte“, in: *Marx-Engels Werke 8*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
- (1961a), „Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie“, in: *Marx-Engels Werke 13*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
 - (1961b), „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“, in: *Marx-Engels Werke 13*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
 - (1962), „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band“, in: *Marx-Engels Werke 23*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
 - (1963), „Marx an Engels in Manchester, 6. Mai 1854“, in: *Marx-Engels Werke 28*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
 - (1964), „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band“, in: *Marx-Engels Werke 25*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
 - (1966), „Marx an Wilhelm Brack in Braunschweig, 23 Oktober 1877“, in: *Marx-Engels Werke 34*, hrsg. von ZK der SED, Dietz.
 - (1968a), „Auszüge aus James Mills Buch ‚Éléments d’économie politique‘ Trad. par J.T. Parisot, Paris 1823“, in: *Marx-Engels Werke Ergänzungs Band 1*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
 - (1968b), „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“, in: *Marx-Engels Werke Ergänzungs Band 1*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
 - (1968c), „Theorie über den Mehrwert. Dritter Teil“, in: *Marx-Engels Werke 26.3*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
 - (1976), *Die ethnologischen Exzerptheft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1981a), „Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz“, in: *Marx-Engels Werke 1*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.

- Marx, Karl (1981b), „Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung“, in: *Marx-Engels Werke 1*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
- (1981c), „M[arx] an R[uge], Kreuznach, im September 1843“, in: *Marx-Engels Werke 1*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
 - (1981d), „Zur Judenfrage“, in: *Marx-Engels Werke 1*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
 - (1981e), „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: *Marx-Engels Werke 1*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
 - (1983), „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“, in: *Marx-Engels Werke 42*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
 - (1987), „Kritik des Gothaer Programms“, in: *Marx-Engels Werke 19*, hrsg. von ZK der SED, Berlin: Dietz.
- Monyer, Hannah u. a. (2004), „Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung“, in: *Gehirn und Geist*.
- Nolte, Ernst (1972), „Diktatur“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 1*, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Kosseleck, Klett-Cotta: Stuttgart.
- Pinkard, Terry (2014), „Hegels Naturalismus und die Zweite Natur. Von Marx zu Hegel und zurück“, in: *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, hrsg. von Rahel Jaeggi und Daniel Loick, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Priddat, Birger P. (2005), „Reiche Individualität. Karl Marx' Kommunismus als Konzeption der ‚freien Zeit für freie Entwicklung“, in: *Karl Marx' kommunistischer Individualismus*, hrsg. von Ingo Pies und Martin Leschke, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Quante, Michael (2009), „Kommentar“, in: *Marx, Karl. Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, hrsg. von Michael Quante, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas (2006), *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, Weilerswirst: Velbrück.
- Rifkin, Jeremy (2004), *Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft. Neue Konzepte für das 21. Jahrhundert*, Frankfurt am Main und New York: Campus.
- Röllli, Marc (2015), „Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik“, in: *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, hrsg. von Marc Röllli, Bielefeld: Transcript.
- Rosa, Hartmut (2013), *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- (2016), *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rüsen, Jörn (2006), *Kultur macht Sinn. Orientierung zwischen Gestern und Morgen*, Weimar: Böhlau.
- Schaff, Adam (1965), *Marxismus und das menschliche Individuum*, Wien: Europaverlag.
- Scheidegger, Julia (2011), „Metaphysik des Individuums und gesellschaftliches Leben“, in: *Metaphysik des Individuums. Die Marx-Interpretation Michel Henrys und ihre Aktualität*, hrsg. von Julia Scheidegger und Emil Angehrn, Freiburg und München: Alber.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph (2015), „Reform oder Revolution? Fourier, die Saint-Simonisten und die Radikalisierung der deutschen Philosophie“, in: *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz*, hrsg. von Michael Quante und Amir Mohseni, Paderborn: Fink.
- Seifert, Jürgen (1983), „Karl Marx und die Freiheitsrechte“, in: *Marx heute. Pro und contra*, hrsg. von Flechtheim Ossip K., Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Sennett, Richard (1998), *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin: Berlin Verlag.
- Steer, Richard (1965), „Karl Marx' Kapitalismuskritik und ihre anthropologischen Ursprünge“, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 6*, hrsg. von Wilhelm Dreier, Münster: Institut für Christliche Sozialwissenschaft.
- Stirner, Max (1845), *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig: Wigand.
- Wallat, Hendrik (2009), „Weder Staat noch Kollektiv. Sozialismuskritik im Werk von Karl Marx“, in: *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 155*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Von der Schwierigkeit, sich selbst zu verstehen. Technik als anthropologische Herausforderung

Johanna Seifert | Bauhaus-Universität Weimar

1 Einleitung

Durch die „Fortschritte der modernen Biowissenschaften und die mit ihnen verbundenen [...] Möglichkeiten der Biotechnologie“, so Kurt Bayertz in einem kleinen Aufsatz über den Wert der menschlichen Natur, ist nicht nur die „Welt des Lebendigen außerhalb des Menschen, sondern auch dessen biologische Ausstattung in einem präzedenzlosen Maße technisch verfügbar geworden“.¹ Diente Technik ursprünglich der Beherrschung der „äußeren Natur“, so ändert sie im Zuge ihrer Biologisierung die Richtung: Als Biotechnik greift Technik in den Menschen ein, geht ihm unter die Haut und an die Substanz. Heutige Biotechniken verwehren sich daher einem traditionellen Technikbegriff, welcher Technik als Verlängerung, Erweiterung oder auch Entäußerung des menschlichen Körpers beschreibt und damit in Opposition zum Bereich des Natürlichen setzt. Gegenüber diesem technikphilosophischen Paradigma der Exteriorisierung, das Technik als Veräußerlichung des Lebendigen beschreibt, zeichnen sich Biotechnologien durch einen Prozess der Naturalisierung sowie Interiorisierung und Verinnerlichung aus. Statt den menschlichen Körper nach außen zu erweitern und so als prothetischer Ersatz für die organische Mangelhaftigkeit zu dienen, greifen Biotechniken in den Körper ein und verbinden sich mit diesem zu einem „technisch-organischen Gesamtensemble“.² Dies bedeutet zugleich einen Verlust an Erfahrbarkeit. Technik, die sich nach innen wendet, verschwindet buchstäblich. Sie entzieht sich der Sphäre des Sichtbaren, indem sie in den Körper ein- und im Lebendigen aufgeht. Indem Technik derart ihre Gegenständlichkeit und Werkzeughaftigkeit verliert, stellt sie kein klar definiertes Gegenüber mehr dar, das in seiner materiellen Widerständigkeit sinnlich erfasst und kritisch reflektiert werden kann.

Diese Entwicklungen wecken gemischte Gefühle. Auf der einen Seite führen sie zur Renaissance einer naturphilosophisch fundierten Anthropologie,

¹ Bayertz 2011/16, S. 2.

² Spreen 2015, S. 9.

in der der Naturbegriff abermals eine zentrale Rolle einnimmt, auf der anderen Seite werden sie von apokalyptischen Szenarien einer posthumanen Zukunft und einer technologischen Überwindung des Menschen begleitet. Die neuen technischen Entwicklungen – dies legen die sowohl technikkritischen wie auch visionären Begleitdiskurse nahe – verunsichern den Menschen in nicht geringer Weise. Das technische Eindringen in den Bereich des Lebendigen wird als eine Erschütterung menschlicher Grundbedingungen und als Infragestellung einer oftmals substantiell begriffenen „menschlichen Natur„ verstanden. Doch was hier auf dem Spiel steht, ist nicht der Mensch als substantielles Wesen, sondern ein bestimmtes anthropozentrisches Denken in binären Oppositionen. Fernab der Frage, ob mit den Biotechniken ein Prozess der materiellen Entsubstantialisierung des menschlichen Wesens einhergeht, lässt sich festhalten, dass durch den biotechnologischen Fortschritt ein Prozess der konzeptuellen Entdifferenzierung sowie begrifflichen und phänomenalen Grenzverschiebung ausgelöst wird. Durch die Fusion der Bereiche Leben/Natur und Technik unter dem Begriff der Biotechnologie verschwimmen kategoriale Differenzen, die das bisherige menschliche Selbstverständnis und -verhältnis prägten und an denen sich das Konzept „Mensch“ bislang orientierte.

Darüber hinaus lässt sich im Zuge des biotechnischen Fortschritts ein sog. „Trend der Machbarkeit“ und technischen Verfügbarmachung der „Natur“ feststellen. Mit den neuen biotechnischen Praktiken, wie etwa der Molekularbiologie oder Bioinformatik, scheinen bisher ungekannte Möglichkeiten der Kontingenzbewältigung auf. Der Mensch scheint nicht mehr nur in kultureller Hinsicht, sondern nun auch biologisch Schöpfer seiner selbst zu werden, insofern die biologische Evolution, die sich bislang der menschlichen Verfügungsgewalt entzog, zunehmend kontrollierbar und durch technische Interventionen gestaltbar, wenn nicht gar programmierbar wird. Auch dieser Umstand wird ambivalent aufgenommen. Während diese Entwicklung von den einen als eine Zunahme potentieller menschlicher Selbstbestimmung und somit als Zuwachs an Freiheit bewertet wird, kritisieren andere das Kontingentwerden der „menschlichen Natur„. Was bis vor Kurzem noch faktisch gegeben, ja vielleicht sogar schicksalhaft war, wird nun dem Bereich des Unverfügbaren entzogen und dem menschlichen Gestaltungswillen unterworfen. Dies hat u. a. Folgen für das humanistische Paradigma der menschlichen Selbstgestaltung: Während dieses seinem ursprünglichen Verständnis nach gerade den Bereich ausspart, der das Faktische menschlichen

Lebens bezeichnet (wie z. B. Körperbau, Stoffwechsel, genetische Ausstattung, Geburt, Krankheit, Tod) und sich auf immaterielle „Güter“ wie Charakter, Gemüt und Persönlichkeit bezieht, so erfasst das Projekt der Selbstgestaltung in der biotechnisch geprägten Spätmoderne, wie Gernot Böhme schreibt, auch das am Menschen, was bisher als Natur galt.³ Anders formuliert: Im biotechnischen Zeitalter fallen Faktizität und Entwurf in eins.⁴ Konkret bedeutet dies, dass menschliche Selbstgestaltung von nun an in der genetischen und technischen Formung des Menschen besteht. Durch Eingriffe in die menschliche Keimbahn, Implantierung von Computerchips und Nanorobotern in Körper/Gehirn und die Einnahme von smart-drugs hat der Mensch, so scheint es, gute Aussichten auf Vervollkommnung.

Betrachtet man den Komplex der Biotechnologie hingegen aus phänomenaler Perspektive, so kündigt sich mit ihm die zunehmende Integration der Bereiche Leben/Natur und Technik an und damit zugleich die Verschränkung zweier Konzepte, die sich im Kontext der abendländischen Tradition gegenseitig ausschlossen und das Konzept des Humanen bislang rahmten: *phýsis* und *téchné*, das Natürliche und das Künstliche, das Gewordene und das Gemachte. Was sich unter biotechnologischen Bedingungen phänomenal wie konzeptuell verschränkt, steht somit traditionell in einem antithetischen Verhältnis: Technik ist ursprünglich dasjenige, was *nicht* Natur ist und viceversa.⁵ In ihrer Entgegensetzung zur *phýsis* bedeutet Technik das im Gegensatz zum durch sich selbst Seienden der Natur künstlich Hergestellte und Geschaffene. Während die *phýsis* somit den Bereich des Seienden beschreibt, der das Prinzip der Bewegung und Ruhe in sich selbst trägt, ist Technik dasjenige, was seine Wirk- und Zweckursache außer sich hat – so die klassische aristotelische Definition. Die biotechnische Verschränkung von Leben und Technik widersetzt sich aber auch hier ihrer kategorialen Einordnung. Nicht nur verwehrt sie sich dem technikphilosophischen Paradigma der Exteriorisierung, auch das klassisch aristotelische Beschreibungsmodell einer ontologischen Unterscheidung von Natur und Technik verliert angesichts immer neuer Hybridisierungsphänomene seinen Geltungsanspruch. Gegenwärtige Biotechniken unterlaufen nämlich nicht nur theoretisch sowohl ontologische wie auch epistemologische Beschreibungsmodelle; sie erzeugen

³ Böhme 2002, S. 94.

⁴ Böhme 2008, S. 197.

⁵ „Hinsichtlich ihrer Entstehungsursache steht Technik im Gegensatz zur Natur, ist der Natur entgegengestellt und mithin Gegennatur.“ Ropohl 1991, S. 53.

darüber hinaus hybride Entitäten, die nicht mehr adäquat unter bisherige binäre Denkmodelle zu fassen sind. Damit stören Biotechniken einerseits unser intuitives Unterscheidungsvermögen⁶, das Orientierung bietet und unsere Lebenswelt strukturiert; andererseits konfrontieren sie mit Phänomenen, die sich tradierten Konzepten widersetzen und für die es bisher keine Namen gibt. Biotechniken stellen demnach nicht zuletzt insofern eine Herausforderung dar, als sie uns angesichts neuartiger Techno-Naturen sprachlos werden lassen.⁷

Die entscheidende Differenz zwischen modernen Biotechniken und einem traditionellen Technikbegriff resultiert folglich aus deren Eingriff in das menschliche Leben und den daraus hervorgehenden Hybriditätssphänomenen. Im Unterschied zur „traditionellen Technik“, die als Verlängerung des menschlichen Körpers lediglich in die „äußere Natur“ des Menschen eingreift, intervenieren Biotechniken in die „innere Natur“, d. i. in den menschlichen Körper. Die Annahme des menschlichen Körpers als einer inneren, von den Biotechnologien bedrohten und daher zu schützenden Natur stellt innerhalb der technikkritischen bioethischen Diskussion einen verbreiteten Topos dar. Natur gilt hier als Objekt der Bedrohung und zugleich als Instanz des Widerstands. Dabei bleibt jedoch allzu häufig ungeklärt, was mit Natur genau gemeint ist. Aus diesem Grund möchte der vorliegende Beitrag zwei Positionen betrachten, die von einer Bedrohung der „menschlichen Natur“ durch Biotechniken ausgehen. Während mit Habermas einer der prominentesten Vertreter der deutschsprachigen bioethischen Debatte benannt ist, ist mit Gernot Böhme ein Autor angesprochen, der sich eingehend mit der Natur als einem explizitem Reflexionsgegenstand auseinandergesetzt und das Phänomen der invasiven Technisierung in den Blick genommen hat. Die Frage nach dem theoretischen Status von Natur scheint mir dabei auch aus dem Grund berechtigt, als der Naturbegriff vor dem Hintergrund seiner dekonstruktivistischen und feministischen Kritik kaum noch als selbstverständlicher Bezugsrahmen gelten kann.

⁶ „Im Alltag unterscheiden wir ohne großes Nachdenken die anorganische von der organischen Natur, Pflanzen von Tieren, und die animalische Natur wiederum von der vernünftig-sozialen Natur des Menschen.“ Habermas 2001, S. 80.

⁷ Vgl. Blumenbergs Feststellung: „Die Sphäre der Technizität leidet unter Sprachnot, unter einem Kategoriendefekt.“ Blumenberg 2015, S. 215.

2 Der biologische Körper

Nach Hartmut Böhme leben wir unlängst in einem „Zeitalter nach der Natur“: Weder im Sinne der Kreation noch als Vorbild der Kunst, weder ökologisch noch eschatologisch kann heutzutage von einer „realen“ Natur ausgegangen werden.⁸ Darüber hinaus sei Natur auch insofern von einer Antiquierung betroffen, als sie als Quelle von normativen Geltungsansprüchen nicht mehr in Frage käme. Entgegen dieser Einschätzung muss jedoch festgestellt werden, dass der Naturbegriff im moraltheoretischen Kontext seit geraumer Zeit vielmehr Konjunktur hat. Nicht nur ist Natur in aller Munde, auch dient sie technikkritisch eingestellten Autoren häufig als Argument gegen die zunehmende Technisierung des Menschen und seiner Lebenswelt. So auch Jürgen Habermas. In seiner Schrift „Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?“ fragt Habermas nach den Folgen der biotechnischen Praktiken für das menschliche Selbstverständnis. Aus einer gattungsethischen Perspektive betont er, dass der biotechnische Zugriff auf das menschliche Leben nicht nur das individuelle und kulturell variable Selbstverhältnis und -verständnis berühre, sondern das Verständnis des Menschen als solchem, d. i. das menschliche Selbstverständnis als Gattungswesen. Dies führt zu Fragen neuartiger ethischer Relevanz. Denn durch die Biotechniken, so Habermas, steht nichts geringeres auf dem Spiel als „der Mensch“, „der überall – in anthropologischer Allgemeinheit – derselbe ist“.⁹

Insofern das Verständnis des Menschen als Gattungswesen zugleich die Grundlage seines normativen Selbstverständnisses bedeutet, geht es im Kontext des biotechnischen Fortschritts jedoch um mehr als „nur“ den Menschen. Durch die Biotechniken wird nämlich nicht nur die biologische Gattungszugehörigkeit infrage gestellt, sondern darüber hinaus die normative Selbstbeschreibung des Menschen als eines „ungeteilten Autors seiner Lebensgeschichte“ sowie als autonom und verantwortlich handelnde Person. Dabei engt Habermas den Bereich der Biotechnologie auf eine spezifische biotechnische Praktik ein: die gentechnische Veränderung des menschlichen Erbguts. Durch den merkmalsverändernden Eingriff in die menschlichen Erbanlagen wird, so Habermas weiter, nicht nur die „physische Basis“, „die wir von Natur aus sind“, disponibel, auch verändert sich hierdurch der

⁸ Böhme 2017, S. 12 ff.

⁹ Habermas 2001, S. 72.

Selbstbezug des Menschen.¹⁰ Es geht im Folgenden also weniger um die naturalistische Frage nach der determinierenden Reichweite von Genmanipulationen als vielmehr darum, ob und inwieweit die technische Veränderung der Erbanlagen die Selbstbeziehung des Menschen berührt.¹¹ Entscheidend scheint in diesem Kontext einmal wieder die alte aristotelische Unterscheidung von *phýsis* und *techné*. Denn die gentechnisch „programmierte Person“, so Habermas’ Schlussfolgerung, würde sich durch ihre genetische Programmierung nicht mehr als natürlich geworden, sondern als künstlich hergestellt erfahren. Der Prozess der biotechnischen Entdifferenzierung nimmt damit existentielle Züge an. Nicht nur erfährt hier ein abstraktes Weltverhältnis konzeptuelle Verschiebungen, auch ändert sich durch den biotechnischen Eingriff der konkret-leibliche Selbstbezug.

Um dies zu erläutern, bedarf es eines kurzen kommunikationstheoretischen Umwegs. Denn Habermas versteht das „genetic engineering“ nicht zuletzt als einen scheiternden Akt kommunikativen Handelns. Die pränatal vorgenommene Entscheidung über die genetische Ausstattung eines zukünftig Geborenen entzieht sich nämlich einer grundlegenden Voraussetzung kommunikativer Verständigung: der Reziprozitätsbedingung.¹² Bezogen auf unser Beispiel bedeutet dies, dass die pränatale Entscheidung über die genetische Ausstattung eines entstehenden Lebens ohne Zustimmung der betreffenden Person erfolgt und damit einen kommunikativen Akt darstellt, zu dem sich der zukünftige Adressat nicht verhalten kann. Halten wir fest, dass an dieser Stelle ein grundlegender Unterschied zwischen dem „Naturschicksal“ einer genetischen Manipulation und dem „Sozialisationschicksal“ eines Individuums sichtbar wird, ein Unterschied, den Befürworter des technischen Fortschritts nicht selten argumentativ einzuebnen versuchen.¹³ Während nämlich die per se kommunikative Verfasstheit des Sozialisationsprozesses es dem heranwachsenden Individuum erlaubt, sich retrospektiv zu seiner Sozialisierung zu verhalten, ist ein solches responsives Verhältnis beim „genetic engineering“ nicht möglich. Das „genetic engineering“ kommt im Gegenteil einer „genetisch fixierten“ Sedimentierung fremder Absichten in der individuellen Lebensgeschichte gleich, ohne dass das Individuum die Möglichkeit besäße, sich von diesen „retroaktiv zu be-

¹⁰ Habermas 2001, S. 53.

¹¹ Vgl. Habermas 2001, S. 94.

¹² Vgl. Habermas 2001, S. 95.

¹³ Habermas 2001, S. 90 f.

freien“.¹⁴ In diesem Sinn schränkt, so Habermas, der gentechnische Eingriff bzw. die diesem vorhergehende Kommunikationssituation den normativen Status des Individuums als „ungeteilter Autor seiner Lebensgeschichte“ ein. Er bedeutet darüber hinaus aber auch in dem Sinn eine Einschränkung des normativen Selbstverständnisses, als dem Individuum damit der „unverfügbare Anfang“ der natürlichen Geburt genommen wird, der nach Habermas wesentlich für das individuelle Selbstseinkönnen ist. In diesem Sinn verweist der gentechnische Eingriff in das menschliche Leben auf die Verfügbarmachung einer ursprünglich unverfügbaren Kontingenz und bedeutet damit eine Einbuße an Handlungsfreiheit.

Dieser Prozess bleibt nicht ohne Folgen für das individuelle Körper- und Selbstverhältnis. Der gentechnisch veränderte Mensch, der sich nicht mehr als Endprodukt einer ungewissen biologischen Evolution begreifen kann, verliert die Möglichkeit eines autonomen Selbstverhältnisses. Dieses nämlich setzt voraus, „dass die Person im eigenen Leib gewissermaßen zu Hause ist“, d. h. „sich mit ihrem Leib identifiziert“ und sich „mit ihrem Leib eins fühlen kann“.¹⁵ Die Person als moralisches Subjekt ist demnach nur dann sie selbst, wenn sie sich mit ihrem Leib identifizieren kann. Nach Habermas ist das jedoch nur insofern möglich, als der eigene Leib, oder auch Körper, als natürlich gewachsen erfahren wird. Denn nur qua natürlicher Geburt soll die Person auf einen unverfügbaren Anfang zurückblicken können, der es ihr ermöglicht, sich identifizierend in ein Verhältnis zu sich selbst zu bringen und handelnd einen Neubeginn zu setzen. Einer genetisch modifizierten Person ist dies verwehrt. Weder ist es ihr möglich, ein identifizierendes Verhältnis zu ihrer eigenen Leiblichkeit einzugehen, noch vermag sie die normative Bedingung einer selbstverursachten Lebensgeschichte zu erfüllen.

3 Der natürliche Leib

Während Habermas die Biotechniken hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf das normative und gattungsethische Selbstverständnis des Menschen befragt, rückt bei Gernot Böhme die Kategorie des Leibseins als zentrales Kriterium des Selbstseinkönnens in den Vordergrund. Damit greift Böhme Aspekte auf, die Habermas in seinem Text bereits anspricht, ohne sie jedoch näher

¹⁴ Habermas 2001, S. 104, 107.

¹⁵ Habermas 2001, S. 100 f.

zu explizieren. So spricht sich Böhme, wie schon Habermas, für eine epistemologische Trennung von Leib und Körper aus, wobei er in klassisch phänomenologischer Manier das Selbst dem Körper gegenüberstellt. Einerseits adressiert er damit den Körper als instrumentellen Selbstbezug; andererseits dient ihm der Leibbegriff als Synonym für das Selbstsein können. Dies geht, stärker bei Böhme als bei Habermas, mit einer Naturalisierung des Selbst einher, insofern eine zentrale Formulierung lautet: Der „Leib ist die Natur, die wir selbst sind.“¹⁶ Hiermit liefert Böhme zugleich eine nähere Bestimmung der Formel von der „menschlichen Natur“. Die „menschliche Natur“ – hier verstanden als das Natürliche am Menschen und nicht als sein Wesen¹⁷ – ist die Leiblichkeit. Nun drängt sich jedoch der Eindruck auf, dass mit dieser Bestimmung nur eine Abstraktion durch eine andere ersetzt wurde. Betrachten wir daher einmal genauer Böhmes Ausführungen zur menschlichen Leiblichkeit.

Ähnlich wie Habermas dient Böhme der Leibbegriff als phänomenaler Gegenpol für den Bereich des Hergestellten/Gemachten, den sog. „Humanbereich“.¹⁸ Entgegen theoretischen Positionen, die eine vollständige „Gemachtheit“ des Menschen postulieren und damit Anthropologie als essentialistischen Stabilisierungsmechanismus verabschieden, verfolgt Böhme eine „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, in deren Zentrum er das Selbstverhältnis des Menschen stellt.¹⁹ In diesem Zusammenhang nimmt die Natur eine zentrale Stellung ein, da sich der europäische Mensch kulturgeschichtlich stets in Beziehung zu einer ihm äußerlichen oder auch eigenen Natur verstand.²⁰ Da es Böhme aber zugleich um eine Betrachtung aktueller Selbstverhältnisse geht, kommt dem Naturbegriff auch insofern Bedeutung zu, als das Verhältnis von Mensch und Natur unter den gegenwärtigen technologischen Bedingungen Veränderungen unterliegt. Die Möglichkeit der technischen Reproduzierbarkeit von Natur führt, so Böhmes Diagnose, nicht nur zu einem Verlust von Natur im menschlichen Selbstverständnis, sie bewirkt auch eine „Auflösung“ von Natur als solcher. Wie ist diese Aussage, mit der sich Böhme in ein technikkritisches Denken einreicht, zu verstehen?

¹⁶ Böhme 2002, S. 108.

¹⁷ Böhme 2002, S. 93; Böhme 1992, S. 79. zu diesen zwei Bedeutungsebenen Aristoteles' Naturbegriff, *Metaphysik*, Buch V.

¹⁸ Böhme 1992, S. 79; Böhme 2002, S. 30; s. auch Habermas 2001, S. 94.

¹⁹ Böhme 1992, S. 91.

²⁰ Böhme 2002, S. 88.

