

Philosophische Anthropologie. Ursprünge und Aufgaben

Philosophische Anthropologie

Themen und Positionen

Herausgegeben von
Joachim Fischer (Dresden) Ada Neschke (Lausanne)
Gérard Raulet (Paris) Hans Rainer Sepp (Prag)

Editionsbeirat
Heike Delitz (Dresden)
Francesco Gregorio (Lausanne)
Cathrin Nielsen (Freiburg i.Br.)
Guillaume Plas (Paris)

Band 1

Philosophische Anthropologie

Ursprünge und Aufgaben

Herausgegeben von
Ada Neschke und Hans Rainer Sepp

Verlag Traugott Bautz

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

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2008
ISBN 978-3-88309-441-0

Inhalt

Editorial <i>Philosophische Anthropologie – Themen und Positionen</i>	VII
--	-----

PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE URSPRÜNGE UND AUFGABEN

<i>Ada Neschke und Hans Rainer Sepp</i> Zur Einführung	3
---	---

<i>Ada Neschke</i> Philosophische Anthropologie – ihre Aktualität und ihre Geschichte	14
---	----

RÜCKBLICK: ANKNÜPFUNGEN AN DILTHEY

<i>Hans-Ulrich Lessing</i> Der ganze Mensch Grundzüge von Diltheys philosophischer Anthropologie	37
--	----

<i>Jean-Claude Gens</i> Kategorien der Psycho-Anthropologie bei Dilthey Zur Begründung der Geisteswissenschaften	53
--	----

<i>Hans Rainer Sepp</i> Widerstandserlebnis Schelers Anknüpfung an Dilthey	77
<i>Hans-Ulrich Lessing</i> Helmuth Plessner und Wilhelm Dilthey	88
<i>Christian Thies</i> Gehlens Kritik an Dilthey Zum Verhältnis von Anthropologie und Lebensphilosophie	110
<i>Ada Neschke</i> Arnold Gehlens Kategorienforschung als Grundlage seiner Kritik an Wilhelm Dilthey	128
<i>Guy van Kerckhoven</i> <i>Vinculum rationis</i> und reales Lebensband Zur „anthropologischen Reduktion“ in der Phänomenologie	157
AUSBlick: PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE HEUTE	
<i>Joachim Fischer</i> Philosophische Anthropologie Zum Identitätskern eines Denkansatzes (Scheler, Plessner, Gehlen)	185
<i>Christian Thies</i> Philosophische Anthropologie als Forschungsprogramm	230
Die Autoren	249
Personenregister	251

Philosophische Anthropologie – Themen und Positionen

Unter *Philosophischer Anthropologie* wird hier zunächst ein Theorieprogramm verstanden, das an das gleichnamige, von Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts begründete Projekt anknüpft. Dieses Programm kann heute beanspruchen, eine neue Disziplin zu werden. Denn es geht darum, in Fortsetzung dieses Denkansatzes den Menschen dank einer Doppeloperation auf den Begriff zu bringen: Zum einen ist seine Position im Stufenbau des Organischen zu bestimmen, zum anderen gilt es diese Begriffsbestimmung auch im Licht der Differenz der Kulturen, ihrer Welt-, Selbst- und Sozialentwürfe, durchzuführen. Damit soll sowohl für den *interdisziplinären* Dialog (vor allem der Natur- mit den Kulturwissenschaften) wie für den *interkulturellen* Dialog der Kulturen, die in einer Weltgesellschaft erstmals dauerhaft aufeinander reagieren, die methodische und sachliche Grundlage geschaffen werden. Diesem die Disziplin der philosophischen Anthropologie kennzeichnenden Doppelprojekt ist die Buchreihe verpflichtet.

Die Reihe setzt zwei Schwerpunkte: Einerseits wird es darum gehen, den komplexen Denkansatz der *Philosophischen Anthropologie* (als Theorieprogramm) und die Wirkung der *philosophischen Anthropologie* des 20. Jahrhunderts (als Disziplin) insgesamt aufzuarbeiten, und andererseits wird diese Tradition angesichts der vielfältigen sachlichen Herausforderungen in Gegenwart und Zukunft weiterzuentwickeln und neu auszurichten sein.