Die Diagnose von der Auflösung der (menschlichen) Natur geht auf die Gleichsetzung von Natur und Faktizität zurück. Insofern bestimmte, bislang als natürlich betrachtete Vorgänge zu einer technisch realisierbaren Möglichkeit werden, entziehen sie sich dem Bereich des Gegebenen und gliedern sich in den Bereich des technisch Machbaren ein. In diesem Sinn konstatiert Böhme: „Natur ist uns überhaupt nicht mehr das Gegebene. Natur ist das im Prinzip durch Herstellung Mögliche.“²¹ Die Diagnose der Auflösung von Natur bzw. die These vom Ende der Natur²² steht damit im Zusammenhang einer kontinuierlichen Zunahme an technischen Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten, die der Natur ihren bisherigen „Nimbus“ nehmen: Durch ihre „faktische Machbarkeit“ verliert Natur die „Aura“, die sie umgab, solange sie noch unverfügbare Faktizität bedeutete.²³ Die Rede von der Bedrohung der „menschlichen Natur“ gewinnt nun an Kontur. Unter biotechnischen Bedingungen löst sich Natur insofern auf, als ihre technische Reproduzierbarkeit bzw. „Machbarkeit“ nun das verfügbar macht, was bislang dem Bereich der unverfügbaren Faktizität und des kontingent Gewordenen angehörte. Abermals geht es im Streit um Natur und Technik also um das Verhältnis von Unverfügbarkeit und Verfügbarmachung. Der Topos von der Bedrohung der „menschlichen Natur“ durch den biotechnischen Fortschritt bezieht sich demnach, so zeigt sich, auf die Erosion der Kategorie des Unverfügbaren und damit, so ließe sich dieser Gedanke fortführen, auf den fraglich gewordenen Ort der Negativität im menschlichen Selbstverständnis.

Kommen wir noch einmal zurück auf Böhme und seine Ausführungen zur Rolle der Natur im menschlichen Selbstverständnis. Während sich der Mensch, wie erwähnt, kulturgeschichtlich stets in Relation zur Natur begriff (sei es affirmativ oder in Form einer Absetzbewegung), so fungiert Natur heute aufgrund ihrer technischen Reproduktionsmöglichkeiten nicht mehr als „tragender Grund“ und Orientierungsrahmen.²⁴ Diese Situation bedeutet einerseits eine kritische Herausforderung andererseits jedoch auch eine Chance, da sie die Rolle der Natur im menschlichen Selbstverständnis zu revidieren ermöglicht. Aus dieser Perspektive gewinnt der Naturbegriff zugleich noch eine weitere Bedeutung: Er bezeichnet nicht nur das faktisch

²¹ Böhme 2008, S. 189.

²² Vgl. McKibben 1992.

²³ Böhme 2008, S. 192 f.

²⁴ Böhme 2002, S. 88, 90.

Gegebene, sondern auch das dem Menschen Aufgegebene, d. h. Natur wird jetzt zu einer *Aufgabe* des Menschen.²⁵ In diesem Sinn muss eine „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, wie sie Böhme vorschwebt, zugleich auch als eine Naturphilosophie verstanden werden. In ihrem Rahmen findet sich das Selbstverständnis des Menschen um die Dimension einer neu verstandenen Natürlichkeit erweitert: Um „den Leib als die Natur, die wir selbst sind“.²⁶

Böhmes anthropologische Überlegungen, die auf die Möglichkeit der technischen Reproduzierbarkeit von Natur reagieren, sind somit zugleich naturphilosophisch und leibphänomenologisch geprägt. Als solche gehen sie, wie bereits erwähnt, von der epistemologischen Differenz von Körper und Leib aus, von der aus zwei qualitativ unterschiedliche Modi des Selbstbezugs denkbar werden.²⁷ Während mit dem Körperbegriff ein instrumentelles Selbstverhältnis angesprochen ist, steht der Leibbegriff für einen Seinsmodus der Eigentlichkeit (Selbstsein). Analog zu Habermas' Diagnose, wonach mit dem biotechnologischen Zugriff auf das menschliche Leben die Erfahrungsebene des Leibseins durch ein Körperverhältnis der instrumentellen Selbstverfügung verdrängt wird, konstatiert Böhme das Schwinden eines leiblich verstandenen Naturpols im menschlichen Selbstverhältnis. Zugleich behauptet er jedoch die Unausweichlichkeit instrumenteller Selbst- und Körperverhältnisse. Entwicklungspsychologisch muss nämlich festgestellt werden, dass mit der Entstehung von personaler Existenz, d. i. mit der Individuierung und Subjektwerdung des Menschen, die anfänglich einheitliche Erfahrungsebene des Leibseins zugunsten einer psychophysischen Ausdifferenzierung in Selbst und Körper aufgehoben wird.²⁸ Während das Selbst

²⁵ Vgl. Böhme 2008, S. 197; Böhme 2002, S. 20.

²⁶ Böhme 2002, S. 108.

²⁷ Ich spreche im Folgenden vom Körper und nur dann vom Leib, wenn es der Autor so nahelegt.

²⁸ Böhme ist an dieser Stelle etwas ungenau. Mal spricht er von einer Ausdifferenzierung in Selbst und Körper, mal von einer Differenz von Leib und Person/Subjekt/Ich und übergeht dabei die feinen Unterschiede, die zwischen den einzelnen Konzepten bestehen. Ich entscheide mich an dieser Stelle, mit Hinblick auf die in der Leibphänomenologie weit verbreitete Figur eines „leiblichen Selbst“, für die begriffliche Gegenüberstellung von Selbst und Körper. Eine ähnliche begriffliche Ungenauigkeit lässt sich hinsichtlich der Leib-Körper-Differenz feststellen. Mal verwendet Böhme den Körperbegriff, wo eindeutig vom Leib die Rede sein sollte, mal referiert er auf den Leib, obwohl er gerade von instrumentellen Selbstverhältnissen spricht.

zwar weiterhin eine innere Verbindung zur Ebene der Leiblichkeit aufrechterhält, ist mit dem Körper ein Modus des Selbstbezugs benannt, der sich durch Distanz- und Objektivierungsfähigkeit auszeichnet. Die Ausdifferenzierung in Selbst und Körper ist jedoch nicht stabil, vielmehr bleibt sie prekär, da sie jederzeit wieder in die Undifferenziertheit des „leiblichen Spürens“ regredieren kann.²⁹ Dies geschieht vornehmlich in Situationen, in denen sich der Körper der Verfügbarkeit durch ein Ich entzieht und der Mensch auf seine Körperlichkeit zurückgeworfen wird. So etwa im Fall von Bedürfniserfahrungen wie Hunger, Durst oder Müdigkeit, in der Befindlichkeit der Angst oder auch bezogen auf die Grundbedingungen menschlichen Daseins, Geburt und Tod. In diesen Situationen zeigt der Mensch sein wahres Gesicht. Hier ist er Leib und als solcher unmittelbar er selbst als Natur.

4 Ungewisse Natur

[...] im Zuge fortschreitender Amalgamierung von Lebenswelt und Technik und der beschleunigten Produktion von Technofakten und Hybriden [erscheint] immer unklarer, was überhaupt Natur ist bzw. ob es sie überhaupt noch gibt.³⁰

Leitende Frage der Ausführungen von Habermas und Böhme ist die Rolle und Bedeutung von Natur im menschlichen Selbstverständnis. In ihrem gemeinsamen Plädoyer für die Bewahrung einer einerseits leiblich, andererseits normativ verstandenen menschlichen Natur übersehen die Autoren jedoch, dass sich der Mensch grundsätzlich im Spannungsfeld von Natur *und* Technik bewegt. Dass also Technik, neben Natur, eine zentrale Kategorie ist, über die sich Menschen begreifen und definieren. Die vereinseitigende Bestimmung der Technik als einer bedrohlichen Infragestellung des Menschen und seiner Natur kündigt daher von einem verkürzten Technikverständnis, welches die praktische Bedeutung und das konstitutive Potential von Technik verkennt. Ein anthropologischer Zugang, der den gegenwärtigen technologischen Veränderungen und Auswirkungen Rechnung tragen will, kann den Menschen hingegen nicht nur hinsichtlich seiner Natürlichkeit denken, sondern muss ihn auch in seiner relationalen Verwiesenheit auf Technik sehen. Dies muss jedoch nicht, wie eingewandt werden könnte, auf eine Ver-

²⁹ Böhme 2002, S. 106 f.

³⁰ Weber 2003, S. 1.

abschiedung des Naturbegriffs hinauslaufen.³¹ Vielmehr ist das Festhalten am Konzept der Natur insofern wünschenswert, als dadurch Monismen wie diejenigen eines Naturalismus oder Kulturalismus vermieden werden können, die die Polarität von Natur und Kultur bzw. Natur und Technik nur insofern auflösen, als sie den einen Pol dem anderen subsumieren.³² Die Bewahrung des Naturbegriffs, verstanden als analytische Kategorie und Reflektionsbegriff, ist demnach wünschenswert, aber nur insofern legitim, als Natur in Relation zu ihrem Gegenpol, der Technik, gedacht wird. Damit wird zugleich eine Bestimmung von Natur in Aussicht gestellt, die Natur nicht mehr als stabil und invariant betrachtet, sondern sie in ihrer Verwiesenheit auf Technik und deren strukturelle Veränderungen versteht. Die Frage bleibt damit jedoch weiterhin offen, wie Natur zu denken ist. Rufen wir daher noch einmal in Erinnerung, was Habermas und Böhme an dieser Stelle zu sagen haben.

Während Habermas den Begriff der menschlichen Natur auf die biologische Ausstattung des Menschen bezog und dabei zu einem normativen Wert erhob, definierte Böhme die Natur des Menschen als Leiblichkeit. Beide Autoren bestimmten darüber hinaus Natur durch das Gegebene, die Faktizität und Unverfügbarkeit und somit als Gegenpol und Antithese zum Bereich des technisch Machbaren. Der Leiblichkeit kam dabei insofern eine ethisch-normative Bedeutung zu, als sie zum Garant und Inbegriff eines richtigen und gelingenden Lebens erklärt wurde. Auf diese Weise und mit ihrer Bestimmung des Selbstseinkönnens als einer unvermittelten „Gleichheit mit sich selbst“ tendieren beide Autoren in Richtung eines humanistischen bzw. naturalistischen Naturbegriffs, der im einen Fall von einer essentialistischen, prädiskursiven und unwandelbaren Natur, im anderen Fall von einer rein biologisch verstandenen Natur des Menschen ausgeht. Ein so verstandener Naturbegriff ist aus zwei Gründen schwer aufrechtzuhalten. Einerseits angesichts der nicht nur theoretischen, sondern auch politischen Dekonstruktion von Konzepten wie Natur, Subjekt, Körper etc. durch den Poststrukturalismus – mit einem Verweis auf die naturvergessenen „Modernisten“ ist es hier nicht getan³³ –, andererseits im Hinblick auf die wissenschaftshistorische Einsicht in die Kontingenz des Naturkonzepts. Denn nicht erst mit

³¹ Eine Öffnung und damit Entsubstantialisierung des Naturkonzepts bedeutet nämlich nicht notwendigerweise, wie Böhme meint, dessen Verabschiedung, s. Böhme 2002, S. 30.

³² Hierzu auch: Barkhaus/Fleig 2002, S. 10, 21; Weber 2003, S. 177.

³³ Böhme 2002, S. 13.

den gegenwärtigen Möglichkeiten der Reproduktions- oder Gentechnologie, sondern bereits mit der Evolutionstheorie, dem Aufkommen der Thermodynamik und später der Quantenphysik und Molekularbiologie verändert sich das wissenschaftliche Naturverständnis in Richtung auf Wandelbarkeit, Varianz und Dynamik.³⁴ Statt durch feststehende Gesetze bestimmt, verweist Natur seitdem auf einen historisch variablen, „offene[n] [und] relative[n] Prozess“.³⁵ Angesichts dieser Dynamisierungen von Natur erscheint ein konkretistisches und positives Naturverständnis als schwer begründbarer Anachronismus.

Eine weitere Kritik ist hier angebracht. Bezogen auf die Frage nach dem Menschen und seinem Selbstverständnis scheint nämlich nicht nur die Technik als unterrepräsentiert, sondern auch der phänomenologisch geprägte bzw. verkürzte Körperbegriff ist wenig überzeugend. In ihrer vereinseitigten Festlegung des Körpers als instrumentelles und heteronomes Selbstverhältnis übersehen Habermas und Böhme nämlich dessen immanente Mannigfaltigkeit und innere Polarität. Zwar mag mit dem Körper auch ein Blick von außen und eine reifizierende (Selbst-)Perspektive angesprochen sein, zugleich ist er aber mehr als nur das: Der menschliche Körper ist Ausdrucksmedium, Einschreibe- und Projektionsfläche, Austragungsort kultureller Deutungen, sowie gesellschaftlicher Normen und institutioneller Disziplinierung. Er oszilliert gewissermaßen konstant zwischen Ganzheit und Fragmentierung, Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit, Innen und Außen, Eigenem und Fremdem, Materialität und Diskursivierung sowie Realem und Symbolischem. Während Leib und Technik in einem antagonistischen Verhältnis zueinander stehen und schwer miteinander vereinbar scheinen, umfasst der Körperbegriff in seiner Vielgestaltigkeit auch die Möglichkeit seiner Technisierung. Der menschliche Körper, der sowohl biologischer Organismus als auch Ort von Diskursivierung und Disziplinierung ist, steht in keinem Widerspruch zur Technik. Vielmehr ist seine Natürlichkeit immer schon kulturell geprägt sowie seiner Kulturalität immer auch ein natürliches Moment eigen ist. Ersetzt man daher den Leibbegriff durch den des Körpers, so verliert der bisherige Streit um Natur und Technik sein entscheidendes Fundament. Ohne dabei auf die mit den Konzepten von Natur und Technik angesprochene Polarität verzichten zu wollen, müssten die in Frage stehen-

³⁴ Weber 2003, S. 22.

³⁵ Weber 2003, S. 23.

den Positionen erst einmal verhandelt werden. Die argumentative Auseinandersetzung würde sich dann zwischen zwei Unbekannten vollziehen, sodass nicht schon vorausgesetzt wäre, was erst zu zeigen ist. Auf diese Weise ließe sich ein entscheidender Fehler der bioethischen Technikkritik vermeiden: Die Implikation des zu Beweisenden in seinen anthropologischen Prämissen.

Fassen wir zusammen. Hinsichtlich der anthropologischen Frage nach dem menschlichen Selbstverständnis zeigte sich, dass es eines offenen und dynamischen Naturverständnisses bedarf, um der Natur ihren Platz im menschlichen Selbstverständnis weiterhin einräumen zu können. So gesehen war das Festhalten am Naturbegriff nicht nur legitim, sondern auch notwendig. Denn Natur, verstanden als epistemischer Gegenbegriff zum sog. "Humanbereich", vermag nicht nur Monismen wie denjenigen eines Kulturalismus zu vermeiden, sie bezeichnet darüber hinaus den epistemischen Ort eines diskursiven Außen.³⁶ Einen Ort also, von dem aus es möglich ist, die ubiquitären Entwicklungen der Technowissenschaften kritisch zu reflektieren. So verstanden wird Natur nicht als ein Identitätsverhältnis des unvermittelten mit-sich-selbst-Seins begriffen, sondern als ein Ort des Nicht-Identischen, der sich sowohl seiner vollständigen Repräsentation, als auch Diskursivierung entzieht.³⁷ In diesem Sinn behält Natur ihre umstrittene Bedeutung als Unverfügbarkeit bei, um die es im Streit um Natur und Technik bislang ging. Denn als nicht-identisches und nicht-diskursives Außen ist Natur nicht nur schwer zugänglich, sie besitzt darüber hinaus einen Eigensinn, der sich der technokratischen Logik widersetzt.

³⁶ Weber, S. 179.

³⁷ Siehe zu diesem Hinweis Jutta Weber, die sich hier auf Adorno und dessen Negative Dialektik bezieht, Weber 2003, S. 180.

Literatur

- Barkhaus, Annette und Anne Fleig (2002), „Körperdimensionen oder die unmögliche Rede von Unverfügbarem“, in: *Grenzverläufe. Der Körper als Schnitt-Stelle*, hrsg. von Annette Barkhaus und Anne Fleig, München: Fink Verlag.
- Bayertz, Kurt (2011 and 2016), „Die menschliche Natur und ihr Wert“, in: *Preprints of the Centre of Advanced Study in Bioethics, wissen.leben. Die Zeitung der WWU Münster*.
- Blumenberg, Hans (2015), *Schriften zur Technik*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Böhme, Gernot (1992), *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (2002), *Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kornwestheim: Die Graue Edition.
 - (2008), *Die Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Kornwestheim: Die Graue Edition.
- Böhme, Hartmut (2017), *Aussichten der Natur. Naturästhetik in Wechselwirkung von Natur und Kultur*, Berlin: Matthes & Seitz Verlag.
- Habermas, Jürgen. (2001), *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf der Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- McKibben, Bill (1992), *Das Ende der Natur*, München: Piper Verlag.
- Ropohl, Günther (1991), „Technik als Gegennatur“, in: *Technologische Aufklärung. Beiträge zur Technikphilosophie*, hrsg. von Günther Ropohl, Frankfurt Main: Suhrkamp Verlag.
- Spreen, Dierk (2015), *Upgradekultur. Der Körper in der Enhancement-Gesellschaft*, Bielefeld: Transcript Verlag.
- Weber, Jutta (2003), *Umkämpfte Bedeutungen. Natur im Zeitalter der Technologie*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Mit Geist begabte Wesen. Grundbegriffe einer existenzialen Anthropologie

Pirmin Stekeler-Weithofer | Universität Leipzig

1 Szientistische Mythologisierung des Menschen

Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug.
(Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*)

Zentrale Positionen des abendländischen Denkens seien nicht mehr zu halten, meint der Hirnforscher Wolf Singer immer noch und nennt die Begriffe der Freiheit, Schuld, Verantwortung und die Vorstellung vom Fortleben einer personifizierten Seele nach dem Tode. Neuronale Kommunikationsprozesse bestimmen, so meint er, das menschliche Verhalten. Eine Instanz, die man „Ich“ oder einen „freien Willen“ nennen könnte, habe die Hirnforschung bisher nicht feststellen können. Das Wissen um die Determiniertheit des Verhaltens müsse eigentlich zu großer Nachsicht führen, am Ende auch mit Verbrechern und Mördern.

Noch bleiben wissenschaftsgläubige Hirnforscher mit ihrer Deutung experimenteller und statistischer Ergebnisse weitgehend allein. Denn wir alle urteilen und handeln glücklicherweise nach wie vor unter der Voraussetzung, dass wir unterscheiden können zwischen Widerfahrnissen und Handlungen, zwischen nicht steuerbaren Reaktionen und einem geplanten Tun, auch zwischen automatisierten oder zufälligen Verhaltungen und mehr oder weniger beliebig, willkürlich, reproduzierbaren bzw. aktualisierten Tätigkeitstypen.

Singer erkennt durchaus die schizoide Situation, die entsteht, wenn man meint, zeigen zu können, dass alle Entscheidungen kausal bedingt seien. Aber er lässt sich, wie andere experimentell und empirisch-statistisch arbeitende Forscher, ungern auf eine philosophische Klärung dieser Verwirrung ein. Die schizoide Situation ist dadurch verursacht, dass man erstens nicht weiß oder beachtet, wie begrenzt und provinziell die je neuesten Ergebnisse einer empirischen Forschung sind, gerade auch der Hirnforschung, im Vergleich zu einem Allgemeinwissen, das längst schon zur Vorbedingung empirischer Forschung gehört, so wie wir auch sonst bloß empirische Aussagen

als rein subjektive Erscheinungen oder bloßen Schein kritisieren, wenn sie einem allgemeinen Wissen widersprechen oder zu widersprechen scheinen. Es ist ja keineswegs so, wie der Empirismus glaubt, dass je meine Wahrnehmungen eine sicherere Grundlage für Erkenntnisse abgeben als allgemeine Aussagen und allgemeine Fakten. Das Gegenteil ist der Fall.

Daher ist es reiner empiristischer Aberglaube zu meinen, es ließe sich das Allgemeinwissen, das aus einer komplexen Erfahrungs-, Wissens- und ausdifferenzierten Sprachpraxis unserer humanen Kultur-Tradition stammt, empirisch unmittelbar widerlegen oder revidieren. Singers Meinung, die Ideen von Freiheit, Schuld und Verantwortung hätten sich überlebt, passen dennoch in unsere Zeit des Empirismus mit seinen großsprecherischen Phrasen.

Nach der ersten Weltumkreisung im Sputnik berichtet Yuri Gagarin, um einen bekannten Vergleich zu ziehen, er habe bei seiner Erdumkreisung Gott nicht sehen können. Das freilich hätte man vorher wissen können. Denn was immer sich die Menschen unter Gott vorstellen, die Aussage, dass er im Himmel, über den Wolken, zu finden sei, ist nicht in dieser Art wörtlich zu nehmen. Hätte ein antiker Bergwanderer Zeus nicht auf dem Olymp oder Jahwe nicht auf dem Sinai angetroffen, so hätte er sich schon damals nicht wundern dürfen. Kaum jemand hätte das als Nachweis der Nichtexistenz des Gottes angesehen. Damit ist freilich noch nichts dazu gesagt, ob die Rede über Gott überhaupt sinnvoll ist.

In unserer Überlegung geht es nicht um Gott, auch nicht um eine mit der Theologie eng verbundenen Idee der Unsterblichkeit, sondern um die angemessene Platzierung der Leistungen moderner Wissenschaft in Kontrast zu ideologischen oder überschwänglichen Welt- und Selbstbildern. Dabei ist unser Thema nicht die Methode von Forschung und theoretischer Artikulation von Wissen in den Wissenschaften, sondern die Verteidigung einer uralten Tradition der Artikulation unseres Selbstverständnisses als geistige Wesen mit der Fähigkeit zum freien Handeln gegen zwei gegenläufige Weisen ihrer Unterminierung. Beide entstammen dem gleichen logischen Fehlverständnis abstrakter Reflexionstermini, die wir in unseren Artikulationsversuchen eines guten Selbstverständnisses gebrauchen. Wenn in solchen Reflexionen auf Formen humanen Lebens Wörter wie „Geist“ oder „Seele“ „freier Wille“ und „Vernunft“ vorkommen, dann denken manche, dass damit reale Gegenstände benannt würden, die auf die eine oder andere Weise wirklich und in der Welt der Erfahrung wirksam seien. Manche sagen darüber hinaus, dass diese Gegenstände nicht der empirischen For-

schung zugänglich sei, andere erklären dazu, dass es solche Gegenstände einer transzendenten Hinterwelt gar nicht gebe. In der realen, empirischen, Welt gebe es nämlich keinen Geist und keine Seele, keinen freien Willen und schon gar keine die Geschehnisse der Welt leitende Weltvernunft.

Offenbar stimmen die Beteiligten in folgendem überein: Man kann vorher wissen, dass ein Hirnforscher in seinen empirischen Untersuchungen keine *res cogitans* als zentrale Instanz des Denkens und kein freies Ich als zentrale Instanz menschlichen Wollens finden wird. Yuri Gagarins Suche nach Gott und Wolf Singers Suche nach dem Kern der Person im Gehirn ähneln daher von vornherein der Suche eines Mannes, der einen im Dunkeln verlorenen Schlüssel unter einer Lampe sucht, weil es da heller ist. Da er ihn dort nicht findet, erklärt er, er sei überhaupt nicht da. Vielleicht prüfen wir daher besser vorher, ob der Ort und der Weg der Suche richtig gewählt ist, die Methode der Forschung also zu dem Urteil passt, das man verteidigen möchte.

Dazu sind Überlegungen aus der Philosophie des Geistes und Handlungstheorie, der Subjektphilosophie und Sprachphilosophie, der Geschichte der Philosophie und der philosophischen Anthropologie zu einer kritischen Strukturtheorie des Menschen zu verbinden. Anthropologie ist nicht bloß das offene Geheimnis der Theologie und Religion, wie dies schon Hegel und Feuerbach gesehen haben, sie ist das Thema der Philosophie bei Sokrates, Platon und Aristoteles ebenso wie bei Kant, Nietzsche und Heidegger.

Die Grundfragen zu nennen, scheint kaum nötig: Was ist der Mensch? Was heißt es, sich selbst zu erkennen? Schon weniger selbstverständlich erinnern wir uns an die notwendigen Zusatzfragen wie: Was können wir über unsere Lage in der Welt explizit wissen? Was können wir dazu in der Form einer Theorie repräsentieren?

Die Form einer Theorie ist allgemein bestimmt durch den Ursinn von *theoria*. *theoria* ist Darstellung vom Standpunkt eines fremden Gastes aus, eines *theoros* oder reinen Beobachters von Festspielen. Dieser hatte das Geschehen auf der Bühne als Außenstehender zu beurteilen. In unserem Fall handelt es sich sozusagen um die Festspiele des gesamten Lebens.

Das Problem der Theorie und des Theoretikers ist der Mangel eines Standpunktes von außen. Denn selbst als Zuschauer sind wir Mitspieler. Einen Blick auf uns von Nirgendwo gibt es ebenso wenig wie einen Blick von Überall. Das, nicht die Annahme seiner realen Existenz, ist das tiefe Problem unseres Entwurfs eines Gottes und seiner Perspektive auf die Welt *sub specie aeternitatis*. Es ist dies auch noch ein Problem säkularisierter Wissen-

schaft. In ihren Theorien möchten diese nämlich dem absoluten Blick, den der Wahrheit, wenigstens im Laufe ihrer Entwicklung näher kommen. Wer dabei an den Erfolg glaubt, wie David Hilbert in seinem gegen das berühmte *Ignorabimus* des Emil Du Bois-Reymond gerichteten Vermächtnis „Wir werden wissen. Wir müssen wissen“, ist nicht etwa gottlos, sondern er ist auf dem besten Weg, die Theologie durch Wissenschaft zu ersetzen.

Das Problem ist die echte, nicht bloß verbale, Anerkennung der Probleme unhintergebarter Immanenz. Das Problem ist, dass das vermeintlich in Theorieform verfasste Wissen in Selbstmissverständnisse umschlagen kann. Diese Gefahr hat schon Sokrates bei den sich ihres verbalen Wissens allzu sicheren Wissenschaftlern seiner Zeit, den Sophisten, erkannt.

Wittgenstein steht in erstaunlicher Parallele zu Heidegger, wenn er diese Gefahr in seiner Theoriekritik thematisiert und unserer Zeit seine Einsichten in die Grenzen mathematanaloger Wissens- und Explikationsformen nahebringen versucht. In den gemeinsamen Artikulationsproblemen dieser wohl wichtigsten Philosophen des 20. Jahrhunderts wird klar, wie undurchsichtig uns die immanente Form menschlicher Projekte ist, zum Beispiel auch die der Entwicklung unseres Wissens und Könnens. Und es scheint schwierig zu sein zu sehen, dass *jede* Inanspruchnahme des Standpunktes reiner *theoria*, einer scheinbar göttlichen Betrachtung der Dinge von außen, falsch ist, ob in Theologie oder Wissenschaft. Das aber ist nachhaltige Aufgabe kritischer Philosophie im Unterschied zu disziplinärer Theorie und empirisch-praktischer Wissenschaft.

2 Mensch, Person und Subjekt als Titelwörter

Nicht wahr, seinen Leib gebraucht der Mensch? ... Und verschieden ist der Gebrauchende, und was er gebraucht? ... Verschieden ist also der Mensch von seinem Leibe. ... Was also ist der Mensch? Doch wohl das seinen Leib Gebrauchende. ... Gebrauchte den Leib nur etwas anders als die Seele? ... wer daher bloß etwas von seinem Leibe kennt, der kennt bloß etwas, das zu ihm gehört, aber nicht sich selbst.

(Sokrates in Platons *Alkibiades*)

Wenige Urteile sind so fundamental für unsere allgemeine Orientierung wie diejenigen, welche das Verhältnis des *Ich*, d. h. der einzelnen Person oder, wie man heute teils vornehmer, teils in vermeintlich differenzierterer Be-

griffligkeit sagt, des *Selbst* zu sich¹ betreffen. Dementsprechend sind auch wenige Ideen und Prinzipien so bedeutsam oder klingen wenigstens so gewichtig wie diejenigen, in denen es um *Autonomie*, also um Selbstbestimmung, und um *Authentizität*, d. h. um die recht verstandene Idee personaler Integrität und Individualität, geht. Dabei ersetzt das modischere, dafür undeutlichere, Wort „Identität“ mehr und mehr den Zungenbrecher „Authentizität“. Diese Wörter sind bis heute nicht in ihrer Funktion als Titelwörter (*umbrella titles*) voll begriffen.

Die hier folgenden Erläuterungen sind grundsatzförmig. Sie bestimmen grundlegende Ausdrücke, mit denen wir Formen unseres Redens über uns selbst überschreiben. Sie stehen in einer mehr oder weniger losen Folge von Titeln, Fragen und Thesen. Am Anfang der Unternehmung, ein unübersichtliches Gelände eines impliziten Gebrauchs von Sprach-, Urteils-, Schluss- und Praxisformen auf den Begriff zu bringen, steht nicht die systematische terminologische Ordnung. Am Anfang steht die aphoristische Form des Kommentars. In dieser Einsicht kommen Novalis oder Friedrich Schlegel, die romantischen Schüler Fichtes, den Grundeinsichten des späteren Wittgenstein zur Methode begrifflicher Reflexion schon recht nahe. Wittgenstein möchte wie diese an Beispielen und am gegebenen Sprachgebrauch bloß aufzeigen und kommentieren, nicht, wie etwa Hegel und Heidegger, Übersichten durch Kanonisierung einer neuen Kommentarsprache schaffen.

Die Ordnung der folgenden Titel und kommentierenden Merksätze und Erläuterungen ist also als Groborientierung zu lesen, die für manchen Kenner der Materie ausreichen mag, während andere feinere Landkarten benötigen, die für ihre Fragen eigens zu ergänzen wären. Grundsätzlich ist ja eine Überlegung nur dann dafür zu kritisieren, dass etwas fehlt, wenn das, was fehlt, für das, was erreicht werden soll, notwendig ist. Wenn ein Leser gern auch noch etwas anderes gelesen hätte, als er liest, ist das für sich genommen noch keine Kritik. Es ähnelt eher der expressiven Äußerung eines Geschmacksurteils oder ist bloßer Beginn einer neuen Gesprächsrunde.

Allgemeines Ziel der Überlegung ist die Kritik an der *Substanzontologie des Bewusstseins* und damit besonders auch am Bild des Menschen als *animal rationale*, als Verstandeswesen, das über ein System des Verstehens oder In-

¹ Vgl. dazu Titel wie Metzinger: *Subjekt und Selbstmodell*, Taylor: *Quellen des Selbst*, ders.: *Negative Freiheit?*, William: *Problems of the Self*, Frank: *Theorien des Selbstbewusstseins* (darin diverse Texte von Autoren wie Shoemaker oder Castaneda).

terpretierens Daten der Sinneswelt und Informationen verarbeitet, ein Bild, das gerade auch die Philosophie Davidsons und derer, die sich an ihr orientieren, wenn auch oft hinter der Bühne der Texte, wesentlich prägt.

Darüber hinaus geht es, grob betrachtet, um den Nachweis, dass Heideggers logische Analyse der Struktur möglicher Selbstverhältnisse im Vergleich zu denen der formalanalytischen Philosophie überlegen ist. Sogar noch die in Ansätzen wohlwollende Rekonstruktion bei Ernst Tugendhat² fällt hinter die Analysen Heideggers zurück. Zwar teilt Tugendhat mit Heidegger die begriffliche Einsicht, dass jede Selbstbeziehung ein Urteil von mir über ein *Bild* von meiner Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft enthält. Ein Verhalten zu mir selbst besteht in den tätigen Folgerungen, die ich qua praktische Orientierung aus derartigen Urteilen ziehe. In ihnen beziehe ich mich immer ich auf mein zukünftiges Sein, also modal auf ein So- oder Anders-Sein-Können. Erstaunlicherweise übersieht Tugendhat dennoch, möglicherweise unter dem Einfluss der Individuentheorie Strawsons, wie wenig befriedigend die Auskunft ist, dass das Wort „ich“ einfach mich als Sprecher, genauer meinen Leib, deiktisch bzw. anaphorisch benennt.³ Wie die Leibidentität als begriffliche Basisbestimmung der Person aufzufassen ist, ist nämlich keineswegs klar. Es ist insbesondere unklar, ‚wie weit‘ in der Verwendung des Wortes „ich“ die zeitliche und aspektförmige Ausdehnung dessen ist, was zu mir gehört. Diese Ausdehnung bestimmt nicht etwa allgemein, wer oder was ich bin, wohl aber, worauf sich das Wort „ich“ in manchem konkreten Aussagekontext bezieht. Es ist dennoch nur eine vermeintlich überzeugende These, dass *ich mein Leib bin*. Mit dieser These versuchen auch Phänomenologen in der Tradition von Merleau-Ponty (in Deutschland etwa auch B. Waldenfels) Heideggers immanente Daseinsanalyse metaphysikkritisch zu überbieten. Man tut dies, ohne zu bemerken, dass schon der Glaube an die Unmittelbarkeit der Körperidentität problematisch ist. Die beunruhigenden Probleme des Sokrates aus dem Alkibiades, wie sie sich in den rhetorischen Fragen und vielleicht vorschnellen Antworten im obigen

² Vgl. dazu Tugendhat 1979.

³ Vgl. ebenda S. 71–76 und ders. 1976, S. 431 f. Übrigens gibt es entgegen der These Tugendhats (und Castanedas) sinnvolle Verwendungen des Wortes „ich“, obwohl überhaupt kein (eindeutiger) Sprecher existiert, etwa in Ich-Erzählungen wie in Knut Hamsuns „Hunger“, in Grabinschriften oder in einer Aufschrift eines Hauses, wie ich sie von A. Kratzer kenne: „Dies Haus ist mein und doch nicht mein, der vor mir war, ’s war auch nicht seins usf.“

Motto präsentieren, werden damit nicht etwa gelöst, sondern nur unter den Tisch gekehrt. Denn wenn ich mein Leib in seiner gesamten zeitlichen Ausdehnung, von der Geburt bis zum Tode *bin*, wer ist es dann, der diesen Leib zum Beispiel im sportlichen Training oder in irgendeiner anderen Form der Selbstdisziplinierung und der Selbstzucht formt? Meine Seele? Oder mein Wille? Und wer oder was ist das? Oder formt etwa mein Leib meinen Leib? Sollen wir gar denen glauben, die in ihrem verzweifelten Kampf gegen die Rede vom menschlichen Geist, der Seele, dem Willen oder dem Ich sich dazu hinreißen lassen zu behaupten, dass es so etwas wie Selbstbildung gar nicht gäbe, dass sie reine Illusion wäre, etwa weil sich in Wirklichkeit die physischen Körper immer nur nach ewigen Kausalgesetzen bewegen, so dass das Gefühl, dass wir handeln oder uns gar handelnd selbst schaffen, einfach eine Illusion unserer eigenen Eitelkeit wäre?

Schon die Frage, wer sich dabei Illusionen macht, erst recht die offenbare Hilflosigkeit der dogmatischen These, dass es ‚eigentlich‘ und ‚in Wirklichkeit‘ nur die physische Welt gäbe, während alle subjektiven Erfahrungen angeblich fremderzeugte Illusionen des Subjekts wären, sollten uns zeigen, dass in dieser Art Antwort das Problem nicht gelöst, sondern noch nicht einmal ernsthaft als solches begriffen ist.

Das logisch-begriffliche Grundproblem, das Heidegger „ontologische Differenz“ betrifft nun gerade die Differenz der Logik des Seienden, der Rede über Gegenstände, und eine Logik des Seins, der Rede über unser Dasein im Vollzug und über uns selbst nicht bloß als statischen bzw. zeitlich in Phasen oder Epochen unterschiedenen Gegenstand oder Körper mit äußeren und inneren Eigenschaften, wie noch in Lockes empiristischer Physiologie des Leibes (Body) und des Mentalen (Mind) bis herunter zu Derek Parfit, sondern über uns selbst im Sinn einer ganzen Lebensführung. Das logische Problem besteht in der Rede über verschiedene *Seinsweisen* von Gegenständen und in der rechten Deutung generisch-abstrakter Rede über unsere eigenen Erfahrungen als sprechenden und denkenden Personen, als Teilnehmer an einer gemeinsamen Praxis, etwa des Sprechens und Denkens, des technischen Handelns oder der wissenschaftlichen Forschung.

Im Kontrast dazu stehen zuhandene Dinge für unser instrumentelles Handeln und vorhandene Gegenstände als Bezüge theoretischen Wissens. Der *logos apophantikos* der Ding-Eigenschaftssprache verwirrt uns, wenn wir über uns selbst sprechen. Das ist das Grundproblem einer philosophischen Anthropologie, die uns als *animal rationale*, als intelligentes Tier, oder über

irgendeine andere derartige Formel, wie etwa in der Nachfolge Herders und Gehlens als Mängelwesen, definiert.

Heideggers Kritik an einem teils definitorischen, teils sentimental-moralischen Humanismus richtet sich also keineswegs gegen eine humanethische Lebensform, sondern setzt eine logisch versierte Fundamentalontologie gegen eine philosophische und auch gegen eine empirisch-theoretische, damit zumeist schon biologistische Anthropologie. Deren Grundfehler besteht darin, den Menschen von der Seite, objektiv, *sub specie aeternitatis*, damit aus kosmologischer Sicht oder, was der Form nach dasselbe ist, in theologischer Perspektive zu betrachten. Diese Dezentrierung des Menschen muss durch eine Radikalisierung von Kants antikopernikanischer Wende der Denkungsart überwunden werden. In diesem Betracht, sagt Heidegger im berühmten Brief über den Humanismus, muss der Humanismus ab dem 15. und 16. Jahrhunderts samt der Natur- und Menschenrechtsdiskussion der Aufklärung bei Diderot und Voltaire, auch Kant, Herder und Goethe verwunden werden. Damit schlage ich vor, Heidegger so zu lesen, dass sich seine Kritik hauptsächlich gegen alle formelhafte Definitionen und Theorien des Menschen als *zoon logon echon* (Aristoteles), *animal rationale* (Cicero, Seneca), auch *homo ludens* (Huizinga), *homo faber*, *homo ridens*, *homo intentionalis* resp. *animal symbolicum* (Cassirer) richtet und die immanente Binnenperspektive des Vollzugs oder Seins in jedem Weltwissen und Selbstwissen mit Bezugnahme auf Zuhandenes und Vorhandenes mit vollem Recht betont.

Die ontologische Differenz betrifft auch die Verfassung des Begriffes der Gleichheit und der Identität eines Gegenstandes oder individuellen Objekts im Sinne einer Belegung einer Objekt- oder Individuenvariable der Gegenstandslogik und die Verfassung des Begriffs des Individuums oder personalen Subjekts. Für die Verfassung eines Redegegenstands ist die Frage nach der logischen Rolle der Gleichwertigkeit oder Äquivalenz und der Gleichsetzung in der Konstitution der Begriffe der Gleichheit und Identität und damit des Gegenstandes selbst, über den wir jeweils sprechen, von Bedeutung; für die Verfassung von mir als möglichem Sprecher oder Akteur dagegen die Frage, welche Kompetenzen und interpersonalen Beziehungen implizit schon unterstellt sind. Denn als Subjekte oder Sprecher sind Personen wesentlich in ihren Relationen zu anderen Personen bestimmt, durch die existenziale Grundstruktur, die bei Heidegger den Titel des Mitseins trägt.⁴

⁴ Martin Heidegger 1927.

Das ist teils schwer, teils unschwer zu begreifen. Unschwer zu begreifen ist eine Grundeinsicht, die Ferdinand Tönnies und durchaus auch Max Weber mit Nietzsche und Heidegger (und der phänomenologischen Anthropologie von Scheler und Alfred Schütz bis Plessner, Gehlen, Piaget oder Berger und Luckmann) trotz aller Unterschiede und trotz der verschiedenen Ausdruckweisen verbinden. Es ist die gemeinsame Einsicht der Soziologie und der strukturhermeneutischen Anthropologie, dass menschliche Basis-kompetenzen primär durch das durchschnittliche, übliche, Mit-Verhalten, durch die Schemata des Mediokren, des Man bzw. durch eine Art implizite oder explizite Einübung und Bildung (Wittgenstein spricht leider von „Ab-richtung“) geprägt werden. Personen sind zunächst einfach Rollenträger in einer schon weitgehend vorgeformten, typisierten und vorschematisierten menschlichen Gemeinschaft.

Unschwer zu begreifen ist außerdem die Beobachtung Martin Bubers, dass jedes Ich-Sagen ein Du-Sagen impliziert oder unterstellt, auch wenn man das manchmal vergisst. Das heißt die Rede von einer Person präsupponiert die Möglichkeit des Perspektivenwechsels von der Rede in der dritten zur Rede in der ersten bzw. zweiten Person. Das Wort „Person“ und noch mehr das Wort „Subjekt“ drücken damit nicht einfach eine Substanz oder Eigenschaft, sondern einen Relational- und Funktionalbegriff aus.

Schon schwerer zu sehen ist, dass jedes Ich-Sagen ein Wir-Sagen voraussetzt, dass ich, wenn ich nicht schon verstehen kann, was es heißt, zu sagen, „wir machen dieses so ...“ oder „wir urteilen so...“, auch nicht verstehen kann, was es heißt, wenn ich selbst sage: „ich mache dieses so ...“ und „ich urteile so ...“.

Die Bedeutung der Worte „ich“ und „du“ lassen sich in ihrer vollen Konstitution nicht aus der Perspektive der dritten Person begreifen, etwa nach dem Muster: Das Wort „ich“ bezeichnet die Person bzw. das körperliche Wesen, das gerade spricht, wenn es „ich“ sagt. Die methodische Ordnung ist umgekehrt: Erst nachdem wir als Subjekte oder Akteure auftreten können, die Sprechakte und andere Handlungen vollziehen können und damit auch an einer gemeinsamen Praxis teilnehmen können, können wir *über Gegenstände* sprechen. Diese sind Invarianten intersubjektiver Erfahrbarkeit (Wahrnehmbarkeit, Thematisierbarkeit). Diese strukturelle Einsicht, dass jeder (Anspruch auf) Weltbezug oder Wahrheit die Perspektivität der Subjekte, des Ich und Wir, präsupponiert, gehört wesentlich zur Ehre der Analysen

von Philosophen wie Descartes, Leibniz, Berkeley, Kant und dann natürlich auch von Hegel, Husserl, Cassirer und Heidegger.

Dennoch herrscht die Vorstellung weiter vor, dass eine Person durch essentielle Eigenschaften bestimmt sei, etwa durch die Fähigkeit zur Erinnerung, wie bei John Locke oder Derek Parfit, oder eine gewisse Planungs-rationalität. Personen sind demnach per definitionem rational, genauer, sie sind mit Vernunft begabte, möglicherweise intelligente und sich ihrer selbst bewusste Wesen – wobei man dann darüber diskutieren mag, was die Kriterien für die Anwendung der Worte „rational“, „vernünftig“, „geistbegabt“, „intelligent“ oder „sich seiner selbst bewusst“ sind oder sein sollten. In dieser Sicht erscheint die Aussage, dass nur Menschen Personen sind, als bloß kontingentes Faktum. Es ‚kann‘ sich z. B., so meint man, herausstellen, dass Menschenaffen oder andere Wesen einen ‚hohen Grad an Intelligenz‘ und damit Personalität haben; oder auch, dass es noch ganz andere Wesen gibt, die in die Klasse der Personen gehören, etwa Marsmenschen oder hochge-züchtete Roboter. Dabei wird der Begriff der Person in einen Gradbegriff umgewandelt. Manche Wesen mögen ja rationaler sein als andere und manche mögen die Kompetenz zur Entwicklung einer höheren Intelligenz als andere haben und diese nutzen oder auch nicht. Wie weit *uns* das tangiert, ist aber keineswegs klar.

Person bin ich nicht einfach als Leib und Träger von Verhaltensdispositionen oder Kompetenzen, etwa nachdem gewisse Verhaltensschemata eingepägt sind. Person bin ich auch nicht durch meine leiblichen Erinnerungs- oder Freiheitsgefühle oder eine leibgetragene Intentionalität. Person bin ich vielmehr wesentlich aufgrund meiner impliziten, empraktischen, Stellungen und expliziten, manchmal vielleicht sogar autonom-authentischen, Stellungnahmen in einem relationalen Geflecht von Personen in einer offenen Wir-Gemeinschaft von Personen. Person bin ich in den Rollen, die ich in einem gemeinsamen Leben spiele. Diese beziehen sich auf diverse Wir-Gemeinschaften des Zusammenlebens und des gemeinsamen Handelns, der Kooperation.

Begrifflich schwierig an diesem Gedanken ist die Einsicht, dass die Stellen im Geflecht nicht unabhängig vom Gesamt des Geflechts in ihrer Identität bestimmt sind, also das sogenannte Holistische an diesem Gedanken, nachdem ein Ganzes einer Wir-Gemeinschaft die einzelne Person, ihr Dasein und die Möglichkeiten ihres Fremd- und Selbstbezugs wesentlich bestimmt. Das Ganze dagegen wird durch das einzelne Tun des Einzelnen kaum beeinflusst,

obwohl in diesem einzelnen Tun doch das einzig Konkrete und Reale der Formen des gemeinsamen Daseins der lebendigen Personen zu finden ist.

Um diesen Gedanken in einem analogischen Bild verständlicher zu machen, betrachten wir die Existenzweise abstrakter Gegenstände. Denn auch diese sind in relativ klarer und deutlicher Weise durch ihre Relationen zueinander definiert, zumal wenn wir Identitäten als besondere Formen relationaler Aussagen auffassen. ‚Natürliche‘ Zahlen sind zum Beispiel wesentlich durch die Setzungen einer relationalen Größer-Ordnung und einer Gleichsetzung von Zahlrepräsentanten in ihrer Identität definiert, im Rahmen einer abstrakten Praxisform des Vergleichs von Anzahlen. Diese sind keineswegs einfach Klassen (von Klassen) realer und atomarer Substanzen, wie Aristoteles, Hume und andere meinen. Das ist ein zu konkretistischer Zahlbegriff. Man kommt von *empirischen* Mengen *nie* zu reinen Zahlen, schon gar nicht zu beliebig großen Zahlen. Selbst wenn Freges Zahldefinition in den „Grundgesetzen der Arithmetik“ formallogisch konsistent wäre, würde sie sich in ihrer Abhängigkeit von dem ganz bestimmten Ausdruckssystem als allzu konkretistisch erweisen. Immerhin stellt sie die holistische und relationale Form der Definition im Gesamtsystem klar und deutlich heraus.

Nun sind freilich Sprecher und Akteure keine abstrakten Gegenstände. Der Vergleich zeigt daher nur, wie komplex die Bestimmung eines Gegenstandes oder Individuums sein kann.

Auf die Frage, wer oder was Personen, Subjekte, oder (menschliche) Individuen sind, gibt es zwar eine scheinbar einfache Antwort, nämlich die folgende: Ich zum Beispiel bin eine Person und du bist eine und er ist eine. Die scheinbare Klarheit dieser Auskunft trübt sich aber sofort, wenn wir von der Frage, wer ich bin im Unterschied zu dir oder ihm, übergehen zur Frage, was alles zu mir gehört: mein Leib mit Herz und Hirn, aber auch meine Zunge und meine Stimme. Was bedeutet es, wenn etwas fehlt, zum Beispiel Arme oder Beine, oder wenn Teile meines Gedächtnisses verloren gehen oder gewisse Kompetenzen nur phasenweise auftreten und dann wieder verschwinden? Können oder sollen wir dann sagen, dass ich je nach Zeitphase oder eingeklammerte Lebensperiode verschiedene Personen bin? Und wenn wir das tun, was bedeutet es? Von welcher Unteilbarkeit sprechen wir, wenn wir uns als Individuen, als unteilbare Wesen oder wenigstens als ungeteilte Ganze auffassen und anerkennen?

Noch schwieriger wird es, wenn ich mich auf mich beziehe. Nicht einmal dann, wenn ich mich im Spiegel oder auf einem Foto betrachte, sehe ich

einfach mich selbst. Vielmehr *bedeutet* der Satz „das, was ich da sehe, bin ich (bzw. war ich)“ im Grunde nicht viel mehr, als dass das Bild *mein* Bild ist, und das heißt, dass es in einer ganz bestimmten, je näher erläuterbaren Beziehung zu mir steht, als Sprecher hier und jetzt. Vieles, was ich *habe*, kann in anderem Betracht als Teil dessen angesprochen werden, was ich *bin*. So kann z. B. *mich* jemand verletzen, der bloß *mein Werk* oder *meinen Ruf* verletzt. Andererseits sagen wir manchmal, ähnlich wie schon Sokrates, dass jemand nur meinen Leib und Körper, nicht aber mich gefangen hält oder schädigt oder verletzt oder gar tötet. Denn wir sagen, ich *habe* einen Leib oder ein Gehirn, ich *bin nicht* mein Leib oder mein Gehirn.

3 Teile, die zu mir gehören

O ewiges Geheimnis! was wir sind und suchen, können wir nicht finden; was wir finden, sind wir nicht.

(Friedrich Hölderlin, *Der Tod des Empedokles*)

Die Beziehung meines Fotos zu mir ist leicht zu erklären, nämlich über den Begriff der Leibidentität und über die Geschichte des Fotos. Daher muss man nicht allzu tief nachdenken, um zu sehen, dass jedes Verhältnis von etwas zu etwas, insbesondere von mir zu mir, in einem gewissen (zugegebenermaßen metaphorischen) Sinn ein Verhältnis von ‚Teilen‘ von mir zu ‚Teilen‘ von mir ist: Wenn ich mich berühre, berühre ich eine Stelle meines Körpers mit einer anderen. Wenn ich mich in einer Photographie oder auf einer Leinwand erkenne und sogar wenn ich mich im Spiegel sehe, sehe ich ein *Abbild* von mir und nicht ‚eigentlich‘ mich. Es macht daher wenig Sinn, etwa mit Oliver Scholz einfach darauf zu beharren, dass ich im Spiegel *mich* sehe und *nicht* ein Bild von mir. Man kann hier beides sagen, je nachdem, wie man gerade zu reden beliebt, im Modus des ‚Ich-bin das‘ oder des ‚das ist ein Teil, der mir zugehört‘.

Wenn ich, wie man traditionell sagt, mich finden soll oder wenn ich, wie manche sagen, werden soll, der ich bin, dann soll ich offenbar ein anderer werden, als der, der ich ohnehin bin. Ich verhalte mich daher zu mir, d. h. zu Teilen meiner selbst und insbesondere zu meiner Zukunft auf ganz bestimmte Weise, etwa indem ich mich selbst erziehe oder mir ein Bild davon mache, wer oder was ich sein oder wie ich in Zukunft mein Leben führen will. In allen diesen Fällen ist, um die grammatische Metapher weiter zu ge-

brauchen, offenbar das Ich oder die Person längst schon in gewissem Sinn *aus Teilen zusammengesetzt*. Also ist das personale Individuum, so absurd es klingen mag, immer schon geteiltes und damit gerade nicht als unteilbar mit sich identisches Wesen. Es ist damit auch alles andere als ein Ineffabile, ein unmittelbar Gegebenes.

Wir wissen, dass wir räumliche Teile des Leibes unterscheiden können, so wie wir bei Körperdingen generell räumliche Teile unterscheiden können. In der Betrachtung der Zeitlichkeit des Lebens können wir darüber hinaus zeitliche Teilabschnitte *unserer* Vergangenheit unterscheiden. Ich kann über meine noch ausstehende, erhoffte oder befürchtete, Zukunft sprechen, also davon, wer oder was ich sein werde oder sein will.