Der erste Schwerpunkt dient dem Ziel, die philosophische Anthropologie, der neben den Genannten auch Personen wie Erich Rothacker, Adolf Portmann, Hans Jonas, José Ortega y Gasset oder Watsuji Tetsuro zuzurechnen sind, als ein herausragendes Denkereignis der ersten Hälfte

des 20. Jahrhunderts in das aktuelle Bewusstsein zu rücken. Dort ging es darum, in einer kritischen Rezeption des Naturalismus, insbesondere des Darwinismus, nach einem Begriff *des* Menschen zu suchen, der dessen Verwurzelung in die Natur ebenso wie seine offensichtliche ‚Sonderstellung‘ fassen und sichern konnte. Mit der gleichen Haltung begegneten die Vertreter der philosophischen Anthropologie dem Historismus, vor allem im Hinblick auf seine relativistischen Konsequenzen, indem sie der Verschiedenheit *der* Menschen so gerecht zu werden suchten, dass diese trotz der Fremdheit der Kulturen miteinander vergleichbar und füreinander erreichbar blieben.

Mentalitätsgeschichtlich stellte die philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts den originalen Versuch dar, das Krisenbewusstsein der Moderne, das der Erste Weltkrieg verschärft hatte, zu verarbeiten. Daraus ergaben sich bemerkenswerte, bis heute kaum erforschte Berührungen und Überschneidungen mit anderen Denkansätzen wie der Phänomenologie, der Hermeneutik, der Lebensphilosophie, der Existenzphilosophie und der Kritischen Theorie. In dieser Perspektive ordnet sich das Theoriefeld der Philosophie des 20. Jahrhunderts dank der Wiederentdeckung der philosophischen Anthropologie neu. Daneben hatte ihr Paradigma eine vielfältige, ebenfalls weithin noch aufzuklärende Wirkung in weiteren Disziplinen zur Folge, so in der Soziologie, der Psychologie, der Medizin, der Philosophie und der Theologie.

Der zweite Schwerpunkt besteht in einer kritischen Sichtung des haltbaren Kerns der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts, die sich sowohl der radikalen Anthropologiekritik des vorigen Jahrhunderts sowie den sachlichen Herausforderungen der Gegenwart stellen muss. In systematischer Hinsicht betrifft dieser Kern das Verhältnis des Menschen zu seinem Körper. Bereits die Beiträge der Klassiker der Philosophischen Anthropologie enthalten von diesem Ansatzpunkt her und bezogen auf Sozialität, Technik, Normativität, Sprache, Kunst, Musik ein reiches thematisches Potential. Neuartige Phänomene der menschlichen Lebenswelt – wie z. B. Bio- und Neurotechnologie, künstliche Intelligenz, Ökologie, Weltraumfahrt, darüber hinaus auch die Medienvermitteltheit aller Lebenswelten und die damit verbundene Globalisierung bis hin zur internationalen Gerichtsbarkeit – verlangen nach phi-

losophisch-anthropologischer Arbeit, die diese Phänomene in ihre Kategorien übersetzt. In der doppelten Ausrichtung auf *den* und *die* Menschen, auf die Stellung des Menschen als Gattungswesen in der Natur *und* den Ausgleich differenter Kulturen, könnte die philosophische Anthropologie ein Medium sein, das verschiedene disziplinäre und kulturelle Perspektiven einander vermittelt, ohne sie durch eine Synthese überbieten zu wollen.

In diesem interdisziplinären und interkulturellen Anspruch ist die Buchreihe für *Positionen* wie für *Themen* der philosophischen Anthropologie offen – in Form von Sammelbänden wie von Monographien.