Hierzu gibt es ein Pendant im Bereich der Rede über Dinge. Auch an den Dingen können wir Vergangenheiten und eine erwartete oder reale Zukunft unterscheiden. Und wir müssen die Identität der Dinge selbst als Vereinheitlichung ihrer raumzeitlichen Teile begreifen können. Das wiederum heißt, dass Fragen nach der Identität eines Körperdings D keineswegs einfach durch Aussagen der logischen Form „D ist mit sich identisch“ oder „D = D“ befriedigend beantwortet werden können. Gefragt ist vielmehr danach, was alles als *Teil*, als *Präsentation* oder *Repräsentation* von D zählt. Dies gilt für Dinge ebenso wie für abstrakte Gegenstände wie Zahlen: Wir wissen erst dann, was die Zahl 5 ist, wenn wir hinreichend viel darüber wissen, was alles als (Re-)Präsentation der Zahl 5 zählen *könnte* oder *würde* und d. h., wenn wir wissen, unter welchen Umständen eine Gleichung der Form „5 = Z“ für irgendeine Zahlbenennung Z als wahr oder falsch zu bewerten ist oder wäre. Die Zahl 5 als abstrakter Gegenstand ist nur insoweit bestimmt, als die Gleichheit verschiedener Repräsentanten dieser Zahl bestimmt ist. In entsprechender Weise ist ein Körperding D als solches nur insoweit bestimmt, als seine konkrete Identität in der Form der ‚Teile‘ kennen, die wir nach gemeinsamen Kriterien richtigerweise als zugehörige ‚Teile‘ von D, als wahrnehmbare Präsentationen von D oder als Anzeichen für D oder als symbolartige Repräsentationen von D bewerten bzw. bewerten würden, wenn wir genügend wüssten. Die logische Grammatik dieses irrealen Konditionalsatzes ist allerdings schwieriger, als sie zunächst erscheint.

Es ist nicht die Seele, es ist die Person, die einen Leib hat. Was die Seele ist, wird damit zur Frage, was eine Person ist. Einen *Leib* haben nur Personen. Tiere haben einen *Körper*. Ein Tier ist ganz und gar der lebende animalische Körper. Wir nennen den toten Leib einer Person „Leichnam“, den

toten Körper eines Tieres aber nennen wir „Kadaver“. Das sind zunächst nur Sprachregelungen.

Mein Leib ist in seiner Identität durch die Urteilskriterien der Leib- und damit durchaus der animalischen Körpergleichheit unabhängig von allen Veränderungen seines ‚Aussehens‘, seiner ‚Erscheinung‘ zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen (räumlichen) Perspektiven *objektiv* (intersubjektiv) und damit auch unabhängig von meinem je gegenwärtigen (Selbst-) Bewusstsein definiert. Ich kann zum Beispiel vergessen, dass ich so und so ausgesehen habe oder je dort und dort gewesen bin. Und doch war *ich* dort genau dann, wenn mein Leib dort war. In diesen Fällen verwenden wir das Wort „ich“ nach den Kriterien der Leibidentität. Dabei weisen die Wörter „mein“ und „ich“ auf den raumzeitlich bestimmbaren Körper hin, im Ausgang von mir als deiktisch in der Sprechsituation mitgegebenem Subjekt oder Akteur, als der ich gerade eine Sprechhandlung aktualisiere. Ich verweise im Sprechakt auf mich als Sprecher, ob ich das Wort „ich“ dabei ausspreche oder nicht. Ich spreche das Wort aus, wenn ich die performative Handlungsform explizit und damit auch thematisch mache, sonst in der Regel nicht. Ich sage: „Ich verspreche dir dies und das.“, Ich sage nicht: „Ich sage, es regnet“ sondern einfach: „es regnet“. Ich sage: „Regnet es?“ und nicht, jedenfalls zunächst nicht: „ich frage, ob es regnet.“ Das sage ich, wenn ich auf das, was ich eben gemacht habe, reflektiere oder zurückverweise.

Wer oder was *ich* dabei bin, d. h. wie das explizite Wort „ich“ in den verschiedenen Äußerungs- und Reflexionskontexten zu verstehen ist, ob es den Leib oder die Person nennt und wie sich die Personen oder die Subjekte von ihrem jeweiligen Leib unterscheiden, oder was dabei sonst *mein Selbst* bzw. *mein (Selbst-)Bewusstsein* oder gar meine *Seele* sein soll, ist also zunächst ganz unklar. Unklar sind insbesondere die Identifikationskriterien. Unklar ist, wie die Ausdrucksweise zu verstehen ist, in der von einer Seele oder einem Bewusstsein als grammatischem Subjekt die Rede ist. Denn es handelt sich zunächst bloß um eine *rein formale Antwort* auf die Frage, wer ich bin, der einen Leib hat. Es wird gesagt, dass es das Bewusstsein oder die Seele sei. Damit bleibt aber noch ganz offen, wer oder was das ist. Wir haben auf unsere Frage nur ein Wort, genauer, eine Ausdrucksform erhalten.

Das Wort „Mensch“ charakterisiert in seinem normalen Gebrauch eine Klasse oder Gattung von Lebewesen. Heute nimmt niemand mehr Anstoß daran, dass diese Klasse als Teilklasse der Wirbeltiere, der Säugetiere und schließlich der Primaten dargestellt wird. Das heißt, die Gattung der Men-

schen wird nicht mehr einfach neben oder gegen die Gattung der animalischen Lebewesen gestellt, auch wenn die Wörter „Mensch“ und „Tier“ in ihrer ‚normalen‘ Bedeutung weiterhin eine disjunktive Unterscheidung artikulieren, also nach der impliziten Regel gebraucht werden, dass Menschen keine Tiere und Tiere keine Menschen sind. Das heißt, normalerweise sind entsprechende ‚logische‘ Schlüsse oder ‚begriffliche‘ Folgerungen erlaubt oder nahegelegt.

Nicht anders als die abendländische Tradition der Definition des Menschen spricht, um ein modernes Beispiel zu nennen, etwa auch Jaegwon Kim schon auf der ersten Seite seiner *Philosophy of mind* von „creatures with mind“.⁵ Die Frage aber ist, ob die übliche Rede davon, dass ein Geschöpf Geist hat (oder nicht hat), überhaupt sinnvoll ist. Sie ist möglicherweise ebenso irreführend wie die Rede davon, dass eine Seele einen Körper hat oder ein Bewusstsein ein Gehirn. In Ausdrücken wie „the mind and its brain“ ist noch ganz offen, was das Titelwort „the mind“ überhaupt ‚benennt‘.

4 Geist und Körper

Ich bin meine Welt.
(Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*)

Wörter wie „ich“ und „Geist“ und „(Selbst)Bewusstsein“ „Wille“ und „denkende Vernunft“ sind zunächst nur Teile von derartigen *synkategorematischen* Ausdrucksformen. Ich sage vielleicht: Es ist mein Wille gewesen, dich zu schlagen. Ich habe die Hand gegen dich erhoben. Ich sage dann nicht: meine Hand hat sich bewegt.

In ähnlichen Formen der Rede treten die englischen Wörter „mind“, „soul“ oder auch „spirit“ auf. Aber auch bei den Wörtern „Leib“, „Körper“, „body“, „matter“ hilft der bloße Appell an ihren üblichen Gebrauch nicht weiter, weder bei der Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist, Seele und Leib, noch bei der Frage wer ich es denn bin, der einen Leib hat oder der ich, wie Platons Sokrates erklärt, Geist oder Seele bin, jedenfalls zu sein scheine.

Das Leib-Seele-Problem ist daher nicht als Frage der Beziehung zwischen zwei schon geklärten Gegenständen oder Redebereichen zu begreifen, son-

⁵ Kim 1996.

dern als Klärung der entsprechenden Ausdrucksformen selbst. Das Problem enthält die Aufforderung zur Klärung der Beziehungen zwischen den Beschreibungen und ‚Erklärungen‘ je meines Verhaltens und Handelns in ‚mentaler‘ bzw. ‚intentionaler‘ Sprache zu den Beschreibungen und ‚Erklärungen‘ je meines Verhaltens und Handelns in der Sprache der Naturwissenschaft. Dabei lässt sich die Differenz zwischen dem Leib-Seele-Problem zum Körper-Geist-Problem wie folgt artikulieren:

Das *Leib-Seele-Problem* betrifft das Verhältnis verschiedener Formen der Darstellung und Erklärung des Verhaltens, Tuns und Handelns von einzelnen *Subjekten*. Diese sind als solche schon ‚prinzipiell‘ in der Lage, mit Äußerungen der Form „ich tue gerade xyz“ ihre gegenwärtige ‚Rolle‘ als *individuelle Subjekte*, d. h. als Sprecher oder Akteure, explizit zu artikulieren. In einer Untersuchung des Leib-Seele-Verhältnisses ist unter anderem zu unterscheiden zwischen den grammatischen Formen der Rede über mich in der ersten Person (1) und solche in der dritten Person (2), ferner zwischen Redeformen, in denen (in der ersten oder dritten Person) auf mentale (3) bzw. intentionale bzw. ‚propositionale‘ (4) und intentionale (5) Aussagen zurückgegriffen wird, und Redeformen, die nur auf mein *post hoc* beobachtbares Körperverhalten (6) bzw. auf physikalische Erklärungen meines Verhaltens *praeter hoc* (7) rekurren.

Das *Körper-Geist-Problem* betrifft dagegen – nach meinem terminologischen Unterscheidungsvorschlag – ganz generell das Verhältnis zwischen der Welt empirischer Wahrnehmung und Erfahrung im Umgang mit physischen Dingen unter Einschluss von Pflanzen und Tieren, animalischem Verhalten und menschlichen Körperbewegungen auf der einen Seite, der Welt der Formen als Gegenstände formentheoretischer Rede auf der anderen. Genauer handelt es sich um die Differenz *unserer* allgemeinen Darstellung des Verhaltens *irgendwelcher* Körperdinge (1) und unserer besonderen Praxis der *physikalischen*, chemischen oder biologischen Erklärungen der (relativen) Bewegungen und Veränderungen entsprechender Dinge, Stoffe und Wesen in Zeit und Raum (2), der begrifflich (‚grammatisch‘) durchaus anders verfassten Rede *über uns* und *unser Handeln* und über die *grundsätzlichen Möglichkeiten*, als sprechende, urteilende und handelnde Personen aufzutreten. Dabei werden wir uns keineswegs bloß als eine Gruppe von Objekten (3), sondern auch als einzelne und gemeinsame Subjekte (4) unseres Wissens bzw. unserer Erkenntnisansprüche zu begreifen haben. Das heißt wir haben uns zu begreifen als Teilnehmer eines *gemeinsamen Projekts* des Wissenser-

werbs und der Wissenskontrolle im Rahmen einer von uns in *gemeinsamem Handeln geformten Praxis* und einer kulturgeschichtlich zum Teil intentional gemachten und anerkannten, zum Teil widerfahrungsartig gewordenen *humanen Lebenswelt*. Befragt wird im Körper-Geist-Problem also das Verhältnis *unseres* Redens über den Bereich der *res extensae* zu *unserem* Reden und Reflektieren *über uns selbst* und über *unsere Formen* des Redens und Handelns.

Formen gibt es nur in dieser geformten Praxis, und zwar als Vollzugsformen des Seins oder Handelns und als Formen der Rede bzw. als explizite Objekte formenreflexiver Rede. Das Reich des Geistes ist das Reich der Formen.

5 Ich und Wir, Selbst und Selbstbezug

Das Ich ist ein Wir und das Wir ein Ich.
(G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*)

In der Denktradition des *Descartes* wird nicht deutlich genug zwischen dem Leib-Seele- und dem Körper-Geist-Problem unterschieden, und zwar weil das Verhältnis zwischen dem subjektiven Ich und dem intersubjektiven Wir nicht tief genug bedacht wird. Gerade die britischen Nachfolger des *Descartes*, die sich als Empiristen von den angeblichen Rationalisten des Kontinents zu unterscheiden suchen, beginnen beim einzelnen Subjekt und seinen Empfindungen, als handle es sich um unmittelbar Gegebenes. Aber gerade weil das cartesische Denken noch vieldeutig ist, ist die Unterstellung unzureichend, die „Meditationen“ zielten einfach oder im wesentlichen auf absolut sichere Erkenntnis. Hintergründiges Thema ist die Reflexion auf die Verfassung oder Konstitution *unserer Wissensansprüche* samt der in ihnen unterstellten *Wahrheitsbedingungen*. Es ist daher *Descartes'* Argumentation für ein Primat der *res cogitans* trotz möglicher Irreführung durch die ontisch-ontologische und zugleich individualistische Ausdrucksform durchaus auch zu begreifen als eine zwar noch nicht *hinreichend* ausformulierte, aber *grundsätzlich richtige* Einsicht in das Primat des Denkens und der *handelnden Subjekte* vor jedem Glauben an die Gegenstände und Geltungen irgendeines Wissensanspruchs, und sei dieser auch artikuliert in bewährten *physikalischen Theorien*. Es handelt sich um die Einsicht in das Primat von

Vernunftkriterien und intersubjektiven *Formen* des Redens und Handelns, die vor jedem Wissensanspruch über die Natur oder Objektwelt anerkannt werden müssen.

In Urteilen, in denen von Selbsterkenntnis, Selbstbewusstsein oder (personaler) Selbstbeziehung die Rede ist, geht es *keineswegs* einfach um *reflexive* Beziehungen eines Gegenstandes zu sich im Sinne der formalen Logik. Zwar *sagen wir*, dass, zum Beispiel, die Selbstbeobachtung eine reflexive Relation sei, da sich dabei ja jeder selbst beobachtet, so dass der Beobachtende und der Beobachtete identisch seien. Wir sagen, dass Relationen des ‚Sich-zu-sich-Verhaltens‘, welche artikuliert werden durch Verbalphrasen, die in bestimmter Stelle ein „sich selbst“ enthalten, reflexiv seien. Die Frage aber ist, wie in diesen Ausdrücken das „sich selbst“ bzw. wie in den griechischstämmigen Ausdrucksweisen wie dem heute modischen „*Autopoiesis*“ das „*auto*“ zu verstehen ist, worauf es sich also bezieht.

Eine Selbstbezüglichkeit im absoluten Sinne gibt es überhaupt nicht. Nichts und niemand bezieht sich je als Ganzes auf sich. Jede Beziehung ist Beziehung zwischen schon Unterschiedenem. Das war schon eine Einsicht Hegels gewesen. Jede sinnvolle Relationsaussage sagt, dass (zwei oder mehr) Relationsglieder in der betreffenden Beziehung R stehen. Selbst wenn wir in einem relationalen Satz der Form ‚N steht in der Relation R zu N‘ den gleichen Namen N zweimal oder, alternativ dazu, ein Reflexivpronomen wie ‚sich‘ oder ‚mich‘ verwenden, wird zumindest durch die verschiedenen Stellen oder Vorkommen im Relationsausdruck die Gegebenheitsweise dessen, was durch den Namen benannt werden soll, unterschieden.

Diese Aussage, obwohl sie manchem, der schon denken kann, gleich einleuchten mag, ist durchaus auch irritierend. Denn einerseits ist es eine Trivialität, dass *im Ausdruck* einer reflexiven Beziehung *das Objekt*, das in der genannten Beziehung zu sich stehen soll, zweimal *benannt* werden muss. Andererseits wird, so scheint es, eben dieses eine Objekt nur zweimal benannt, so dass es als schlichte Irreführung erscheint, wenn man sagt, es würde etwas zu *Anderem* in Beziehung gesetzt. Eine Gleichung sagt doch nicht, dass *zwei* Objekte in einer gewissen Beziehung stehen, sondern dass *zwei* Namen oder, wenn man die konkrete Äußerung und dabei die Möglichkeit des zweifachen Gebrauchs des gleichen Namens mitberücksichtigt, zwei Benennungen *das gleiche Objekt* benennen. Gleichungen, so ist man geneigt zu sagen, drücken *Identitäten*, keine *Beziehungen* aus. Die ganze Verwirrung rühre, so scheint es, nur daher, dass uns als Paradigma einer Beziehungs-

aussage zunächst ein Fall der Art „X steht in der Beziehung R zu Y“ mit X *ungleich* Y einfällt, und nicht etwa „X steht in der Beziehung R zu X“ oder gar „X und Y sind gleich“.

Wer im Logik- oder Mathematikunterricht begriffen hat, was reflexive Relationen sind (man denke etwa an irgendeine Partialordnung), der wird sich, so nimmt man außerdem an, durch derartige Gewohnheiten nicht mehr verwirren lassen. Die hier Hegel zugeschriebene These scheint daher begrifflich verwirrt und damit falsch zu sein. Im Übrigen scheint Freges Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung (Bezug, Referenz) das Problem ein für allemal zu lösen: Die singulären Terme in einer wahren Gleichheitsaussage sind bedeutungsgleich, benennen den gleichen Gegenstand, können dabei aber möglicherweise sinnverschieden sein. Sie lassen sich sogar, wenn wir entsprechend fein differenzieren wollen, immer als sinnverschieden erklären, da die Sinngleichheit nicht als feste, sondern als variable, der Situation anzumessende, Äquivalenzrelation bzw. als eine bloß Familie derartiger Relationen aufzufassen ist.

Zum Verständnis der Terminologie muss noch etwas genauer an begriffliche Üblichkeiten erinnert werden: In der Logik und Mathematik heißt eine Beziehung R *reflexiv*, wenn aus der Geltung einer Gleichung der Form „ $n=m$ “ (in bezug auf einen unterstellten Objektbereich) die Geltung einer Aussage der Form „ nRm “ immer folgt. Man denke als Beispiel etwa an die Mengeninklusion. Ein anderes Paradigma einer reflexiven Beziehung ist die Beziehung ‚kleiner oder gleich einer Zahl zu sein‘. Diese Beziehung ist *reflexiv*, da für jede Zahl n gilt, dass sie kleiner oder gleich n ist, da also jede Zahl in dieser Relation zu sich steht.

Eine Aussage, die durch einen Satz der Form „ nRm “ artikuliert wird, ist eine *reflexive* Aussage, wenn „ $n=m$ “ gilt. Wir sagen dann auch, n stehe *zu sich selbst* in der Relation R. Außerhalb von Logik und Mathematik sprechen wir allerdings oft auch dann von einer *reflexiven Beziehung* R, wenn aus einer normalen Beziehung „ xRy “ die *Pseudobeziehung* „ xRx “ bzw. „ xRy und $x=y$ “ gebildet wird, etwa aus der Beziehung „jemanden lieben“ die *Pseudobeziehung* „sich lieben,“. Logisch betrachtet sind derartige Pseudobeziehungen gar keine Beziehungen, keine zwei- oder mehrstellige Relationen, sondern *Eigenschaften* oder *einstellige Prädikate*, die als solche eine Gruppe von Gegenständen klassifizieren. Was uns hier verwirrt ist, dass die *wahren* oder *falschen Aussagen* der Form „ nRn “ oder „ nRm und $n=m$ “, welche diese Eigenschaften definieren, *reflexive Beziehungsaussagen* im erläuterten Sinne

bleiben. Dass in unserem Beispiel die Selbstliebe eine *Eigenschaft* und keine *Beziehung* ist, sieht man daran, dass sie die *Klasse* derer definiert, die sich selbst lieben.

Jede Beziehung auf sich unterstellt schon eine Gleichsetzung verschiedener (Re-)Präsentanten und unterschiedlicher Benennungen, welche die Bedeutung des „sich“ allererst definiert. Eine *absolute* Selbstbeziehung gibt es deswegen nicht, weil jede Selbstbeziehung logisch nur *relativ* zu der unterstellten Gleichsetzung begriffen werden kann. Dabei darf nicht vergessen werden, dass Gleichsetzungen Setzungen sind, genauer, dass die Kriterien der Erfüllung oder Geltung einer Gleichung oder Identitätsaussage durch uns gesetzt und nicht einfach in irgendeiner Natur der Dinge oder Objekte vorgefunden sind. Eben dies hat Fichte – in partieller Nachfolge des Descartes – bemerkt. Er hat auch das Artikulationsproblem bemerkt, das darin liegt, dass der Setzer der Gleichheitskriterien und der Kontrolleur ihrer Erfüllung sich nicht als Akteur selbst setzt, sondern im Vollzug unterstellt ist. Ich als Sprecher mag als gleichwertige Erscheinung des gleichen Gegenstandes meiner Bezugnahme setzen, was ich will: im Vollzug des Setzens ist meine Identität als Akteur oder Sprecher oder Denker oder Forscher *vorausgesetzt*, nicht von mir gesetzt. Ich bin der Akteur und Setzer, ich setze ihn nicht.

In objektstufiger Rede werden die gegenstandskonstitutiven Gleichsetzungen als bekannt unterstellt. Aufgrund dieser Präsupposition scheint es so, als wären reflexive Beziehungen und unter diesen besonders die Gleichheit selbst bloß Beziehungen zwischen *Namen* oder *Repräsentanten* der von diesen scheinbar ganz unabhängigen Gegenstände, der Objekte.

6 Identität und Identifikation

Als identisch zählt nicht, was wir nicht unterscheiden können, sondern was wir nicht unterscheiden wollen.

Gleichungen als Artikulationen von Objektidentitäten bedeuten logisch, dass nur solche (unterscheidende) Eigenschaften für die Objekte definiert sein dürfen, welche in ihrer Geltung *invariant* sind in Bezug auf verschiedene, aber als gleichwertig oder gleich gültig gewertete Präsentationen der Objekte. Mit anderen Worten, das berühmte Leibnizprinzip der Identität des

Ununterscheidbaren erhält die folgende („spinozistisch-hegelianische“) Umdeutung: Die (implizite oder explizite) Setzung eines Bereichs von Gegenständen ist immer begleitet durch die (konkrete) Setzung von prädikativen Unterscheidungen (Negationen). Gleichungen sind dabei als ‚Negationen zugelassener Negationen‘ zu lesen. Auf diese Weise entsteht ein Bereich von Benennungen, Gleichsetzungen und zu den Gleichungen passenden Prädikaten bzw. Sätzen. Diese Setzungen konstituieren immer einen begrenzten, ‚endlichen‘, Gegenstands- oder Redebereich. Einen allumfassend-absoluten Bereich aller möglicher Gegenstände sinnvoller Rede oder auch nur aller Urgegenstände für einen logischen Aufbau gibt es aus logischen Gründen nicht.

Das Leibnizprinzip besagt folglich in dieser nicht *ontischen*, sondern *ontologischen* und damit partiell vielleicht gegen Leibniz’ eigene Meinung gerichteten Deutung: Damit eine Äquivalenzrelation zwischen irgendwelchen Präsentationen einen Bereich *von Objekten* definieren kann, *dürfen* und *können* im Reden über diese Objekte keine Unterscheidungen gemacht werden, die *feiner* sind als diese Äquivalenz oder Gleichwertigkeit. So und nur so kann eine Beziehung der Gleichgültigkeit oder Invarianz zwischen Präsentationen gegenstandskonstitutiv wirken. Jede Objektkonstitution ist daher immer auch die Setzung einer Ununterschiedenheit, Verzicht auf feinere Unterscheidungen. In Anlehnung an die Formel „*determinatio est negatio*“, zu deutsch: „jede Bestimmung ist Ausgrenzung aus einem schon als gegeben unterstellten Bereich“ meint Hegels etwas mystischer Ausdruck „Negation der Negation“ daher gerade die Bestimmung einer Gleichheit durch den Verzicht auf weitere Unterscheidungen.

Als eine Art (Spät-)Folge der Überlegungen des Descartes ergibt sich die Einsicht, dass es einen kategorialen Unterschied gibt zwischen dem Subjekt des Handelns und jedem Objekt einer deskriptiven oder reflektierenden Rede. Kein Subjekt des Handelns ist als ganzes Objekt der Reflexion. Das wird zu einem wesentlichen Teil von Heideggers Einsicht in die ontologische Differenz zwischen meinem Sein bzw. dem Vollzug des Subjekts im Dasein und Denken bzw. im Urteilen und Handeln auf der einen Seite, der Vergegenständlichung von etwas von mir in einer Aussage über mich auf der anderen. Dabei ist keineswegs jede Vergegenständlichung, jede nominale Thematisierung meiner selbst einfach schon Selbstverdinglichung. Dazu ist erstens zu begreifen, dass es viele Gegenstände sinnvoller Rede gibt, die keine Dinge sind, zweitens, dass der formale Gegenstand, über den ich re-

de, wenn ich über mich rede, nicht einfach identisch ist mit meinem ganzen Sein und Daseins.

In *objektstufiger Rede* über das Subjekt des Handelns kann aber aus *logischen Gründen* zwischen dem Subjekt qua realem Sprecher und dem Sprecher qua Reflexionsgegenstand gar nicht unterschieden werden. Es kann keine Aussage über mich als Objekt der Reflexion geben, die falsch ist als Aussage über mich als konkretes Subjekt der Reflexion. Der Grund liegt einfach darin, dass jedes singuläre grammatische Subjekt eines *Aussagesatzes*, auch wenn es sich um das Wort „ich“ handelt, *zugleich* immer auch den *Satzgegenstand*, das *Objekt* der durch den Satz artikulierten Aussage benennt.⁶ Das Subjekt einer Handlung lässt sich eben daher nicht *als Subjekt* darstellen, sondern *zeigt* sich nur im Handlungsvollzug. Das Subjekt einer Handlung gehört damit der Ebene der *Präsentation* an, nicht der abstrakten Ebene der *Rede über ein Objekt*. Das *Subjekt oder Satzgegenstand eines Satzes* dagegen ist auch dann, wenn es sich um das Wort „ich“ handelt, nicht einfach identisch mit dem generischen oder konkreten *Subjekt* des generischen oder konkreten *Sprechakts*. Vielmehr werden in reflektierender Rede die Unterschiede zwischen Satzsubjekt, konkretem Subjekt des konkreten Aktes und generischem Subjekt der generischen Handlung gerade *aufgehoben*. Hegel schlägt daher vor, hier von einem Subjekt-Objekt zu sprechen.

Die Gleichsetzung des Subjekts mit dem Objekt seiner Reflexion ist selbst eine Tätigkeit des Subjekts. Dabei ist das ‚transzendente‘ Subjekt des Handelns und Redens (d. h. der generische Träger der Rolle, der mögliche Akteur oder Sprecher) logisch-methodologisch primär gegenüber dem Objekt der reflektierenden Beschreibung oder Erklärung.

Fichte drückt diesen wichtigen Gedanken in einer durchaus unzureichenden Form aus. Er möchte obige These nämlich (u. a.) durch eine tautologische Formel „Ich = Ich“ ausdrücken. Die Formel „Ich = Ich“ dient ihm dabei als anschauliche Chiffre für folgende Handlung: Ich als (konkreter oder generischer?) Sprecher setze mich beim Reflektieren, im Nachdenken, mit dem Objekt meines Nachdenkens gleich. Ich werde durch diese Tat ein Subjekt-Objekt, das, wie manche sich heute ausdrücken, eine Art Selbstmodell von sich zugleich entwirft und enthält.