Joachim Fischer, Ada Neschke, Gérard Raulet, Hans Rainer Sepp

Philosophische Anthropologie
Ursprünge und Aufgaben

Zur Einführung

Der vorliegende Band im Kontext der Reihe

Der Band widmet sich den Hauptvertretern einer Philosophischen Anthropologie als eines Denkansatzes, wie er ab den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts durch Max Scheler, Helmut Plessner und Arnold Gehlen entwickelt wurde. Einen Vorschlag von Christian Thies aufgreifend und auch mit Blick auf die Unterscheidung von Joachim Fischer (s. unten, S. 188) differenzieren wir zwischen der philosophischen Anthropologie (klein geschrieben) als einer möglichen, selbständigen Teildisziplin der philosophischen Wissenschaften und der Philosophischen Anthropologie (groß geschrieben) als dem ersten Versuch, die philosophische Anthropologie als *Fundamentaldisziplin* zu begründen. Der Ausdruck *philosophische Anthropologie* fungiert somit als Allgemeinbegriff, wohingegen die Schreibweise *Philosophische Anthropologie* als Eigenname dasjenige historische Auftreten der philosophischen Anthropologie bezeichnet, das in den Entwürfen von Scheler, Plessner und Gehlen vorliegt.

Der vorliegende Band behandelt die Positionen dieser Autoren vor dem Hintergrund eines zweifachen Themenschwerpunkts: zum einen mit Blick zurück auf Wilhelm Diltheys Konzept einer verstehenden Psychologie und Anthropologie und mit der Frage, was die Anknüpfung an Dilthey für das philosophisch-anthropologische Werk von Scheler, Plessner und Gehlen bedeutet. Hier wird auch der Einfluss von Dilthey auf Edmund Husserl thematisch; denn nicht nur werden in Husserls Phänomenologie – und dies gerade im Austausch mit Dilthey und seiner

Schule – diverse Grundeinstellungen zur philosophischen Anthropologie ausgetragen, auch die Arbeiten von Scheler, Plessner und Gehlen sind zu einem bedeutenden Teil der phänomenologischen Forschungsmethode verpflichtet. Zum zweiten erfolgt ein Blick nach vorn mit der Frage, welche methodischen und inhaltlichen Leitlinien die Grundpositionen der Philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts den Bemühungen um eine neue philosophisch-anthropologische Forschung bereitstellen können.

In weiteren Bänden dieser Reihe werden die Hauptschriften von Scheler, Plessner und Gehlen inhaltlich analysiert und auf ihre jeweiligen intellektuellen Kontexte hin befragt. Darüber hinaus soll das besondere Schicksal dieser Theorieansätze im 20. Jahrhundert untersucht werden; denn die totalitäre Herrschaft der Nationalsozialisten in Deutschland und der zweite Weltkrieg bilden real- und mentalitätsgeschichtliche Einschnitte, die die Rezeption der philosophischen Anthropologie stark gehemmt haben. Die Tatsache ist zwar bekannt, bedarf im Einzelnen aber einer vertiefenden Klärung.

Die geplante Fortentwicklung der philosophischen Anthropologie muss an dem von Scheler gewählten Ausgangspunkt anknüpfen, den Menschen als weltbezogenen Organismus zu begreifen. Infolgedessen werden folgende Themen im Vordergrund des Interesses stehen: die kosmische Gebundenheit des Menschen, das Verhältnis von Körper und Geist, Gestalten des Geistes, Reflexivität, Handlung und Herstellung (Technik), Sprache, Kommunikation überhaupt, Vergesellschaftung, Formen der Gesellschaft. Es wird darum gehen, solche und weitere Themen im interdisziplinären und interkulturellen Dialog durchzuarbeiten. Dabei fällt der philosophischen Anthropologie die Aufgabe zu, die Ergebnisse der Einzelwissenschaften in einer nicht reduktionistischen Sicht zu reflektieren und einen originären Beitrag zum Verständnis des Menschen zu erbringen.

Zu den Beiträgen dieses Bandes

Damit, dass der philosophisch-anthropologische Denkansatz von Scheler, Plessner und Gehlen sowohl in seiner Aufnahme von Diltheys Philosophie des Lebens an einen Hauptstrang seiner Vorgeschichte zurückge-

bunden als auch in seiner Relevanz für eine philosophische Anthropologie heute erwiesen wird, macht schon dieser erste Band das Anliegen der gesamten Reihe deutlich, Grundbestimmungen einer gegenwärtigen philosophischen Anthropologie im Rekurs auf ihre ideengeschichtlichen Wurzeln zu entwickeln. Dieser Intention in ihrer ganzen Breite ist der einleitende Beitrag von Ada Neschke verpflichtet: Er verdeutlicht die Notwendigkeit, das Projekt einer philosophisch-anthropologischen Forschung in den Rahmen aktueller Problemdimensionen zu stellen und in der kritischen Aneignung derjenigen Erbschaft zu fundieren, die, bezieht man sich nur auf Europa, von den Denkanstrengungen einer zweieinhalbtausend Jahre übergreifenden philosophischen Anthropologie hinterlassen wurde.