⁶ Wenn die Satzsubjekte verallgemeinerte Quantoren wie „ein Mensch“, „der Mensch“, „jeder Mensch“, „mancher Mensch“ oder „wir“ sind, verweisen sie natürlich nicht auf einen Gegenstand, sondern auf einen ganzen Gegenstandsbereich.

Man mag hier Fichtes vieldeutige Ausdrucksart kritisieren. Aber dann sollte man zugleich anerkennen, dass es hier ein grundsätzliches Artikulationsproblem gibt. Denn ein Sprecher, der den Akt der Gleichsetzung zwischen sich und einem von ihm entworfenen Modell oder Selbstbild vollzieht, kann in einer *Gleichung* nicht als *Sprecher* genannt werden. Der ebenfalls tautologische Satz „Ich bin ich“ nennt zwar den Sprecher, taugt aber offensichtlich noch weniger als die Fichte-Formel als Chiffre für das, was gezeigt werden soll, da von einer Gleichsetzung hier formal gar nichts mehr zu bemerken ist.

Die Handlung der Selbstsetzung oder Selbstmodellierung (was auch immer sie im einzelnen sei) ist qua Form keineswegs in einem rein solipsistischen und in diesem Sinn subjektiv-idealistischen Rahmen zu verstehen. Das großgeschriebene Ich ist nämlich, wenn man zunächst die erste Stelle der Gleichung betrachtet und als Benennung des Sprechers behandelt, nicht nur als Überschrift über mich als *einzelnen* Sprecher gestellt, sondern benennt (gewissermaßen zugleich) die *generische Kategorie* der Sprecher bzw. der Handelnden. Es vertritt, konkreter gesagt, als Variable die Subjektstelle möglicher Handlungen, die übrigens ein einzelnes oder auch ein institutionelles Subjekt haben können. Man kann daher der Formel Fichtes, wenn auch stark vereinfachend, folgenden Teilsinn zuschreiben: Wenn wir über uns nachdenken, setzen wir das, was wir in der Reflexion als das Wesen unseres menschlichen Seins ausgeben, mit dem menschlichen Leben in seinem aktuellen Vollzug gleich.

Das großgeschriebene „Ich“ ist dann so zu lesen, wie wir die Redeform des Singulare Tantums in vielen anderen Fällen ohne große Probleme verstehen, etwa wenn wir sagen, der Löwe sei ein Säugetier oder der Mensch sei ein Wesen, das vernünftig sein könnte. Es verweist auf das transzendental-allgemeine, nicht auf ein empirisch-einzelnes Handlungs- und Redesubjekt. Diese (kantische) Rede von einem transzendentalen Ich oder Subjekt ist also *kategorial* und nicht etwa *ontisch* zu verstehen.

Ein bewusstes Subjekt bin ich nur im generischen Handeln, in der Übernahme der Rolle des so und so Handelnden, in der Konkretisierung dieser *Rolle*, die als solche in gewisser Weise das *formale* Subjekt der generischen Handlung ist. Nur wenn ich mir meines Tuns wenigstens insoweit bewusst bin, dass ich auf Nachfrage eine zum Tun passende generische Handlung benennend oder zeigend von anderen generischen Handlungen, die ich nicht tue und nicht tun will, unterscheiden kann oder könnte, ist mein aktuelles

Tun ein Handeln. Das alles klingt zunächst noch etwas mystisch und kann hier auch nicht in allen Details ausformuliert werden.

Es entsteht aber gleich folgendes Problem: Einerseits setzt, wie unsere Analyse zeigt, jedes Handeln Bewusstsein voraus. Andererseits setzt jedes Bewusstsein eine Setzung und damit eine Handlung voraus.

Zur Auflösung können wir unterscheiden zwischen dem Subjekt einer *bewussten* Handlung und dem Subjekt eines bloßen Tuns im Vollzug. Ein Tun kann dabei sowohl ein Handeln als auch ein bloßes Verhalten sein. Dabei ist die allgemeine Frage, ob ein Tun ein Handeln sei, von der konkreteren Frage zu unterscheiden, welche Entscheidung in welchem Möglichkeitsspielraum generischer Handlungen (oder ‚Maximen‘) das Tun zu einer so und so bestimmten Handlung machen.

Eine handelnde Person bin ich nicht einfach durch das bloße Tun, sondern ich werde es erst dadurch, dass ich die formale Rolle des Subjekts einer generischen Handlung in einem gewissen Sinn bewusst übernehme, etwa indem ich ein mir bekanntes Handlungsschema im Unterschied zu anderen wähle und auszuführen beginne. Dabei reicht es oft, wenn mir die generische Handlung in ihrer Besonderheit, d. h. im Unterschied zu den anderen Handlungen des relevanten praktischen Möglichkeitsspielraums, „empraktisch“, d. h. implizit, und im allgemeinen bekannt ist. In der Regel aber wird sie oft, wie im Fall einer Aufforderung, durch Nennung überschrieben und damit symbolisch grob vorcharakterisiert oder gar als Beschreibung eines Plans samt Zielsetzung explizit beschrieben sein.

7 Personale Subjekte in kulturellen Praxisformen

Personale Subjekte sind durch Status und Rollen in Institutionen als solche bestimmt.

Einen gewissen Umfang von je zur einer Zeit prinzipiell möglichen generischen Handlungen präsentiert die Kulturtradition der Menschheit jedem von uns. Durch Einübung und Erziehung werden wir in ein vorgegebenes Inventar von generischen Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten eingeführt, insbesondere in die Möglichkeiten des symbolischen und sprachlichen Handelns und in das Verhältnis zwischen einem symbolischen Planen

der Handlung und dem Handeln selbst. Der Mensch wird zur Person erst durch Erziehung (Kant).

Diese Aussage bedeutet, erstens, dass zum Begriff der Person eine gewisse Handlungskompetenz wesentlich gehört. Erst indem ich generische Handlungsrollen übernehmen oder ablehnen kann, werde ich zur Person. Nur indem ich eine solche Wahlmöglichkeit bemerke und bewusst wähle, d. h. nur so, dass ich mehr oder minder genau zeigen und sagen kann, was ich wähle, bin ich ein personales Subjekt einer Handlung im vollen Sinne. Ein Subjekt eines bloßen Verhaltens zu sein, setzt weniger voraus. Ein derartiges Subjekt im schwächeren Sinne kann schon ein Tier sein, von dem wir sagen, dass es (etwa in Reaktion auf seine Wahrnehmungen und den ihm von uns zugesprochenen Motiven oder Bewegursachen) dieses oder jenes tue. Die Aussage enthält, zweitens, die Einsicht, dass die Kompetenzen des Handelns und des bewussten Urteilens keineswegs einfach durch Taten des *einzelnen* Subjekt erzeugbar sind. Es bleiben allerdings, drittens, die Möglichkeiten des Handelns nicht einfach fest. Wir entwickeln diese Möglichkeiten in der Zeit ständig weiter.

Ein Movens oder Moment ist dabei die Entwicklung des Wissens. Wenn man das Wort „Geist“ als Singulare Tantum zur formalen Bezeichnung des überindividuellen ‚Subjekts‘ dieser Entwicklung gebraucht, die ja als solche nicht einfach ein Geschehen, sondern im mindesten zum Teil immer auch eine *gemeinsame Handlung* ist und dabei die Entwicklung der Formen der Reflexion mit einbezieht, begreift man, wie Hegel zu seiner Rede vom Geist als Kollektivsubjekt gelangt. Mit dem Wort „Geist“ wird zunächst nur die Subjektstelle des kollektiven Denkens formal besetzt: Der Geist schaut gewissermaßen auf eine Gesamtentwicklung etwa seines kollektiven Wissens zurück. Mit dieser Redeform unterscheiden wir auch bloß relative von ‚absoluten‘ Erfüllungen. Mit ihr artikulieren wir häufig die kontrafaktische Fiktion der Möglichkeit einer perfekten Kulturentwicklung. Im fingierten Vorgriff auf diesen Rückblick beurteilen wir schon heute, aber bloß im allgemeinen, mögliche Mängel unseres heutigen Wissens als ‚bloße Gewissheiten‘ oder als ‚möglicherweise bloß scheinbares Wissen‘. Die ‚Wahrheitsbedingungen‘ von Aussagen in der Kategorie oder Satzform des Futurum Exaktum, des Rückblicks aus einer ideal vollendeten Zukunft, lassen sich aber praktisch nie ‚eindeutig‘ bestimmen oder auch nur als bestimmt unterstellen. Das wird einsichtig gerade angesichts der Zukunftsoffenheit der Entwicklung der Erfüllungsbedingungen selbst. Nur in rein formaler, rein

mathematischer, Rede nehmen wir an, dass es keine derartige Entwicklung gäbe, weil die Kriterien schon fixiert sind.

Die Frage ist nun, wie der konkrete *Geist* als indefinit-gemeinsames *Wir-Subjekt* institutionellen Handelns ‚zu sich selbst kommt‘. Diese Frage fragt, wie die allgemeine Praxis der allgemeinen Reflexion auf die allgemeine Praxis des vernünftigen Redens und Handelns und damit dann auch die allgemeine Form philosophischer Reflexion und Spekulation (d. h. logischer Sinnanalyse) möglich wird. Die Frage fragt, was wir tun, wenn wir auf uns reflektieren, uns als einzelne oder im Allgemeinen selbst (geistige) Eigenschaften zuschreiben und uns dadurch auf uns selbst beziehen. Sie lässt sich allgemein so interpretieren: Wir setzen uns ein *inhaltlich bestimmtes Selbst* oder *Sich* oder *Ich* bzw. im Plural: ein *Wir* oder *Uns*. Was wir dabei setzen, ist eigentlich eine Art Projekt, eine Beschreibung einer Praxisform oder einer Lebensform. Das *Wir* der *Wir-Gruppe* ist dann nicht durch Ausgrenzung von euch oder ihnen bestimmt, sondern bloß dadurch, welche Personen an den Form teilnehmen, die dann aus der Perspektive der *Wir-Gruppe* als unsere Praxis oder unsere Lebensform angesprochen wird. Derartige *Wir-Gruppen* sind offen und nicht etwa in Abgrenzung von anderen Personengruppen definiert. Sie können alle Menschen umfassen, je nachdem, ob das die Handlungsform erlaubt.

Die Grundform der Verwendung der vermeintlichen Prädikate „Mensch“ und „Person“ ist daher auch nicht die Aussonderung der Menschen von anderen animalischen Lebewesen oder der Personen von den Wesen, die aufgrund gewisser Kompetenzmängel keinen Personenstatus haben, sondern die appellative Form „Wir Menschen“ und „wir als Personen“, in der schon unterstellt wird, dass der je Angesprochene schon weiß, was es heißt, an einer menschlichen Praxis wie der des Sprechens und Urteilens oder dem Projekt des menschlichen Wissenserwerbs oder der Wissenskontrolle oder der Formung unseres gemeinsamen und individuellen Daseins teilzunehmen, und zwar mehr oder weniger kompetent, den Grundnormen und Grundformen des Menschlichen gemäß. Das schließt Abweichungen nicht aus, wohl aber ein Bewusstsein, was Abweichungen sein können bzw. sind.

Nominalisierte Ausdrücke wie „das Selbst“, „das Sich“ oder „das Ich“ verweisen zunächst nur als Titel ganz allgemein auf die Art der Bezugnahme, die wir mit den Wörtern „selbst“, „sich“ und „ich“ in Sätzen der Form „das bin ich (selbst)“, „er hat sich damit selbst gemeint“, „das gehört zu mir, ist mein [...]“ oder in ähnlichen Sätzen zum Ausdruck bringen. Durch die Set-

zung eines objektivierten Selbst, die Selbstzuschreibung von Eigenschaften oder die Anerkennung von Erfolgsbedingungen unseres Tuns modellieren wir dann aber uns selbst. Dies tun wir sowohl in Bezug auf unser bisheriges Verhalten und Tun, als auch im Blick auf das, was wir sein wollen. Wir stellen uns dabei nicht nur dar, sondern diese Darstellungen wirken immer auch vor auf unser weiteres Tun, bzw. wir lassen sie so wirken, wenn wir unser Tun an dem Bild orientieren, das wir von uns entwerfen und das wir durch unser Tun erfüllen wollen.

Dabei greifen wir vielleicht zunächst in einen Bereich von vorgegebenen Rollenangeboten, von Mustern oder Modellen der Selbstbestimmung. Oder wir begeben uns auf die Ebene der Konstruktion, des imaginativen Vorschlags von neuen Handlungsmustern, zu denen auch neue Darstellungsformen gehören. Oder wir testen die Ausführbarkeit, Brauchbarkeit und den Erfolg der neuen Muster. Eine derartige Bestimmung des Selbst ist, wenn wir es mit Hegel (und Kant) in den Rahmen einer vorgegebenen Kulturentwicklung einbetten, offenbar nichts Mystisches mehr. Man zieht sich dabei nicht, wie Baron Münchhausen, am eigenen Schopf aus dem Sumpf des bloßen Verhaltens. Die *prima facie* bestehenden Möglichkeiten der Entscheidung, welche Rollen wir als Personen übernehmen wollen und dann vielleicht auch faktisch übernehmen, ist vielmehr im Rahmen der kulturellen Tradition derartiger Möglichkeiten und ihrer Artikulation überindividuell gegeben. Dies gilt auch für allerlei mögliche Weiterentwicklungen möglicher Handlungen und Handlungsrollen im sozialen Zusammenhang von Institutionen.

8 Allgemeiner Wille und besondere Intentionen

Meinen Willen gibt es nur in meiner Reflexion auf mein Wollen.

Der Ausdruck „Wille“ ist bloß formaler Titel, mit dem wir das Wollen überschreiben, die Entscheidung zwischen alternativen Handlungsorientierungen. Wir können z. B. zwischen symbolisch artikulierten Handlungsweisen oder Beschreibungen von Erfüllungsbedingungen wählen und uns etwas zur Maxime machen oder einen bestimmten Zweck verfolgen wollen. Eine *logische* Verbindung zwischen einem starken Wunsch, etwas in der Zukunft zu tun, der *Entscheidung* nach einer Überlegung und der wirklichen Tat gibt es freilich nicht, auch keine *kausale* Verbindung im engeren Sinn des Wortes.

Denn Wünsche, Entscheidungen, Entschlüsse und Handlungen sind nicht einfach Ereignisse. Nur Ereignisse können Ereignisse kausal im engeren Sinn hervorbringen. Das ist hier nur thetisch, zur Warnung vor allzu großzügigen, undifferenzierten, Reden über Ereignisse und Ursachen gesagt und bedürfte einer eigenen Abhandlung zur näheren Erläuterung.

Wir sagen, dass eine Tat eine Handlung ist, wenn sie gewollt ist. Es gibt dabei neben dem möglicherweise sogar expliziten Anerkennungsakt des Zwecks bzw. der Handlungsform (etwa als Mittel, zu dem ich mich verbal entscheide) immer einen weiteren, *praktischen*, Anerkennungsakt, der in der *Ausführung* bzw. im *Ausführungsversuch* der zunächst bloß verbal, symbolisch, theoretisch gewollten Handlung besteht. Es ist schon daher begrifflich irreführend zu sagen, das Wollen im Sinn des impliziten oder expliziten theoretisch-verbale Willens- oder Anerkennungsakts in bezug auf eine Handlung qua Erfüllungsbedingung eines Tuns sei *Ursache* der Handlung. Sie ist begrifflich notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung. Die schwierige Frage, was ein impliziter Anerkennungsakt genau ist, muss hier offen bleiben, da er von der Geltung eines irrealen Konditionalurteils abhängt der Art: wenn die Person gefragt worden wäre, hätte sie dieses oder jenes als Wunschziel und Handlungsform genannt oder anerkannt.

Oft ordnen wir artikulierte Intentionen einem Tun erst im Nachhinein, interpretativ zu. Dabei sind wir nicht einmal immer Herr über die Bewertung unserer eigenen ‚wirklichen‘ Intentionen. Denn es kann geschehen, dass wir im Nachhinein den Deutungen unseres Tun durch andere Recht geben müssen und damit die Deutungen korrigieren, die wir vorgängig uns selbst bewusst gemacht haben, anderen vielleicht mitgeteilt haben oder möglicherweise hätten mitteilen können, vielleicht sogar in der subjektiven Gewissheit der Wahrhaftigkeit. Dies liegt daran, dass der Begriff der Handlung und erst recht der Begriff der Intention hochgradig *intensional* und damit *vage* ist. Das heißt: Ihre Identitätsbedingungen sind nicht ein für allemal gegeben, sondern deren (je relevante) Bestimmung kann selbst Thema einer dialogischen Deutung unseres Tuns sein.

So wenig das handelnde Subjekt einfach per se und ohne Bezugsname auf unseren aktiven Selbst-Bezug, ohne die Anerkennung eines Selbst-Bildes ein fixiertes Objekt ist, so wenig gilt dies für meine oder unsere Intentionen oder Handlungen. Es gibt eben daher keine unmittelbare und absolute Autorität der ersten Person in Bezug auf ihre eigenen Intentionen.

Dass Fälle auftreten können, in denen ich mir weniger klar darüber bin,

was ich tue und will als andere, obwohl diese mich nur ‚von außen‘ erfahren, erklärt dann auch, wie eine Analyse eines ‚Unterbewusstseins‘ begrifflich möglich werden könnte, ohne dass damit schon Freuds Psychoanalyse *toto coelo* gerechtfertigt wäre. Es geht dabei darum, dass die *Anerkennung von Handlungsdeutungen* mein Wollen und Tun in seiner Identität wesentlich mitbestimmt. Hierbei können und müssen wir zwischen empraktischen Anerkennungen und reflektierten Anerkennungen unterscheiden, zwischen dem (bloßen) Gefühl der *Gewissheit*, zu *wissen*, was ich will und tue, wahrnehme und empfinde, und dem reflektierten Wissen, das sich oft *post hoc* gegen frühere Gewissheiten durchsetzt – wie Hegel allgemein zur Logik von Wörtern wie „Wissen“, „in Wahrheit“ oder „in Wirklichkeit“ bemerkt.

9 Substanzontologie im Selbstbewusstsein

Ein rein deskriptives, empirisches, Selbstbewusstsein gibt es nicht.

Heideggers Abwehr einer philosophischen Anthropologie richtet sich im Grunde schon gegen die Formulierung der Frage „Was ist der Mensch?“ als Thema der Philosophie, auch wenn Kant seine Fragen nach Wissen, Tun und glaubenden Hoffen in dieser Frage zusammengefasst hat. Aussagen über „den Menschen“ gehören in die Zoologie und Evolutionsbiologie, Kosmologie und Historiographie.

Die Kritik richtet sich, genau genommen, gegen die *Mehrdeutigkeit* dieser Frage, „Was ist der Mensch?“. Als Frage, wer wir sind und wer ich bin, geht es darum, unseren Ort in der Welt aus der Binnenperspektive der Präsenz zu bestimmen, wobei die Zwei- und Mehr-Deutigkeit der Rede von Präsenz zu beachten ist: Der Präsentismus eidetischer Wissenschaft verwandelt alles in ewig-präsentisches zeitallgemeines Wissen, in deren Gegenstände und Wahrheiten. Entsprechende Ambivalenzen gibt es im Streben nach Objektivität. Wir finden in ihm die Grundgefahr szientistischer Sophistik, der Ideologie des wissenschaftlichen Weltbilds. Eine ihrer Folgen ist die ‚Arroganz der akademischen Gegenwart‘, des Präsentismus der subjektiven Meinung, die Wahrheit besser als vergangene Generationen zu kennen.

Die größte Gefahr echten Wissens besteht im bloßen Glauben zu wissen. Gegen diese Haltung in der wissenschaftlichen Weltanschauung hilft auch das Pathos des Pluralismus und der Kritik eines Subjektivismus, Ethnozen-

trismus oder gar Anthropozentrismus wenig. Eine Anrufung des Großen Bären der Vernunft, Wahrheit, Objektivität wie bei Kant führt kaum weiter. Immerhin behält Kant gegen Herder Recht: Eine bloße Narration der Entstehung des Menschen ist längst schon eine Rekonstruktion der Vergangenheit aus unserem Wissen heraus, das sich wiederum in seinem Seinsvollzug aus der Seinsgeschichte des Wissens und nicht aus einer Gegenstandsgeschichte ergibt.

Gegen Scheler richtet sich Heideggers Kritik am Pathos einer Werte-Ethik mit rein appellativen Charakter des Gutmenschen ohne Einsicht in die reale Bedeutung von Säkularisierung als Kritik an Theologie und anderen dogmatischen Theorien der Betrachtung des Menschen von der Seite. Zu Zeiten der Aufklärung wurde unter den Titeln eines Naturrechts und Naturgesetz der anthropomorphe Gott mit Bart im Grunde nur durch die spinozistische Formel *deus sive natura* ersetzt. Plessners Naturphilosophie als Phänomenologie des Lebens lässt sich bestenfalls als Fortschritt gegenüber Husserls egologische Analysen deuten. Als deskriptive Anthropologie schattet sie die transzendente Frage ab, wer denn aus welchem Vorwissen heraus den Menschen zu welchem Zweck zu ‚beschreiben‘ gedenkt.

Freilich sind die Fragen, was (menschliches) Leben und was (menschliches) Bewusstsein sei, nicht ganz sinnlos. Aber sie erinnern zunächst nur daran, was wir im Vollzug, empraktisch (Karl Bühler), längst schon kennen. Das gilt auch für die Positionalität als subjektzentriertes Erleben. Schon Hegel weiß, dass wir uns in unserem reflektierten Selbstbewusstsein immer auch ‚exzentrisch‘ zu uns selbst verhalten. Nur das Wort, nicht der Begriff, ist Eigentum Plessners. Schon Aristoteles bedenkt dabei das Selbstgewahrsein im menschlichen Wahrnehmen und Handeln: Ich nehme wahr, dass ich etwas wahrnehme und weiß, dass ich etwas tue. Dieser Doppelaspekt des Vollzugs und Selbstbezugs unterläuft jede naive Vorstellung von einer irgendwie unmittelbaren epistemischen Relation zwischen Subjekt und Objekt, was vor Heidegger (ohne dessen Wissen) Hegel im Nachgang zu Fichte ebenfalls schon klar sieht.

Nietzsches Rede vom Menschen als dem nicht festgestellten Tier artikuliert nur einen kleinen Teilaspekt dieser Grundtatsache des menschlichen Lebens als Vollzugsform *personaler Subjektivität*. Dasselbe gilt für die Einsichten in die normative Begrifflichkeit aller Erfüllungs-, Wahrheits- und Vernünftigkeitsevaluierungen menschlichen Urteilens, Schließens und Handelns, bis herunter zu Robert Brandom, oder für die völlig berechnete Verteilung

digung der Methode teilnehmender Beobachtung in den Sozialwissenschaften und der Ethnologie in der Nachfolge von Alfred Schütz. Ebenfalls in der Nachfolge von Husserls Phänomenologie stehen u. a. Buber, Rosenzweig, Marcuse, Benjamin, Bloch, Adorno, Horkheimer.

Abzuwehren ist dabei immer auch jede Benennungstheorie der Personalpronomina. Aber auch in den Reden über meine Person oder den Geist ist jede Benennungstheorie abwegig, und zwar nicht etwa nur diejenige, der zufolge das „Ich“ oder der „Geist“ merkwürdige metaphysische Entitäten sind, sondern auch diejenigen, welche den Geist oder das Bewusstsein einfach mit dem Gehirn oder dem Gesamt des Nervensystems oder auch mit einer bestimmten Funktionsweise eines Lebewesens oder Apparats identifizieren.

Das je besondere Verhältnis des Individuums, der einzelnen Person, zu sich wird in Philosophie und Religion, Literatur und Kunst regelmäßig durch *grammatische Metaphern* ausgedrückt, in denen auf allerlei Weisen von so etwas wie Selbst-Bewusstsein, Selbst-Suche, Selbst-Findung, Selbst-Bestimmung oder personaler Identität die Rede ist. Dabei verstricken wir uns oft in die durch derartige Redeformen nahegelegten formalen Bilder. Eine Folge dieser Verstrickung ist der Mythos oder die Sage von einem gegenständlichen Selbst, von einer substanzartigen und unteilbaren Seele, von einem gespenstartigen Geist in einem Leib oder vom Ich und seinem Gehirn.

Obwohl der angestrebte Verzicht auf Metaphern und Analogien verständlich ist, führt die Reduktion auf das Wissen vom Physischen, Physiologischen und vom empirischen Verhalten zu neuen Problemen. Dies zeigt schon die Formulierung der These, dass *das Gehirn* (oder der biologische Organismus oder das System Leib) *denke* oder *etwas beabsichtige* oder ein (partielles) Modell von sich entwerfe. Denn gerade auch in diesen funktionalistischen und (pseudo-)mechanistischen Theorien des Geistes, welche genuin humane Kompetenzen durch den Ausbau von Computer- oder neuronalen Synapsenmodellen als ganze ‚erklären‘ wollen, ist das *Analogische* der Darstellungsform unbedingt mit zu bedenken. Es könnte sein, dass es hier gilt, eine neue Sage zu entmythologisieren.

So ist zum Beispiel das Bild, das uns Donald Davidson vom Erwerb der semantischen Sprachkompetenz im Kontext eines Verfahrens der radikalen Interpretation der Äußerungsakte von Mitmenschen entwirft, eine ‚semantische Ergänzung‘ von Chomskys Modell eines syntaktischen Spracherwerbsmechanismus. Wenn ein Menschenkind einem Sprachgebrauch ausgesetzt wird, setzt es nach Chomsky Parameter in einem angeborenem System

von syntaktischen Formen-Erzeugungsregeln. Bei Davidson entstehen in einer radikalen, angeblich grundlegenden und ursprünglichen, Interpretation nach Art der radikalen Übersetzung (vorläufige) semantische Interpretationsregeln, die kohärent anpasst werden an die gehörten und hoffentlich zumeist als ‚richtig‘ zu bewertenden Aussagen. Dabei sind mögliche Bezüge auf gemeinsame Wahrnehmungsobjekte oder erfahrbare Gegenstände zu berücksichtigen. Die Kontrolle der Gemeinsamkeit, des Perspektivenwechsels, trägt bei Davidson den sprechenden Titel „Triangulation“. Davidson unterstellt dabei eine allgemeine Logik des Denkens im Sinne eines Folgerungsapparats, wie wir ihn etwa in der schematischen Prädikatenlogik selbst für mathematische und dann auch computertechnische Zwecke entworfen haben. Allerdings ist vom Einzelnen erst noch herauszufinden, welches *Wort* für das logische „und“ und welches für das logische „oder“ oder das logische „nicht“ oder „alle“ steht. Das und die Interpretation der nichtlogischen Worte geschieht in Davidsons Modellbild nach dem Muster einer modelltheoretischen Interpretation einer gegebenen formalen ‚Sprache‘ oder ‚Theorie‘ T , wie wir sie in der Tarski-Semantik als Definition eines zu T passenden Wahrheitsprädikats in einem mengentheoretischen Modell kennen. Der (durchaus dramatische) Unterschied ist der, dass der radikale Interpret Sätze als Input erhält, die von den Sprechern formal als ‚wahr‘ bewertet sind. Der Hörer muss sich, sozusagen, ein passendes Axiomensystem A konstruieren zusammen mit einer Deutung oder Übersetzung der logischen und nichtlogischen Worte, und zwar so, dass das Axiomensystem eine Theorie der Wahrheitsbedingungen für die vorgelegten Sätze und Äußerungen p definiert. Kurz, im Axiomensystem A soll die Tarskische Bisubjunktion „ p genau dann wenn $N(p)$ ist wahr“ ableitbar sein, wobei $N(p)$ ein Satz- oder Aussagename in der Sprache von A ist, der als Strukturbeschreibung von p (bzw. der Übersetzung von p in A) zählt, jedenfalls für den Hörer oder Interpreten. Dabei ist das Verfahren durchaus abhängig von den Vorurteilen der Tradition und von einer fundamentalen Richtigkeitsprässumtion, der ‚Charity‘, da die radikale Interpretation sonst mangels irgendwelcher Reibung gar nicht beginnen oder irgendeine Richtung gemeinsamer Richtigkeit einhalten könnte.

Insgesamt entsteht das folgende Bild des Menschen, das Davidson in einigen Details ausmalt, ohne es explizit in seiner höchst problematischen allgemeinen Form zu thematisieren: Ein Mensch ist ausgestattet mit einem syntaktosemantischen Spracherwerbsprogramm und einer Art fixfertigen Logik

des deduktiven Folgerns. Er ist im Grunde eine Art biologischer Roboter, dem mit den genannten Interpretationsprinzipien eine Art hermeneutischer Mantel übergeworfen und dem im Modell sprachlich gestützter Verhaltenssteuerung in Reaktion auf kausale *sensory inputs* auch noch ein pragmatischer Degen hinzugegeben wird. Wir stolpern gerade in unserem Selbstwissen über den Objektivitätsanspruch der empirischen Wissenschaften, ihren beschreibenden und erklärenden Theorien, aber auch der begrifflichen Explikationen in philosophischen Reflexionen, die als Thesen ausgegeben und nicht als Vorschläge zu einer partiell kanonischen Kommentarsprache mit gnomischen Merksätzen für entsprechende Zusammenfassungen und Titelbildungen begriffen werden.

Literatur

- Heidegger, Martin (1927), *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (2000), *Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Kim, J. (1996), *Philosophy of Mind*, Boulder: Westview Press.
- Platon (2004), *Alkibiades*, Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Tugendhat, Ernst (1976), *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1979), *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wo Marx irrte. Marxismus und Religion

Thomas Wendt | Universität Leipzig

Vortrag auf der Konferenz der deutschen Begabtenförderungswerke anlässlich des 500. Jahrestages der Reformation, Wittenberg, August 2017.

Sehr geehrte Damen und Herren, der Titel meines Vortrages lautet: Wo Marx irrte – Marxismus und Religion. Marx und Irrtum – es ist gar nicht solange her, dass in dem Land, in dem ich lebte, und wie ich meinte, für das ich wirkte, dieser Gedanke unaussprechbar schien. Mit dem Untergang der DDR jedoch wurde der Gedanke zum wohlfeilen Allgemeingut eines leider unkritischen Umgangs mit dem Marxismus.

„Marx ist tot“, so tönte etwa ein bekannter Politiker der alten BRD und er fügte seinen Worten, die von mir auch seinerzeit nicht bestrittene Aussage hinzu: „Jesus aber lebt!“ In Vorlesungen, Seminaren und Diskussionsrunden, wie der heutigen, warnte ich damals immer mit den Worten: „Ihr könnt ihn aber – den Karl Marx – wieder zum Leben erwecken. Nämlich dadurch, dass ihr blind vor Siegestrunkenheit die Wirkungsbedingungen des marxischen Theorems herstellt oder sie erst gar nicht beseitigt.“ Diese Warnungen waren jedoch in den Wind gesprochen.

Doch Marx und der Marxismus wurden nicht vergessen. Gegenwärtig etwa stehen wir, wenn wir sie nicht schon haben, vor einer Renaissance marxischen Gedankengutes. Dieser Umstand ist eben nicht zuletzt Ausdruck des gesellschaftlichen Bedürfnisses nach weltanschaulicher Orientierung in einem Menschheitszeitalter, dass gemeinhin mit dem Wort „Globalisierung“ umschrieben wird. Globalisierung nämlich nennt sich das Zeitalter, das uns endlich von der ‚Gattung an sich‘ zur ‚Gattung an und für sich‘ geleitet. Sollte uns dieser Prozess gleichwohl nicht vernünftig gelingen, wird er die Menschheit einem Wesenswandel unterziehen, den mit zu erleben ich persönlich nicht die geringste Lust verspüre. Kurz gesagt, gegenwärtig befinden wir uns also nach meinen Dafürhalten in Mitten einer Epochenwende, sie hat die „Bleierne Zeit“ der West-Ost Konfrontation abgelöst. Ein Weiter wie bislang ist unmöglich und meine Damen und Herren – der Weltgeist reitet wieder!

Damit sind aber auch all die Theoreme der Vergangenheit für die Gestaltung unserer Zukunft von besonderer Bedeutung, die schon ein Konzept des Epochenwandels erdacht haben und versuchten, diesen erfolgreich zu orientieren. Dass es sich im Fall des Marxismus um solch ein Theorem handelt, steht außer Frage. Karl Marx ist nämlich Vertreter des Projektes der Positiven Philosophie, einer Philosophie also, die unseren subjektiven Glauben objektiv begründet. Und sie tut dies aus einem sehr wichtigen Grund: Positive Philosophie interpretiert die Welt nicht nur, sie will helfen, jene auch zu verändern! Veränderung durch menschliche Handlung bedeutet, soll sich jene nicht hinter unserem Rücken vollziehen, immer auch von einem gewissen Glauben geleitete Entwicklung zu sein. Dem Wahrheitsgehalt, der diesen Glauben begründenden Theorien kommt damit jedoch eine Schlüssel-funktion für das erfolgreiche, letztlich vernünftige Handeln der Menschen zu.

Dieser soeben geschilderte Umstand soll uns nun heute Anlass dafür sein, die Erkenntnisse des Marxismus bezüglich des Gegenstandes Religion auf ihre Gültigkeit hin zu prüfen. Denn Karl Marx hat es verdient, kritisch be-dacht zu werden. Eine einseitige Verdammung seiner Gedankenwelt ist ge-nauso nicht am Platze, wie es ein Fehler wäre, den Marxismus bloß zu be-jubeln. Den Marxismus nicht auch in seiner historischen Beschränktheit zu erkennen, bedeutet ihn erneut zu dogmatisieren. Denn der Marxismus ist eben nicht allmächtig, weil er wahr ist, wie Lenin meinte. Und das, weil die menschliche Wahrheit immer konkret ist, wie derselbe Lenin eigentlich auch nur zu gut wusste.

Ich werde im Folgenden also versuchen Größe und Grenze der marxisti-schen Religionskonzeption aufzuzeigen. Dabei wird sich erweisen, dass der Irrtum, von dem der Titel meines Vortrages spricht, nicht nur der Irrtum ei-nes Karl Marx oder eines Friedrich Engels ist. Vielmehr soll gezeigt werden, dass das Irren dieser beiden Denker der Irrtum einer Epoche war – einer Epoche nämlich, deren Abschied wir alle in der Gegenwart beiwohnen. Und bei genauerem Hinsehen erweist sich dann die Marxsche Theorie vielleicht selbst als ein geeignetes Mittel, eben diesen Fehler der Vergangenheit zu korrigieren und in der Zukunft tunlichst zu vermeiden.

Doch genug der Vorrede. Um das soeben abgesteckte Ziel zu erreichen, werde ich nunmehr in drei Schritten meine Gedanken zum Problem dar-legen. Zunächst geht es mir darum, den weltanschaulichen Charakter des Marxismus etwas eingehender und umfangreicher zu beleuchten. Ich bitte

hier das Auditorium um die nötige Geduld. Denn ich tue dies, um wichtige Strukturelemente dieses allgemeinen Wissenstyps zu gewinnen und dann in ihrer Besonderung im konkreten Fall des Marxschen Theorems aufzusuchen. Zweitens folgen dann kurze und zusammenfassende und vor allem auch unvollständige Bemerkungen zum Verhältnis von Philosophie und Religion, unter Einschluss ihrer wissenschaftlichen Verdolmetschung – der Theologie – in der Neuzeit. Am Ende meiner Ausführungen werde ich dann unter dem Titel „die marxistische Theorie vom verkehrten Bewusstsein“ mein Anfangs gegebenes Versprechen einlösen. Ich hoffe also darauf, Ihnen den Irrtum des Karl Marx in Sachen Religion/Theologie sowie die Möglichkeit der Überwindung desselben mit den Mitteln des Marxschen Theorems verdeutlichen zu können.

1 Zum weltanschaulichen Charakter des Marxismus

Karl Marx und Friedrich Engels bezeichnen ihre Lehre, so etwa im Kommunistischen Manifest geschehen, selbst als eine wissenschaftliche Weltanschauung. Sie stellen sich damit in eine philosophische Ahnenreihe, die z. B. den Philosophen Immanuel Kant als einen wesentlichen und prominenten Vertreter aufweisen kann. Mit ihm wollen wir unsere Überlegungen beginnen. Kant ging es nun bekanntermaßen darum, der Metaphysik, der Theorie vom Ganzen also, den Status einer Wissenschaft zu verleihen. Diese philosophische Tradition reicht bis auf den großen Aristoteles zurück und erforscht das Sein des Seienden, spürt den letzten Gründen nach, denkt über die Seele nach. Nicht zuletzt stellt sie die entscheidende Frage: Ob und inwiefern ist der Mensch ein freies Wesen? Diese alte Theorie der Metaphysik entbehrte nach der Meinung des Königsbergers also der gesuchten Wissenschaftlichkeit. Doch was ist Wissenschaft? Mit dieser Frage musste er sich zunächst beschäftigen. Um dieses Problem zu lösen, konnte Kant nun auf die zeitgenössische Wissenschaftspraxis, etwa in der Mathematik und Physik vorliegend, zurückgreifen und sie auf den Begriff bringen. Wissenschaft ist eine menschliche Tätigkeit und sie ist damit von Begriffen geleitet. Jene Begriffe aber liegen in einem System (Theorien) vor und sie sind damit kommunizierbar. Die Theorien aber beanspruchen selbst wieder Geltung für menschliche Handlungen. Es handelt sich hier um einen Begriff von Geltung, der sich letztlich auf wahre Aussagen über die Welt gründet. Kurz gesagt: Die moderne Wissenschaftspraxis ist eine um innerweltliche Wahrheit ringende,

kommunikative menschliche Tätigkeitsform, die letztlich auf Applikation im Lebensprozess des Menschen abzielt, das ist eine von Begriffen geleitete Anschauung der Welt durch den Menschen.

Was aber besagte dieser allgemeine, normative Wissenschaftsbegriff nun für das Vorhaben Kants? Nun, leider scheitert Kants Bemühen, die Metaphysik in den Stand einer Wissenschaft zu heben, grandios. Die Gründe hierfür sind m. E. vielfältig. An dieser Stelle reicht es gleichwohl aus, auf zwei wichtige Gründe hinzuweisen: Kants Erkenntnistheorie (vorgelegt in der Kritik der reinen Vernunft) versagt unter anderem in einer der wichtigsten Fragen der Philosophie: Sie lässt das philosophische Wahrheitsproblem offen und verfügt nur über notwendige aber nicht hinreichende Charakteristika von Wahrheit. Zudem reduziert die damit verbundene Gnoseologie/Wissenschaftstheorie Kants Vorstellung von Empirie auf einen Begriff bloß formengeleiteter Sinnlichkeit, bzw. Anschauung. Und welcher Mensch hat schon je das Ganze, die letzten Gründe, die Seele oder gar Gott gesehen? In summa: Es blieb also den Nachfolgern Kants vorbehalten, das von diesem Denker eingeleitete Projekt zu einem guten Ende zu bringen. Die Theorie von der ganzen Welt, ja vom Universum und der Stellung des Menschen in ihm mussten andere auf den wissenschaftlichen Punkt bringen.

Es blieb deshalb den in einer innigen Hassfreundschaft verbundenen Systemphilosophen Hegel und Schelling vorbehalten, das Projekt der Metaphysik als Wissenschaft unter dem neuen Namen Weltanschauung vorläufig abzuschließen. Der Titel „Weltanschauung“ geht selbst wiederum interessanterweise auf Kants Kritik der Urteilskraft zurück. Daher kann Kants Arbeit für Marxens Theorie der wissenschaftlichen Weltanschauung als wichtige Grundlage begriffen werden. Erst mit Schelling und Hegel erreicht das philosophische Bewusstsein der Epoche der Moderne wieder die systematische Qualität eines Aristoteles sowie den Reichtum einer theologischen Anthropologie des Thomas von Aquin. Schelling und Hegel geben der Metaphysik aber nun die wissenschaftliche Gestalt einer kritischen, philosophischen Anthropologie.

Welche systematischen Grundzüge weißt aber dieses Projekt der Anthropologie auf? Welche Umstände machen es zur Wissenschaft und inwieweit stellt der Marxsche Theorieansatz ein Repräsentant dieses Denktyps dar? Das sind die Fragen, die ich nun beantworten möchte. Gehen wir zunächst wieder auf Immanuel Kant zurück, er ist ja der Namensgeber des Projektes der Weltanschauung. Was ist der Mensch? So fragt nach Kant alle Philoso-

phie. Und in soweit ist alle Philosophie letztlich als Anthropologie anzusprechen. Und das bedeutet, Philosophie ist eine Wissenschaft, die dem Wesen des Menschseins auf der Spur ist. Sie macht sich also einen Begriff vom Menschen.

Was ist der Mensch? – die vielfältigen Bemühungen zur Lösung des in dieser Frage geistig geronnenen Problems bilden die starken, festen, roten Fäden der Philosophiegeschichte. Und es sind diese Begriffe, die, wenngleich sie zuweilen wechselnde Namen tragen, die historischen Epochen miteinander verbinden. Auf diese Weise stiftet die Bemühung um das Wesen des Menschen sowohl Diskontinuitäten als auch Kontinuität innerhalb der Philosophiegeschichte. Diese realgeschichtliche Kontinuität wird in der Philosophiegeschichtsschreibung gemeinhin durch das Herausarbeiten von sogenannten „ewigen Problemen“ der Philosophie systematisch gewürdigt. Die Frage nach dem Wesen des Menschen gehört also zu den ewigen Problemen des Menschseins selbst. Und die Antworten hierauf bilden das jeweilige Selbstbewusstsein der verschiedenen Epochen aus, indem sie zu wichtigen Elementen des historischen Entwicklungsgeschehen (einschließlich des menschlichen Selbstverständnisses) werden. Eine „gute Philosophie“, die eben wohlverstandene Anthropologie ist, muss dementsprechend in der Lage sein, diesen Umstand der historischen Entwicklung theoretisch erklären können. Um entsprechendes zu leisten, sind wir darauf angewiesen, den begrifflichen Kernbereich Kritischer Anthropologie zu untersuchen: Gefordert ist den in der Anthropologie gepflegten Begriff vom Menschen systematisch auszubreiten.

Kritische Anthropologie weiß um den Umstand, dass der „Mensch“, wie es z. B. im altslawischen Wort „zelowek“ anklingt, ein Geist in der Zeit ist. Menschsein bedeutet also immer in Raum und Zeit zu sein. Dementsprechend können die unterschiedlichen Antworten auf die eine Frage nach dem Menschsein damit durch die unterschiedlichen Standorte der Fragenden in Raum und Zeit erklärt werden. Die zunächst allgemeine Frage nach dem Menschsein überhaupt wird in die Frage nach dem Menschsein unter konkreten raum-zeitlichen, etwa epochalen Bedingungen und Beschränkungen transformiert.

Eine gute Philosophie vergisst dabei jedoch nicht, allgemeine Bedingungen des Menschseins theoretisch zu würdigen. Denn sie stehen über Raum und Zeit und bezeichnen das Wesen des Menschseins überhaupt. Ihre Explikation ist zudem notwendige logische Bedingung für die sinnvolle Rekon-

struktion der Geschichte des Menschseins überhaupt. Diese beiden Fragen also, die Frage nach den Bedingungen des Menschseins überhaupt und die Frage nach den Bedingungen spezieller raum-zeitlicher, etwa epochaler Art des Menschseins charakterisieren die zwei Seiten eines Prozesses, der zum Gegenstandsbereich der philosophischen Anthropologie zu rechnen ist. Der Prozess selbst ist ein Prozess der Selbstvergewisserung des Menschen über sich selbst. Er wird ausgeführt von Teilen. Wenn ich also diachron denke, sprich von der Perspektive der werdenden Menschheit her denke, dann wird diese Aufgabe von den aufeinander folgenden Generationen fortwährend erneut bewältigt. Denke ich hingegen synchron und analysiere somit die Struktur einer gegebenen gesellschaftlichen Ganzheit, so stellt sich der Prozess der Selbstvergewisserung etwas anders dar: Er wird nun als Ergebnis eines arbeitsteiligen Prozesses begreifbar, den die jeweiligen Anthropologen, bzw. Spezialisten einer Epoche maßgeblich voranbringen.

Selbstvergewisserung im geschilderten Sinne ist ein Prozess der in Aufklärung resultiert. Das Bedürfnis nach Selbstvergewisserung, die Aufklärung also, gehört zum Wesen des Menschen. Aufklärung sowie ihre Resultate sind Ergebnis einer Natureigenschaft des Menschen, nämlich der Eigenschaft, so Kant, ein metaphysisches Wesen zu sein. Die Herausbildung der Kritischen Anthropologie nun, dieser besonderen Aufklärung, ist damit ein historisches Entwicklungsergebnis des gattungsgeschichtlichen Aufklärungsprozesses. Innerhalb desselben stellt sie selbst eine historische Zäsur dar. Diese Zäsur nennen wir den Beginn der Neuzeit.

Anthropologie, die systematische Suche nach Antworten auf die Frage nach dem Wesen des Menschen, entsteht also als Wissenschaft vom Menschen. Sie wird als systematische Tätigkeit wirklich und liegt uns in Gestalt der Theorien über den Menschen vor. Wenn ich soeben von der Entstehung nicht kritischer, sondern ganz allgemein Anthropologie gesprochen habe, dann aus einem bestimmten Grund: In einem gewissen, noch zu erklärenden Sinne ist jede menschliche Wissenschaft auch Anthropologie. Die Physik etwa gibt Auskunft über eine besondere Beziehung des Menschen zu der ihn umgebenden Welt, und sie vermittelt damit immer, wenn auch indirekt, ein Wissen vom Menschen. Sie tut dies durch die Konstruktion eines Weltbildes, zudem sich Kritische Anthropologie natürlich bewusst verhalten sollte.

So sah sich z. B. Thomas Hobbes dazu veranlasst den Menschen eben auch als physikalischen Körper zu beschreiben. Vorgelegt hat er seine Kritische Anthropologie u. a. im Leviathan. Damit aber verschaffte er dem zeitgenös-

sischen physikalischen Weltbild die ihm in der Neuzeit zukommende Geltung. Hierbei handelt es sich um ein Element des um den ganzen Menschen und seinem Wesen ringenden philosophisch, anthropologischen Projekts Hobbes. Als solches sollte es, so Hobbes, nicht im Widerspruch zu jenem stehen. Daher ließ Hobbes es dabei nicht bewenden. Sein Anspruch war es nämlich, eine vollständige philosophische Anthropologie zu entwickeln. Und zur Menge der philosophischen Anthropologien rechnet ja auch die „Kritische Wissenschaft vom Menschen“. Philosophische Anthropologie spürt vom sinnlich Konkreten, aber geistig Abstrakten, im diskutierten Fall eben vom sinnlich wahrnehmbaren Körper Mensch ausgehend, nunmehr gedanklich weiter aufsteigend, zum geistig Konkreten, jedoch sinnlich Abstrakten fortschreitend, dem Begriff von der spezifischen Natur des menschlichen Lebens nach.

Damit können wir aber auch folgendes festhalten: Als philosophische Disziplin ist Kritische Anthropologie eben eine Begriffswissenschaft. Nun könnte man natürlich an dieser Stelle einwenden, dass jede Wissenschaft auf die begriffliche Erfassung von Welt abzielt. Und diesem Punkt widerspreche ich natürlich auch nicht. Er ist mir vielmehr Anlass, weiter über die Spezifik des Begriffssystems „Kritische Anthropologie“ nachzudenken. Hobbes, dieser oft missgedeutete und verkannte Philosoph, gilt mir für das Projekt einer Kritischen Anthropologie als ein besonders bedeutsamer Zeuge. Denn er war es, der das Erbe der Antike und seine Fortsetzung in einer mittelalterlichen theologisch/metaphysischen Anthropologie, vertreten z. B. durch Thomas von Aquin, im metaphysischen Projekt der Kritischen Anthropologie paradigmatisch fortführt.

Was unterscheidet dieses neuzeitliche Projekt der Kritischen Anthropologie also von der theologischen Mutterwissenschaft? Und was macht die Differenz Kritischer Anthropologie zur antiken Philosophie aus, etwa der des Aristoteles? Die Mutter, christliche Theologie, ist eine systematische Disziplin, die einen Grundbegriff pflegt, der im dazugehörigen System selbst nicht theoretisch begründet wird. Von ihm muss aber das ganze System deduziert werden. Es handelt sich dabei um den Begriff von Gott.

Wie müssen wir uns das näher vorstellen? Spekulative Theologie fragt in etwa so: „Wenn Gott in der Art X beschaffen ist, wie müssen dann seine Geschöpfe notwendig verfasst sein?“ Es folgen dann in Übereinstimmung mit „Gott“ die Begriffe „Mensch“ und „Welt“. Diese drei Begriffe gelten mir als Grundbegriffe jeder spekulativen, auf natürliche Vernunft fußenden Me-

taphysik. Dem Begriff Gottes kommt nun die Theologie bekanntlich durch Offenbarung auf die Spur. Offenbarung verstehe ich als die ausgezeichnete Form der Letztbegründung. Als solche ist sie die paradigmatische Offenlegung einer Gesamtlebenspraxis durch ihr Zeigen (demonstrare) oder ihr tatsächliches Vorleben in Raum und Zeit. In der Offenbarung werden also die normativen Rahmenbedingungen des Seins überhaupt oder eines besonderen Seins im Sein enthüllt. Die durch Offenbarung enthüllten Begriffe sind von besonderer Art. Es handelt sich hierbei um Ideen, also Begriffe ohne Anschauungen, die jedoch mit Anschauung gefüllt werden können. Systeme von Ideen im geschilderten Sinne tragen damit aber auch immer Weltanschauungscharakter. Aus diesem Grunde taugen sie zur Grundorientierung menschlichen Handelns.

Mit der philosophischen Disziplin „Kritische Anthropologie“ wird nun in der Neuzeit die mittelalterliche Theologie im Besonderen sowie Theologie im Allgemeinen um ein philosophisches System ergänzt. Es handelt sich hierbei um denjenigen gedanklichen Schritt, der den Menschen in den Mittelpunkt des neuen philosophisch-metaphysischen Begriffsgefüges stellt und so eben nicht mehr von Gott her den Menschen und die Welt betrachtet. So fragen etwa Hegel, Schelling und Hölderlin, welch einen Gott der Mensch, der ein freies Wesen ist, benötigt. Und sie antworten, dass es ein Gott der Freiheit sein muss.

Der Begriff vom Menschen, genauer die Idee des Menschen, fungiert also in der Kritischen Anthropologie der Neuzeit nun mehr als das Grundaxiom. Von ihm aus werden die übrigen Ideen, Grundideen – das sind die Ideen von der Welt und vom Absoluten – abgeleitet. Bezüglich der Idee vom Absoluten (dem Unbedingten) sei schon an dieser Stelle behauptet, dass sie unverzichtbar ist, um das Wesen des Menschen zu erfassen. Auch sollte vielleicht noch gesagt werden, dass der christliche Gott in der philosophischen Anthropologie nur eine mögliche Konkretisierung des Absoluten darstellt. Angezeigt sei aber auch der Gedanke, dass für eine kritische Anthropologie die Idee vom christlichen Gott vor allen anderen Göttern zu präferieren ist. Kritische Anthropologie ist also Begriffswissenschaft, genauer gesagt: sie handelt von Ideen. Das Grundaxiom, die Idee des Menschen, erhält seine Begründung nicht in ihr selbst. Ja nicht einmal in einer anderen Theorie. Sondern Anthropologie schöpft aus einer vorgängigen, tatsächlichen Lebenspraxis und ist deren theoretische Verdolmetschung. Dabei schöpft der zentrale Begriff einer Kritischen Anthropologie, also die Idee vom Menschen, nach unserem

Dafürhalten aus zwei Quellen: Erstens einer christlichen Praxis zu Leben und Zweitens der diese Praxis theoretisch spiegelnden Theologie.

Die philosophische Fortschreibung dieser ehemals nur christlichen Praxis durch die Kritische Anthropologie zählt so betrachtet selbst zum Prozess der Säkularisierung eines ursprünglich christlichen Lebens. Diese Säkularisierung schließt die Universalisierung einer ursprünglichen Teilpraxis zu einer gesellschaftlichen Gesamtlebenspraxis mit ein. Sie gelang auch deshalb, weil die christliche Idee des Menschen, obwohl im Christentum entstanden und tradiert, ihre Anerkennung nicht notwendig an das tatsächlich je gelebte Christsein bindet. Der Christ ist eben im Besonderen Christ, aber im Allgemeinen auch Mensch. Die christliche Idee vom Menschen ist damit potentiell in der Lage, kooperatives vernünftiges Handeln der verschiedensten Religionen, Ethnien, Nationen, sozialen Schichten usw. auf etwas Allgemeines, das sie verbindet und vor aller Besonderung existiert, ja sogar die Grundlage aller Besonderung darstellt, zu orientieren. Kurz: Diese Idee vom Menschen, nämlich als potentielle Person, stellt unseres Erachtens eine wesentliche, wenn nicht sogar die wesentliche und daher notwendige, ideelle Bedingung der Konstituierung eines realen Menschheitssubjekts dar. Dies gilt besonders und gerade für die Gegenwart und Zukunft des Menschen. Damit ist sie auch notwendig Voraussetzung für die Entstehung und Entwicklung eines theoretischen Gattungsbewusstseins in Form einer Kritischen Anthropologie. Anders ausgedrückt: Kritische Anthropologie ist theoretischer Ausdruck eines praktizierten Humanismus.

Nach dem Gesagten ist also die Mutter der Kritischen Anthropologie, die Theologie, eine wesentliche historische Quelle derselben. Das bedeutet auch, dass über sie gerade das antike Kulturgut neu rezipiert wurde. Auf diese Weise wird dann also etwa auch die Philosophie des Aristoteles zum Vater der neuzeitlichen philosophischen Anthropologie und, meine Damen und Herren, Karl Marx ist in wesentlichen Grundzügen seines Schaffens Aristoteliker. In dem erläuterten Zusammenhang sind nun Hegel und Schelling als Repräsentanten einer Kritischen Anthropologie im besten Sinne ebenso christliche Philosophen. Und Marxens Theorieprojekt, insoweit es diese Tradition fortschreiben wird, ist ohne seine christlich, aristotelischen Wurzeln nicht wirklich zu verstehen. Schon gar nicht ist es auf diese Weise jemals kritisch zu würdigen.

Nachdem wir bisher historisch argumentiert haben, wollen wir zum Abschluss dieses Vortragsabschnittes das Bild von der Kritischen Anthropol-

gie um einige, nur knapp vorzustellende, systematische Züge abrunden. Zunächst gehen wir von der nunmehr als gesichert geltenden Behauptung aus, dass es sich bei der Kritischen Anthropologie um eine philosophische Theorie vom Wesen des Menschen handelt. Damit ist sie der Erkenntnis des ganzen menschlichen Lebensprozess und seinen allgemeinen Merkmalen verpflichtet. Ihre historischen Ursprünge im Zeitalter der ersten und zweiten Aufklärung (Hobbes, schließlich Kant) legen zudem den Schluss nahe, dass der Zusatz „kritisch“ auf etwas wichtiges hinweist. Der Zusatz weist darauf hin, dass jenes Theorem neben seinem allgemeinen analytischen wissenschaftlichen Geist von einer Vorhergehensweise getragen wird, die wir die transzendentalphilosophische Vorgehensweise, bzw. Transzendentalphilosophie nennen. Dementsprechend fragt Kritische Anthropologie nach den Bedingungen der Möglichkeit des Menschseins überhaupt. Sie tut dies zuvörderst unter bewusster Absehung von den konkreten, etwa historischen, Umständen unter denen Menschen in Raum und Zeit existieren. Bei der Lösung dieses Problems erhebt Kritische Anthropologie den Anspruch der Wissenschaftlichkeit. Das bedeutet aber, dass Kritische Anthropologie in Form systematischer Forschungstätigkeit und den entsprechenden Ergebnissen existiert. Jene Ergebnisse sind Theoreme. Theoreme geben den Menschen die Möglichkeit, sowohl die entsprechenden Ergebnisse, als auch die Methoden wiederum selbst systematischer Kritik zu unterziehen; sei es durch die Gemeinschaft der Forschenden oder durch das gesellschaftliche Leben im Ganzen. Diese fortschreitende Kritik entfaltet die Geschichte des kritischen Anthropologisierens.

Die Geschichte der Kritischen Anthropologie ist in den bestehenden, verschiedenen, philosophischen Anthropologien geronnen, die, wenn die Zeit reif ist, d. h. eine Gemeinschaftsepoche beendet ist und damit der Zustand der Klassizität erreicht wurde, zur Synthese der widerstreitenden Systeme schreitet und eine klassische Anthropologie zeugt. Diese Synthese und überhaupt eine Geschichte der Anthropologie, die diesen Namen verdient, ist nur dadurch möglich, weil die verschiedenen historisch konkret existierenden Theoreme einer allgemeinen, sie verbindenden Pragmatik folgen.

Wir fragen uns daher zunächst, worin der theoretische Zweck der Bildung von Theoremen besteht, die zu beanspruchen Teil Kritischer Anthropologie zu sein: Worin besteht also der Zweck der Bildung eines philosophischen, kritischen Theorems vom Menschen (Kritische Anthropologie)? Und auf welche Weise dient jene dem Lebensprozess der einzelnen Menschen so-

wie der Menschheit insgesamt? Aus der bisherigen tatsächlichen Geschichte dieses Theorems, die auf antike, griechische Wurzeln zurückgeht (Klassischer Vertreter: Aristoteles), über das mittelalterliche christliche Denken zum ganzen Menschen (Klassischer Vertreter: Thomas von Aquin) fortgeschrieben wurde und zur Neuzeit mit der dazugehörigen dritten Aufklärung revolutioniert wurde (Klassischer Vertreter: Schelling) ist ein einheitlicher Zweck derselben zu erkennen: Der Zweck Kritischer Anthropologie besteht in der systematischen Suche von Antworten auf die Frage, was ein gelungenes, ganzes menschliches Leben sein soll. Durch diese Pragmatik bestimmt, bergen die jeweiligen theoretischen Problemlösungen dann die Möglichkeit in sich, Teile menschlichen Verhaltens in einen größeren Zusammenhang einzuordnen, ihre gesamtgesellschaftliche Bedeutsamkeit zu bewerten und sie auf ein Endziel hin zu orientieren. Letztlich verleihen diese Systeme ideell dem menschlichen Leben des Einzelnen und der Gattung einen Sinn und ermöglichen es dadurch, geistig eine vernünftige soziale Kooperation vorwegzunehmen. Kant, Schleiermacher, Hegel, Schelling und Marx würdigten diesen Umstand durch die Bildung des Begriffs der Weltanschauung, genauer eigentlich weltanschaulichen Theorie, d. h. aber also, dass Kritische Anthropologie ihren Zweck in der Suche und Begründung von Grundorientierungen menschlichen Handelns findet.

Wie dies geschieht, welche semantischen und syntaktischen Eigenarten bei dieser Arbeit der Theoriebildung entfaltet werden müssen, das ist nun Gegenstand der folgenden, kurzen Überlegungen. Es liegt bei einer auch nur oberflächlichen Betrachtung dieser Frage auf der Hand, dass Schlüsselbegriffe in diesem Theoriespiel einer so pragmatisch verfassten, kritischen Anthropologie der Begriff des Menschen und der des menschlichen Lebens bzw. des menschlichen Lebensprozesses zu finden sein müssen. Jene Begriffe zählen zum semantischen Kernbestand dieses Theorems. Das Grundaxiom der Kritischen Anthropologie ist jedoch der Begriff des „Menschen“ und seine Explikation bildet das feste Fundament dieser Theorie. Denn schon in diesem Begriff ist eine Antwort auf die Frage geronnen, was ein gelungenes menschliches Leben ist: Es ist ein Leben nach seiner Natur. Wie aber gelangt nun der philosophisch verfahrenende Anthropologe zu der gesuchten Einsicht? Was ist die Natur des Menschen? Ist dieser Begriff etwa nur Resultat einer willkürlichen, bloß subjektiven Festlegung aus der dann die „Wunschwelt“ des einzelnen, philosophischen Denkers deduziert wird? Natürlich ist das nicht der Fall. Wir wissen, die Frage nach dem Wesen des

Menschen hatte historisch in der Transzendentalphilosophie die Form angenommen, nach den Bedingungen der Möglichkeit des Menschseins zu fragen. Bei genauerer Betrachtung dieses Falls tritt der Umstand zu Tage, dass ein nichtphilosophisches, gleichwohl begriffliches Vorverständnis vorhanden sein muss, das in der Philosophie selbst nicht näher begründet, aber, in ihr explizit gemacht, als Axiom fungiert. Denn in der Frage selbst steckt ja schon der (Vor-)Begriff vom Menschen. In der Philosophie – zumal der Kantischen – ist diese Art des Wissens zu Recht als Glauben bezeichnet worden. Warum? Weil es sich im diskutierten Fall der transzendentalphilosophischen Begründung einer Kritischen Anthropologie zunächst um einen Begriff ohne Anschauung handelt, letztlich also als eine Idee dargestellt ist oder klarer – eine Vorstellung davon existiert, was der Mensch sein soll. Dieser Umstand scheint nun aber die These von der bloß willkürlichen Konstruktion und dem letztlich unwissenschaftlichen Charakter der Philosophie zu stützen. Doch das ist bloßer Schein!

Der einzelne Denker macht nämlich den Gemeinschaftsgeist seiner Zeit als Teil eines überzeitlichen Menschheitsgeistes öffentlich. Mit Hegel gesprochen: Philosophie (bzw. Kritische Anthropologie) ist ihre Zeit in Begriffe gefasst. Wo aber ist dieser zunächst nur intersubjektive Geist als objektiv existierender Geist vorzufinden? Wo findet ihn der Philosoph? Von welcher Art sind die Tatsachen, von denen er ausgeht? Ich antworte: In der tatsächlich realisierten Natur des Menschen. Das ist zuvörderst in seiner gelebten Gemeinschaftspraxis, in den Handlungen der Menschen also und dann in ihren ideellen Abbildern, die da etwa sind: Kunst, Religion, weltanschauliche Theorien, ihre jeweiligen Geschichten und die auf dieser Basis entwickelten Historiographien. Dort finden wir den objektiven Geist vor. Und in diesem Sinne lässt sich dann auch davon sprechen, dass Kritische Anthropologie Lebens- und Kulturwissenschaft ist.

Was aber haben das praktische Leben und seine Spiegelungen im Ideellen gemein? Was schweißt sie zu dem einen Gegenstand für die Kritische Anthropologie zusammen? Ich antworte: All diese Elemente der menschlichen Praxis, wie auch die Praxis als Ganze, sind vernunftgeleitet. Sie sind also letztlich Ergebnis vernunftgeleiteten Verhaltens von Vernunftwesen in Raum und Zeit. In der Vernunft also, die sowohl Vorbild, als auch Abbild einer Gesamtlebens-Praxis überhaupt sowie in der Zeit ist, findet kritische Anthropologie ihren Gegenstand vor. Sie ist damit Vernunftwissenschaft. Kritische Anthropologie analysiert also die Vernunft, d. h. sie unterwirft das

System der Ideen, denn nichts anderes ist Vernunft, einer synchronen Kritik. Diese Kritik besteht zunächst darin, diese Ideen, die ja in Handlungen und ihren Resultaten geronnen sind, explizit zu machen. Dann jedoch können und werden jene Einzelbegriffe auf ihre Konsistenz hinsichtlich des Systems und das System als Ganzes auf logische Richtigkeit geprüft. Da und insoweit Vernunft sprachlich verfasst ist, der Geist in der Sprache ruht, wird Kritische Anthropologie immer auch Züge einer logizistisch verfahrenen Sprachwissenschaft tragen. Diese philosophische Sprachwissenschaft jedoch ist in einem umfassenderen Sinne gedeutet, als es durch die so genannte Analytische Philosophie geschieht. So werden etwa gefundene sprachlogische Verwerfungen als Hinweise auf Verwerfungen im ganzen Leben zu deuten sein. Eine sprachliche, denklogisch geleitete Neuorientierung des Menschen allein reicht damit nicht aus, um die realen Widersprüche in der Welt zu beheben. Dennoch sind sie ein notwendiges Element einer Kritik an der wirklichen Welt. Für eine Kritische Anthropologie sind dabei diejenigen Begriffe von besonderem philosophischem Interesse, die Ideen darstellen, das ganze Leben orientieren oder doch zumindest dazu beitragen, Teile desselben im Leben als ganzen zu verorten. Das heißt jedoch nicht, dass die Verstandesideen, d. h. Begriffe, die einzelne Tätigkeiten vornehmlich technisch orientieren, außerhalb einer Vernunftanalyse zu verorten sein. Vielmehr interessieren diese gerade in ihrer Bedeutung für das Ganze. Und diese Funktion gewinnt besonders dann an Bedeutung, wenn die historische Entwicklung der Vernunft, ihre diachrone Betrachtung, die synchrone Analyse vervollständigen soll. Denn reale Veränderungen im Einzelnen und Besonderen haben letztlich auch immer die Potenz, zum Grund für Veränderungen im Allgemeinen und Ganzen zu werden. Veränderung aber bedeutet Geschichte.

Die systematische und historische Darstellung des Systems der Ideen (Vernunft) durch die Kritische Anthropologie ist also das Abbild einer tatsächlichen, vom Menschen gelebten Vernunft. Erst durch dieses öffentliche, begriffliche bewusst machen durch die Kritische Anthropologie sind die Menschen in den Stand versetzt, diese Vernunft wiederum zu kritisieren und damit ihre Entwicklung in einem bewahrenden oder verändernden Sinne selbst vernünftig zu organisieren. Als Vernunftwissenschaft kommt der Kritischen Anthropologie daher eine entscheidende Rolle zu. Sie wird nun zum unentbehrlichen Instrument der sich als kritisch verstehenden dritten Aufklärung. Oder, um es mit den Worten von Karl Marx auf den Punkt zu bringen: Zum objektiven Zwang der Verhältnisse, unter denen Menschen

leben, setzt Kritische Anthropologie das Bewusstsein des Zwanges voraus, denn ohne dieses Bewusstsein sind diese Verhältnisse nicht vernünftig zu verändern. Menschen verändern ihre Lebensverhältnisse, diese Einsicht und der pragmatische Wunsch der Anthropologie hierzu einen Beitrag zu leisten, lassen sie aber unter den Begriff der spekulativen Wissenschaft fallen. D. h. Kritische Anthropologie wird vom Standpunkt der Freiheit aus betrieben. Das unterscheidet diese Anthropologie von der dogmatischen philosophischen Anthropologie ebenso wie von der Anthropologie in naturwissenschaftlicher Absicht.

Wie aber gelingt es der Kritischen Anthropologie ihr Anliegen zu verwirklichen, d. h. zur Grundorientierung des menschlichen Handelns beizutragen? Wie gelingt es ihr Teile in einem Ganzen zu verorten, Erscheinungen am Wesen zu messen und so deren gesellschaftliche Gesamtqualität einer Bewertung sowie wissenschaftlichen Untersuchung zu unterziehen?

Lassen Sie mich dafür eine Beziehung von Aussagen im System Kritischer Anthropologie aufsuchen, die besonders immer dann umstritten ist, wenn dem Alltagsverstand, das Zerrbild der öffentlichen Meinung von der Philosophie vor dem inneren Auge steht. Worum handelt es sich dabei? Eine der wichtigsten innersystematischen Beziehungen in jeder Theorie ist das Verhältnis von empirischen und theoretischen Aussagen. Es ist dies eine Relation von Begründen und Erklären. Das Empirische begründet das Theoretische, das Theoretische erklärt die empirischen Elemente der Theorie. Es liegt auf der Hand, dass es kein Empirisches oder Theoretisches an sich geben kann. Vielmehr ist der Besitz dieser Relationseigenschaften relativ auf eine jeweilige Theorie, in der die Behauptungen die jeweils beschriebenen Funktionen ausüben. Existiert nun diese Beziehung auch in der Kritischen Anthropologie, provozierend gefragt, ist die philosophische Wissenschaft auch eine empirische Disziplin, ist ihre Theorie damit tatsächlich auch begründet, ist sie nicht nur abstrakt sondern auch anschaulich? Ja, die weltanschauliche Theorie in Gestalt der Kritischen Anthropologie besitzt auch empirische Züge. Betrachtet man nämlich real existierende Vertreter der Kritischen Anthropologie, so lassen sich zwei Ebenen ihrer Rede unterscheiden. Die eine behauptet etwas vom Menschen, was Geltung für alle Menschen, zu allen Zeiten, an allen Orten, letztlich Geltung für die Menschheit haben soll. Dabei wird von jeder historischen Analyse abgesehen. Damit erscheinen diese Analysen als tranzendentallogische Konstruktionen der Welt – historische Vertreter dieses Denkens sind etwa Kants Kritiken. Von Hegel

wird diese Philosophie zu Recht subjektive und von Schelling negative Philosophie genannt. Beide Denker betonen jedoch unisono und zu Recht den Umstand, dass die Transzendentalphilosophie notwendiges Element sowohl in historischem als auch im systematischen Sinn für das erst zu vollendende Projekt der Kritischen Anthropologie ist. Und diese Beiden sind es dann auch, die das Vorhaben Kants, eine Anthropologie in weltbürgerlicher Absicht zu entwickeln, zu einem wissenschaftlichen Abschluss bringen. Sie tun dies dadurch, dass sie der subjektiven und negativen Philosophie Kants eine objektive Grundlage an die Seite stellen und auf diese Weise das System als Positive Philosophie/Anthropologie vollenden. Hegels Staats- und Rechtsphilosophie sowie Schellings Philosophie der Offenbarung sind ihre historischen Erscheinungen.

Hier suchen die beiden Klassiker der Kritischen Anthropologie das zu allen Zeiten Geltende in der Welt der Ideen auf, um es dann in seiner Sondierung in der realen, der gelebten Weltgeschichte und ihren besonderen Epochen zu fixieren. Jenseits der Zeit und des Ortes existierender Glaube nimmt damit also die Gestalt des in Zeit und am Ort begründeten, weil des gelebten Glaubens, an. Mithin wird der subjektive Glaube ein wahrer, gerechtfertigter Glaube, also Wissen. In einer vollendeten, systematischen Kritischen Anthropologie sind diese beiden Aussagetypen vorzufinden. Sie sind notwendig aufeinander verwiesen und sie stehen zueinander im Verhältnis von Empirischem und Theoretischem.

Und erst wenn dieses Verhältnis tatsächlich in ihr realisiert ist, kann die Anthropologie auch Grundorientierung für wirkliche Menschen sein und über ein bloßes, abstraktes Moralisieren hinausgehen. Hegel und Schelling interpretieren eben nicht nur die Welt. So verstandene Philosophie hat vornehmlich den gerechtfertigten Anspruch einen Beitrag zur Veränderung der Welt zu leisten. Seiner Natur und seinem Begriff nach soll der Mensch demnach etwas sein, dass er aufgrund der historischen Umstände noch nicht ist. In dieser Spannung liegt dann ein Teil der gesellschaftskritischen Potenz dieser Wissenschaft. Kritische Anthropologie ist somit Positive Philosophie, trägt wie jede Wissenschaft empirische Züge und sie ist die neuzeitliche Gestalt der Metaphysik.

Meine Damen und Herren, es bleibt nunmehr die Frage zu klären, ob der Theoriekorpus von Marx die Züge einer weltanschaulichen Kritischen Anthropologie aufweist. An dieser Stelle sei zunächst angemerkt, dass schon Lenin auf den Umstand aufmerksam machte, dass Marx über keine ausge-

reifte, allgemeine philosophische Theorie im Status einer Summa oder einer Philosophie der Offenbarung verfügt. Das erschwert die Interpretation des Corpus Marxorum. Dennoch möchte ich die Eingangs gestellte Frage eindeutig bejahen. Zum einen wird meine Behandlung der Marxschen Theorie vom verkehrten Bewusstsein diese Behauptung hoffentlich belegen. Im Folgenden will ich aber wenigstens die Richtung meiner Überlegungen andeuten.

In den gemeinsam von Marx und Engels verantworteten Überlegungen, getitelt mit „Die deutsche Ideologie“, legen die beiden Denker die so genannten Voraussetzungen jeder menschlichen Geschichte und damit auch Geschichtsschreibung dar. Jene Voraussetzungen sind fälschlicherweise auch als Grundaxiome eines historischen Materialismus bekannt geworden. Sie sind nichts anderes als die Explikation der Idee des Menschseins überhaupt. Eines Menschseins, das vollendet systematisch dann unter den empirisch konstituierbaren Bedingungen einer Menschheitsepoche (nämlich der des Manchesterkapitalismus) von Marx in seiner Schrift „das Kapital“ aufgesucht und einer Analyse unterzogen wird. Denn was heißt es, eine Kritik der politischen Ökonomie vorzulegen? Nichts anderes, als die normativen Rahmenbedingungen des Menschseins in dieser Epoche durch die Analyse der Theorien, die diese Praxis theoretisch spiegeln, offen zu legen. Die Kritik der politisch-ökonomischen Theorien der menschlichen Kooperation, die der Epoche des Manchesterkapitalismus verhaftet sind, beantwortet also zumindest auch die Frage danach, was es heißt, Mensch zu sein und dies eben unter den besonderen, historisch bestimmten Bedingungen dieser kapitalistischen Warenproduktion. Mit der deutschen Ideologie aber sind im Marxismus die, für diese Analyse logisch-systematischen notwendigen, allgemeinen Bedingungen des Menschseins überhaupt, wie beide selbst Klassiker ausführen, im Charakter einer Hypothese dargelegt worden. Im Falle des Marxismus kann man also sehr wohl von einer weltanschaulichen Theorie in Gestalt einer Kritischen Anthropologie sprechen. Es ist nicht gerechtfertigt, Marx in einen frühen, philosophischen und späten ökonomischen Denker zu spalten. Was beide Schaffensperioden eint, ist das Projekt der Positiven Philosophie in Form Kritischer Anthropologie. Hiermit komme ich zum zweiten Teil meiner Ausführungen.

2 Zum Verhältnis von Religion, Theologie und Philosophie in der Epoche der Neuzeit

Auf den ersten Blick scheint jeder von uns über die Beziehungen zwischen beiden Praxen in der Neuzeit, wenn schon nicht Genauereres, so doch die Grundtendenz dieses Miteinanders derselben, zu wissen. Auf der einen Seite steht da in Gestalt der Religion das düstere Mittelalter vor unserem inneren Auge. In diesem Bild trägt die Philosophie die Fackel des Wissen bzw. der Wissenschaft. Aus diesem Grunde wird sie mit dem gesellschaftlichen Fortschritt assoziiert. Gleichwohl ist sie noch eng an die Theologie gebunden, die auch von vielen Philosophen als Mutter ihrer Zunft begriffen wird. Nach und nach befreit sie sich jedoch aus den Klauen der bevormundenden Theologie, der angeblich scheinwissenschaftlichen Dolmetscherin der Religion und schreitet so allein in die lichte Zukunft. Manchmal geschieht dies auch gegen den Willen der Menschen. Dabei steht Philosophie zunächst für Wissenschaft überhaupt. Doch gegen Ende des 18. Jahrhunderts gewinnt die Kritik der Philosophie an der Herrschaft der Theologie rasch an Boden. Das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie verändert sich dramatisch. Nun ist die Philosophie nicht mehr bloße Hilfswissenschaft oder eine marginale Begleiterscheinung der Theologie. Im Zuge dessen verändert sich die Philosophie selbst, teilt sich auf und am Ende steht ein neues, scheinbar differenzierteres Bild der Wissenschaften. Auf der einen Seite steht nun die wissenschaftliche Philosophie, die Wissenschaften im Allgemeinen. Auf der Anderen steht die Theologie, Religion und die nunmehr abgespaltene metaphysische Philosophie, die in ihrer Tradition der Theologie schon immer nahe stand. Beide Seiten stehen sich scheinbar unvereinbar gegenüber.

Nun, das hiermit geschilderte Bild ist natürlich ein Zerrbild und zu Recht kann man es als Teil eines ideologischen Bewusstseins, Element nämlich einer Expertenideologie, ausmachen. Und diese Experten haben einen Namen, es sind die Aufklärer. Seine klarste theoretische Repräsentanz nimmt dieses Bewusstsein im französischen Radikalmaterialismus des ausgehenden 18. Jahrhunderts an. Diderot, Holbach, kurz die großen Enzyklopädisten, die Inauguratoren modernen positivistischen Denkens, stellen Theologie/Religion als bloßes Nichtwissen dem Wissen der Wissenschaft entgegen. Religion wird als Ergebnis einer unterentwickelten Beziehung von Natur und Mensch, als physiologische und/oder gesellschaftliche Krankheit er-

klärt. Letztere nimmt eben die Form von Ideologie an, also einer bloßen Ideenlehre, die sich ihnen als ein falsches Weltbewusstsein darstellt.

Jenes Bewusstsein aber findet letztlich eine seiner wesentlichen sozialen Wurzeln im Stand der Priester, der es dann aus materiellem Interesse heraus zu verewigen sucht. Aus diesem Bemühen entsteht der Kampf der Aufklärung mit der Religion, der vom theoretischen Atheismus, über den nationalsozialistischen Kirchenkampf bis zum Gulag und den Killing Fields reichen kann.

Kurz, die Priesterkaste muss also beseitigt und durch wissenschaftliche Experten ersetzt werden, die es dann unternehmen, den bloßen Glauben (Ideen) durch Wissen (Wissenschaft) zu beseitigen. Soweit die Meinung und ihre Praxis bis in die unmittelbare Vergangenheit unserer Gegenwart. Das vorab geschilderte Denken hat nun in vielfältiger Form Eingang in die Gemeinschaftspraxis der modernen Gegenwartsgesellschaft gefunden. Es ist bis heute wirkmächtig. Religion ist vom Erkenntniswert her also kurz und bündig als falsches Bewusstsein anzusprechen, für die Menschenpraxis sei dieses Bewusstsein so nötig wie ein Kropf oder aber, wir sind ja so tolerant, Religion wird zur Privatsache erklärt und das letztlich auch darum, weil sie sich als irrational erweist und damit einer rationalen Bewertung entzieht. Jeder kann, so scheint es immerhin, damit glauben an wen und was er will. Derweil feiert die Expertenkultur fröhlichen Einstand. Experten liefern guten Rat, Politik basiert auf gutem Rat und, meine Damen und Herren, guter Rat ist bekanntlich teuer.

Doch von der Expertenkultur, so stellen einsichtige Zeitgenossen fest, gehen eigentlich Gefahren aus, Gefahren die menschliche Freiheit und ihre politische Form, die Demokratie substantiell und langfristig untergraben. Denn Wissen in dieser sozialen Form trennt die Gesellschaft und eint sie nicht.

Die vorgestellte Einschätzung entstammt der ersten Aufklärung. Marx traut dieser Einschätzung mitsamt dem dazu gehörigen Konzept des Fortschritts daher zu Recht nicht über den Weg. Er stellt an dieses Konzept nämlich die Frage, wer denn die Aufklärer aufklären würde? Der Marxismus kann sich eben auf die Errungenschaften der zweiten und dritten Aufklärung, sprich auf die Erkenntnisse von Kant, Hegel und Schelling stützen. Jene Etappen des Aufklärens stellen nicht zuletzt auch eine Selbstaufklärung der Aufklärung dar. Neben u. a. Marx kann Ludwig Feuerbach als einer der profundesten Kenner dieser Theorietradition namhaft gemacht werden. Und es ist seine Philosophie, die ja eben ein Resultat seiner philosophischen

Beschäftigung mit den historischen Formen religiösen Denkens ist, die das Bild seiner Zeitgenossen von der Rolle der Religion in der Menschheitsgeschichte revolutionierte. Feuerbach wohl in dieser Hinsicht bekanntestes Werk ist sein „Wesen des Christentums“. Mit ihm zählt er zu den historischen Quellen des Marxismus. An der Seite von Hegel erkennt Feuerbach den wichtigen Umstand, dass religiöses Bewusstsein notwendiger Bestandteil der historischen Bewusstseinsentwicklung der Gattung Mensch ist, und, um es in hegelischen Worten zu formulieren, es ist eine historische Form des Selbstverständnisses des Menschen als Gattungswesen. Also, einfach gesagt, wenn wir vom Menschen sprechen, ist immer die Menschheit anwesend. Der Mensch ist in diesem Bewusstseinszustand nichts ohne Gott. „Gott“ aber ist die begriffliche Form, unter der in der Religion, besonders der christlichen, die Menschheit gedacht wird.

Religion wird damit also als die notwendige, vorwissenschaftliche Form einer noch zu entwickelnden, zukünftigen, wissenschaftlichen Anthropologie angesehen. Ihren Höhepunkt findet nach Feuerbach diese religiöse Entwicklung des Selbstbewusstseins der Menschheit in der christlichen, spekulativen Philosophie, namentlich im System Hegels. Mit ihm ist der Umschlagpunkt zu einer wissenschaftlichen Welt- und Selbstanschauung des Menschen erreicht. Mit Hegel steht die Entwicklung der Menschheit an sich zur Menschheit an und für sich vor ihrem triumphalen Abschluss. Die Menschheit wird Gott. Richtiger gesagt: Gott wird Menschheit! Damit bietet das 19. Jahrhunderts eine neue Perspektive. Nach anfänglichen Wehen dämert in der Zukunft das himmlische Jerusalem herauf, nunmehr aber durch uns selbst auf Erden errichtet. Die geistige Grundlage dafür ist nicht mehr das Buch der Bücher. Nein, es ist die wissenschaftliche Weltanschauung seiner Erbauer, die jene aus der neuen Philosophie, die eine wissenschaftliche Einsicht in das Wesen des Menschen ist, entwickelt haben.

Protagonisten dieses Denkens werden neben Marx, Engels und anderen Vertretern der säkularisierten Paradiesidee (Kommunismus) auch Friedrich Nietzsche und seine Jünger sein. Nietzsches Zarathustra etwa entfaltet paradigmatisch den Typus des Gottmenschen und steht dem Christentum seiner Zeit (Stichwort Sklavenmoral) bekanntlich kritisch gegenüber.

Halten wir fest: Religion ist für Feuerbach letztlich falsches aber historisch notwendiges Bewusstsein. Sie ist keine bloße Erfindung von Priestern. Ist sie einmal vollendet, bildet sie den Ausgangspunkt der neuen Anthropologie, die bei Feuerbach nunmehr auf einem positivistischen Wissenschafts-

verständnis fußt. Feuerbach versteht Religion dementsprechend als anthropologische Bewusstseinsform des Menschen, die inzwischen vom wissenschaftlichen Fortschritt überholt wurde. Das Festhalten an dieser überholten Form wird nunmehr als gesellschaftlich reaktionäres Verhalten dargestellt, geächtet oder doch zumindest stigmatisiert. So z. B. wenn die These vertreten wird, religiöse Menschen seien einfach ungebildet, manche sogar unbelehrbar und deshalb geistig verwirrt.

Seine wissenschaftliche Anthropologie hat Ludwig Feuerbach, ich möchte sagen Gott sei Dank, nie geschrieben. Ihr Plan ist uns dennoch erhalten. Dieser weist ähnlich wie die Anthropologie Schopenhauers naturalistische Züge auf. 50 Jahre vor Feuerbach und Schopenhauer warnte bereits Kant davor, die bestehende theologisch-philosophische Anthropologie durch eine Anthropologie in naturwissenschaftlicher Absicht zu ersetzen. Die Geschichte des 20. Jahrhunderts sollte Kants Befürchtungen leider mehr als nur bestätigen. Doch wir wollen nun sehen, ob und inwieweit die theoretische Behandlung der Religion im Marxismus ebenso an den Irrtümern der Epoche leidet. Und wir wollen schauen, ob und inwieweit im marxischen Denken theoretische Instrumentarien zu finden sind, mit denen jene Fehler zu überwinden sind. Hierzu suche ich im Folgenden die marxistische Theorie vom verkehrten Bewusstsein auf. Denn sie ist es, in der Marx und Engels das religiöse Bewusstsein der Kritik unterziehen.

3 Zur marxistischen Theorie des verkehrten Bewusstseins

Für eben jene Theorie, meine Damen und Herren, gilt, was für den philosophischen Marxismus als Ganzes behauptet wurde: Eine geschlossene Abhandlung über dieses Theorem werden sie im Corpus des Marxismus nicht vorfinden. Dennoch durchzieht sie nach meinem Dafürhalten das ganze Werk und ist die sozialkritische Seele dieser Philosophie. Im Kapital von Marx finden Sie ihre glänzende Anwendung vor. Daher bildet das Kapital sowie die Deutsche Ideologie die Grundlage meiner folgenden Überlegungen. Zunächst jedoch bedarf es einiger hinführender Bemerkungen zum theoretischen Rahmen meiner Rede über Wahrheit und Falschheit des menschlichen Bewusstseins.

Das Wesen menschlichen Erkennens beschäftigt die Philosophie seit der Antike. In den Bereich dieser Überlegung gehören z. B. die folgenden Fragen: Wer kann mit Recht die Wahrheit seiner Erkenntnis beanspruchen?

Wie ist Wahrheit überhaupt überprüfbar? Was sind die Quellen der Wahrheit und wo sind diese zu finden? Wie kommt es zu Täuschung und Irrtum? Kann unser Erkennen unbemerkt fremdbestimmt werden? Was tun Philosophen, wenn sie erforschen, was das menschliche Erkennen bestimmt? Sie versuchen Antworten auf die folgende Kernfrage zu finden: Was bestimmt beliebiges Erkennen in seinem Zustandekommen, seinen Inhalten und seiner Entwicklung?

In der mehr als 2000-jährigen Geschichte der philosophischen Diskussion zu diesem Problemkreis hat sich eine Auffassung heraus kristallisiert, die ich teile und die die systematische Grundlage für die Theorie des verkehrten Bewusstseins bildet. Nämlich: Beliebige menschliches Erkennen ist sowohl von den Gegenständen bestimmt, als auch von den praktisch-sozialen Umständen, unter denen Menschen erkennen. Zu den wichtigsten der sozialen Umstände zählen, wie Marx und Engels in der Deutschen Ideologie ausführen, die Verhältnisse der menschlichen Arbeitsteilung, die jene, entsprechend ihres Standes der materiellen und geistigen Produktivkräfte, zueinander eingehen. Der Wahrheitsbegriff nun sucht gerade die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Erkenntnisgegenstand herauszustellen. Die praktisch soziale Komponente jeder Erkenntnis findet ihre Würdigung unter anderem im Begriff der Geltung. „Geltung“ verleiht der sozialen Formenbestimmtheit des menschlichen Erkennens etwa dadurch einen Ausdruck, als das dieser Begriff die Gültigkeit bestimmter Erkenntnisse für menschliche Subjekte unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen thematisiert.

Die praktisch soziale Determinante kennzeichnet darüber hinaus die Spezifik menschlicher Erkenntnisprozesse überhaupt. Erkennen ist ein Verhalten, das wir wie jedes menschliche Verhalten als Tätigkeit bezeichnen. Wenn also hier im Folgenden von „Determination“ die Rede sein wird, so ist solche immer aus der Freiheit der menschlichen Handlung entsprungen, ist Erkennen als Handlung aufgefasst. Mit dem soeben Ausgeführten soll auch behauptet werden, dass beliebige menschliche Erkenntnisse in einem doppelten Widerspiegelungsverhältnis zur Wirklichkeit stehen. Zum einen suchen wir Gegenstände in Erkenntnissen abzubilden. Zum anderen fixieren wir die sozialen Verhältnisse unserer Erkenntnis in diesem Akt der Erkenntnisgewinnung zumeist unbemerkt mit.

Dieser im Marxismus vertretenen Erkenntnistheorie liegt ein Verständnis vom Menschsein zum Grund, das sich in folgender Kurzformel darstellen lässt: S – S – O (Menschsein als dreistelliges Prädikat). Wir sagen kurz dazu:

Der Mensch ist seinem Wesen nach potentielle Person. Besonderes Interesse erweckte im Wahrheitsdisput ein bestimmtes Phänomen von Falschheit, das wir als „verkehrtes Bewusstsein“ bezeichnen. Platon hat das genannte Phänomen schon in seinem berühmten Höhlengleichnis problematisiert. Worum handelt es sich dabei? Fehler, die dieses Bewusstsein macht, sind nicht etwa von der Art „ $2 \times 2 = 9$ “ oder des Urteils „Das ist ein Kaninchen“ während ich auf eine Kaffeetasse zeige. Nein, dieses Bewusstsein ist im Bereich der Weltanschauung zu verorten. Und es hängt immer auch vom Standort, der Höhle des Denkenden ab. Der eigene Standort muss verlassen werden, um dem verkehrten Bewusstsein zu entkommen.

Zusammenfassend gesagt handelt es sich um ein Denken, das von Menschen gemachte Verhältnisse als ewige und von Menschen nicht veränderbare Sachverhalte abbildet. Und es tut dies in zwei Formen: Traditionell in der Form: „Nicht veränderbar, weil von Gott oder den Göttern geschaffen.“ Und im modernen Denkstil ausgedrückt: „X soll nicht verändert werden, weil es den ewigen, den gesunden Gesetzen der Natur entspricht.“ Beiden Begründungen ist eines gemeinsam. Sie beschwören eine Letztinstanz, die angeblich Gesetze vorgibt, die Menschen nicht selbst setzen, die zu ihren ewigen Lebensbedingungen zählen und deshalb ewig währen müssen. Für das verkehrte Bewusstsein sind diese Annahmen wie die Luft zum Atmen. Dabei sind die betrachteten Verhältnisse sehr wohl vom Menschen bearbeitbar, denn sie sind eben von ihnen selbst geschaffen.

Die abzubildenden Sachverhalte werden also verkehrt oder, wie in der Deutschen Ideologie beschrieben, wie die gespiegelten Bilder einer Camera obscura auf den Kopf gestellt. Gleichwohl spiegelt dieser Bewusstseinstyp aber die praktisch-sozialen Verhältnisse wider unter denen er die Welt abbildet.

Eben letztere Verhältnisse sind es, die dem Gegenstand der Abbildung eine ontologische Existenz in Form des Scheins verleihen. Der Schein aber ist bekanntlich die Verkehrung des Wesens, das lehrte uns schon Aristoteles. Verkehrtes Bewusstsein nimmt also den gesellschaftlich verursachten Schein für das Wesen einer Sache. Doch betrachten wir das Gesagte näher an dem Beispiel, das uns Marx im dritten Band des Kapitals an die Hand gegeben hat: die Trinitarische Formel der bürgerlichen Nationalökonomie. Was besagt sie? Und inwiefern ist sie eine Vertreterin des verkehrten weltanschaulichen Bewusstseins?

Die wohl bekannteste Arbeit zur Verursachung von verkehrtem Bewusstsein ist jedoch unter dem Namen „Warenfetischismus“ in die Geschichte des Marxismus eingegangen. Hier zeigt Marx neben den Wurzeln der neuen Religion des Kapitalismus, dem Fetischismus, auch den Weg auf, diesen Schein zu entlarven. Die Agenten dieser Gesellschaft müssen das Befangensein in ihr aufgeben. Befangene Wesen sind aber die Menschen, die sich in den genannten gesellschaftlichen Verhältnissen wohlfühlen oder zumindest, obwohl sie passiv leiden, sie als natürlich gegeben hinnehmen.

Das Befangensein ist also ein Bewusstseinszustand, der einer Veränderung unterzogen werden muss, soll dem objektiven Schein, dass Waren über des Menschen Schicksal natürlich und ewig gebieten, ein Ende bereitet werden. Welche Möglichkeiten bieten sich hier der menschlichen Gesellschaft? Hat die Menschheit gar Institutionen, ja ganze Teilpraxen entwickelt, um dem Phänomen des verkehrten Bewusstseins einen Riegel vorzuschieben? Werden menschliche Formen des Miteinanders einer Epoche durch bloß physikalische Vorstellungen verewigt, so wird der Begriff des Menschen naturalistisch verkürzt. Wenn also etwas der Endlichkeit Verfallenes als ein der Ewigkeit verpflichteter Sachverhalt abgebildet und auch so gelebt wird, dann bedarf es einer Gegenwelt, um der platonischen Höhle, oder besser, dem sozialen Standort dieses Bewusstseins zu entkommen. Diese neue Welt ist zunächst ideeller Art.

Damit stehen wir vor der Frage, wer oder was kann solche geistige Gegenwelten erzeugen und in welchen Formen existieren sie dann? Eine rechte Philosophie ermöglicht solche geistige Gegenwelten, indem sie eine wichtige Unterscheidung vornimmt. Unterschieden wird zwischen der Redebene der transzendentalphilosophischen Überlegungen (die auf das Wesen einer Sache gehen) und der Ebene des Nachdenkens über die Erscheinung des Wesens in Raum und Zeit. Etwa so: Das Wesen des Menschen, seine Natur ist X. X erscheint jedoch unter der historischen Form der Warenproduktion in Gestalt des Scheins. Rechte Philosophie hält also dem Schein einer Sache ihren Begriff entgegen. Eine andere menschliche Praxis, die an der geschilderten Bewusstseinsbildung Anteil hat, ist natürlich eine rechte Kunst. Auch sie bietet in Gestalt des Kunstwerkes die Möglichkeit, einzukehren um umzukehren, indem sie mit ihren Mitteln Menschen aufrüttelt. Nicht vergessen werden sollte in diesem Zusammenhang die rechte Religion. Denn sie gemahnt uns ständig daran, die Realisation des Absoluten in Raum und Zeit als endliche und damit veränderliche Existenz anzusehen.

Wie tut sie das? Rechtes religiöses Bewusstsein besitzt unter anderem das Mittel der Begriffe und das Werkzeug der Kunst, und sie ist damit in der Lage, die Begriffe nach denen eine Gesellschaft handelt in verschiedener Gestalt öffentlich zu machen. Das jedoch ist die erste Voraussetzung, um diese Ideen zu verändern. Zudem verfügt rechte Religion über einen besonderen Begriff: Die Konkretisierung des philosophischen Begriffs vom Absoluten und dieser Begriff trägt den Namen Gott. Der rechte Begriff von Gott jedoch ist für uns Menschen ein Instrument, um uns selbst zu erkennen. Das bedingte Wesen kann sich als bedingt prinzipiell nur auf dem Hintergrund eines unbedingten Wesens denken. Ein bedingtes Wesen zu sein, bedeutet aber auch, dass alles vom Wesen Geschaffene endlich ist. Das heißt, dass sein Schaffen und seine Produkte Raum und Zeit unterworfen sind und damit wert sind, dass sie zugrunde gehen. Das himmlische Jerusalem wird es dem Wesen des Menschen nach also prinzipiell nie auf Erden geben. Denn der Mensch ist nicht Gott. Einen allmächtigen Marxismus, der absolut wahr ist, wie bekanntlich Lenin behauptete, gab es nie und wird es nicht geben. Dieses Versprechen war nur Teil einer schlechten Religion, nämlich einer Religion, die sich fälschlicherweise nicht mehr für eine Religion sondern für Wissenschaft hielt. Für die Einlösung des Versprechens bedarf es eines Gottmenschen, wie ihn einst Nietzsche beschrieb. Es bedarf also eines Menschen, der daran glaubt, Gott nicht mehr zu brauchen und sich radikal von den „alten Tafeln“ verabschiedet hat.

Hier beginnt sich nun der Kreis meiner Überlegungen zu schließen: Wo also irrte sich Marx? Zunächst irrte Marx mit der Meinung, eine wissenschaftliche Weltanschauung könne rechte Religion einfach ersetzen. Wenn im Marxismus die wissenschaftlichen Analysen das Gestern sowie das Hier und Heute verlassen, wenn sie Versprechen auf eine offene Zukunft abgeben, dann droht der Wandel von der weltanschaulichen, wissenschaftlichen Theorie hin zur unrechten Religion. Philosophische Theorie ist nie Weltanschauung. Denn ihre Praxis ist immer theoretischer Natur. Weltanschauungen aber werden gelebt. Sowohl in der Religion als auch außerhalb derselben handeln Menschen auf der Grundlage ihrer Weltanschauung. Philosophische Anthropologie ist der weltanschaulichen und weltanschaffenden Praxis des Menschen dabei stets nachgeordnet. Ihre systematisierende Rede ist also auf die wirkliche Geschichte menschlicher Taten angewiesen. Zwischen der vermeintlich falschen Theologie/älteren Metaphysik und der wissenschaftlichen Weltanschauung besteht in diesem Punkt kein Unterschied.

Dieser Umstand ist im politischen Marxismus nicht beachtet worden. Und so geschah das, was ich frei nach Engels als den Wandel des Kommunismus von der wissenschaftlichen Theorie zur Religion, einer Religion aber, die sich als Religion nicht mehr weiß, bezeichnen möchte. Das bedeutet letztlich, verkehrtes Bewusstsein vom Wesen des Menschen haben. Damit sitzt sowohl der Marxismus, als auch Feuerbach einem allgemeinen Irrtum auf, welcher der ersten Aufklärung entstammt: Die Fähigkeiten menschlichen Erkennens und Könnens werden aufgrund einer naiven Wissenschaftsgläubigkeit maßlos überschätzt.

Dabei hatte Marx auf solche Gefahren in den „modernen Zeiten“, im Kapitalismus selbst aufmerksam gemacht. Er zeigt ja, dass verkehrtes Bewusstsein die Gestalt von Wissenschaft annehmen kann. Mehr noch, er beweist, dass die moderne, angeblich zivilisierte Gesellschaft eine unterentwickelte Gestalt von Zivilreligion hervorbringt, den Wert-, Waren- und Geldfetischismus. Der Warenfetischismus aber ist ein Beispiel für einen Schritt vorwärts in eine moderne Barbarei und weit zurück hinter etwa das Juden- und Christentum. Und in diesem Zusammenhang ist, denke ich, auch eine Erweiterung des Begriffs vom verkehrten Bewusstsein angezeigt, vermehrt um die historischen Erfahrungen einer Epoche nämlich, die zwar noch nicht an ihr Ende gelangt ist, dennoch aber im Sterbelager liegt: Verkehrtes Bewusstsein ist ein weltanschauliches Bewusstsein, das von Menschen gemachte Verhältnisse als göttliche oder natürliche Verhältnisse denkt und sie damit zu ewigen und für Menschen nicht veränderbaren Zusammenhängen erklärt, aber es ist auch ein Bewusstsein, das nicht von Menschen erzeugte Verhältnisse als bloß menschliche und vom Menschen beherrschbare und damit beliebig veränderbare Zusammenhänge ansieht. Verkehrtes Bewusstsein in der Gesamtheit seiner historischen Formen verkennt damit den Unterschied von erster und zweiter Natur (Aristoteles).

Hat nun Karl Marx bei der Einschätzung der Religion als verkehrtes Bewusstsein versagt? Ist die Aussage, dass die Religion das Opium des Volkes sei, völlig falsch? Erinnern wir uns, philosophische Theorie hat eine empirische und eine theoretische Aussagenebene. Auf der theoretischen irrt Marx, aber auf der empirischen nicht. Um Gesagtes anschaulich zu machen: Das Wesen der Religion erschöpft sich nicht in der Erscheinung in Raum und Zeit. Die von Marx in der Tradition der Aufklärung zunächst kritisierte historische Form der Religion stellt das Bündnis von Thron und Altar vor – eine politische Form der religiösen Praxis der Menschheit die unter anderem die

von Marx mit Opium umschriebene gesellschaftliche Funktion objektiv erfüllt. Auf sie trifft also die Einschätzung vom verkehrten Bewusstsein recht wohl zu. Jedoch ist damit die historische Potenz der christlichen Religion, denn um sie dreht sich der Diskurs der Aufklärer, nicht erschöpft. Weder ist in der Zeit von Marx damit Religion als Ganzes beschrieben, noch ihre Verdammung in alle Zukunft gerechtfertigt.

Das Christentum etwa wird vom Prinzip der Liebe getragen und endet als menschliches Projekt zu leben, zumindest wenn wir es wollen und dann tatsächlich auch tun, erst am letzten Tage dieser Erde.

Autorinnen und Autoren

Steffen Dietzsch, Jahrgang 1943, Philosophiestudium Leipzig, Direktor Kondylisinstitut für Kulturanalyse (Berlin).

Till Ermisch, Jahrgang 1985, hat an der Universität Leipzig Philosophie studiert und promoviert derzeit mit einer Arbeit über Schellings Philosophiebegriff.

Katrin Felgenhauer, Jahrgang 1983, lebt in Leipzig und promoviert an der Universität Hildesheim zu einer Performativen Sozialphilosophie. Sie ist im Verein Expedition Philosophie e.V. (Internationale Gesellschaft für Performative Philosophie) engagiert.

Mirco Fischer, Jahrgang 1978, 1994 Ausbildung, danach bis 2009 Berufstätigkeit als Krankenpfleger, von 2009 bis 2014 Studium der Sozialwissenschaft, Philosophie und Außereuropäische Kulturen an der Universität Leipzig, promoviert seit 2014 in Philosophie mit einer Arbeit über die posthegelianischen Debatten über die philosophische Christologie und politische Theologie.

Michael Hackl, Jahrgang 1986, Promotionsstudium an der Universität Wien (Evangelische Theologie) und der Humboldt-Universität zu Berlin (Philosophie). 2012 Visiting Researcher an der University of Notre Dame (USA). Mitarbeiter und Mitherausgeber der historisch-kritischen Ausgabe der Werke F.W.J. Schellings. Seit 2014 Universitätsassistent am Institut für Systematische Theologie A.B. an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Maximilian Hauer, Jahrgang 1985, hat in Leipzig und Wien Philosophie und Soziologie studiert. Derzeit promoviert er an der Universität Leipzig zum Begriff der Entfremdung im Werk F.W.J. Schellings. Er ist Stipendiat der Hans-Böckler-Stiftung.

Peter Heuer, Jahrgang 1963, hat Fertigungsmittelentwicklung, Philosophie, Biologie und Psychologie studiert und arbeitet als Lehrkraft für besondere Aufgaben am Institut für Philosophie der Universität Leipzig.

Jan Leichsenring, Jahrgang 1979, hat an der Universität Leipzig Philosophie, Germanistik und Kunstgeschichte studiert und promovierte über gegenwärtige Naturrechtstheorien am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt; ebendort Gast-Postdoc mit einem Forschungsprojekt zu Konzepten des Lebens im Deutschen Idealismus.

Johanna Seifert, Jahrgang 1988, studierte Deutsche Literatur und Philosophie im Bachelor an der Humboldt Universität zu Berlin und der Università degli Studi di Palermo, sowie Philosophie im Master an der Freien Universität Berlin. Während ihres Studiums war Johanna Seifert studentische Hilfskraft für Prof. Philipp Felsch am Institut für Kulturwissenschaft der Humboldt Universität. Im März 2015 graduierte sie in Philosophie mit einer Arbeit zu Nietzsche und dem Transhumanismus. Als freie Rezensentin schreibt sie regelmäßig für das "Philosophie Magazin". Seit April 2015 ist Johanna Seifert Stipendiatin am Kompetenzzentrum Medienanthropologie (KOMA).

Kai Polzhofer, Jahrgang 1989. Studium an der Hochschule für Musik und Theater "Felix Mendelssohn Bartholdy" Leipzig sowie BA Philosophie an der Universität Leipzig. Er arbeitet derzeit an seiner Promotion in Harvard University unter der Leitung von Chaya Czernowin, Hans Tutschku, and Steven Kazuo Takasugi.

Thomas Wendt, Jahrgang 1958. Studium unter anderem der Philosophie, Geschichte, Politikwissenschaft, Politischen Ökonomie, Pädagogik und Neurophysiologie. Unbefristeter wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Leipzig.

Pirmin Stekeler-Weithofer, Jahrgang 1952, Professor für Theoretische Philosophie an der Universität Leipzig.

Impressum

Herausgeber

Till Ermisch

Verlegt durch den ETHOS e. V. | Verein für Ethik und Philosophie

Bergerstraße 2

04347 Leipzig

Phone: 0177/5152957

Email: philoklesonline@gmail.com

Redaktion der Philokles

Johann Gudmundsson, Falk Hamann, Peter Heuer, Christian Kietzmann,
Christiane Turza, Peter Wiersbinski

Titelbild

Zwei Fotos des Schimpansen Consul II, Pasquini, Bologna, um 1895

Die Beiträge geben die Meinung der jeweiligen Autoren wieder und entsprechen nicht notwendig der Meinung der Redaktion. Alle Rechte an den Texten liegen beim ETHOS e. V.

<https://philokles.org>

ISSN 1437-806X