Den eigentlichen Themenkreis dieses Bandes eröffnen zwei Untersuchungen zum Werk Diltheys: Hans-Ulrich Lessing skizziert Diltheys philosophische Anthropologie, und Jens-Claude Gens weist die Kategorien auf, mit denen Dilthey die Geisteswissenschaften zu begründen suchte. Im Anschluss daran erörtert Hans Rainer Sepp Schelers Anknüpfung an Dilthey, während Hans-Ulrich Lessing dies mit Bezug auf Plessner unternimmt. Christian Thies und Ada Neschke gehen den Wegen nach, auf denen Gehlen sich mit Dilthey auseinandersetzt, und Guy van Kerckhoven analysiert Edmund Husserls Variante einer „intentionalen Anthropologie“ in ihrem Spannungsverhältnis zu Dilthey und seiner Schule. Abschließend weisen Joachim Fischer mit der Frage nach dem Identitätskern der Philosophischen Anthropologie bei Scheler, Plessner und Gehlen sowie Christian Thies mit dem Entwurf eines sich am Werk dieser Autoren orientierenden philosophisch-anthropologischen Forschungsprogramms die Aktualität der Kerngehalte dieser Konzepte nach.

Hans-Ulrich Lessing zeigt in seinem Beitrag „Grundzüge von Diltheys philosophischer Anthropologie“, wie Dilthey mit seinem Projekt der Strukturpsychologie einem anthropologischen Ansatz zum Durchbruch verholfen hat. Diltheys Beschäftigung mit der Thematik des Menschen ist in seinem Versuch einer philosophischen Grundlegung der Geisteswissenschaften als einer „Kritik der historischen Vernunft“ verankert. Anthropologie bzw. Psychologie bilden demnach zum einen die Grundwissenschaft der Geisteswissenschaften; zum anderen transformiert Dilthey die Bewusstseinsphilosophie in Richtung auf ein lebensphilo-

sophisches Konzept, das den ‚ganzen‘ Menschen ins Zentrum stellen will. Anthropologie und Psychologie umreißen eine Theorie der „Lebenseinheiten“ nach zwei grundlegenden Gesichtspunkten: Gegen dichotomische Bestimmungen des Menschen setzt Dilthey das Konzept einer „psycho-physischen Einheit“, zu dem für ihn auch der Mensch als „Naturtatsache“ gehört; zugleich wird das Individuum als Moment der sozialen und geschichtlichen Wirklichkeit begriffen. Für die anthropologische Transformation der Philosophie bei Dilthey wird die Struktur des Seelenlebens, unterteilt in eine psychische Lebenseinheit, ein diese umgebendes Milieu und die soziale Interaktion, zu einer Fundamentalkategorie, mit der die Sonderstellung des Menschen bestimmt werden soll: Der nicht mehr „dem Spiel der Reize“ ausgelieferte Mensch konstituiert seine Welt als eine geschichtliche, die demzufolge eine Welt der Freiheit ist.

In seiner Studie „Kategorien der Psycho-Anthropologie bei Dilthey“ untersucht Jean-Claude Gens, welcher Art von Psychologie und Anthropologie Dilthey die Aufgabe zuweist, Aufbau und Genese des Erlebten zu beschreiben. Gens macht deutlich, dass die Realisierung dieses Vorhabens nicht ohne eine Philosophie des Lebens auskommt, die auch eine Erweiterung ihrer Grundlegung zur Biologie hin vornimmt. Das begriffliche Fundament der einzelnen Wissenschaften ist aber nur im Rahmen einer neuen Theorie der Kategorien zu gewinnen, welche die Aristotelischen und Kantischen Kategorienlehren miteinbezieht, denn auf der Grundlage der Kategorien, die die Wahrnehmung von Welt und des Menschen selbst ordnen, entstehen die Konzepte der Wissenschaften. Daher hat eine Anthropologie, die den Menschen in seiner Ganzheit zu erfassen sucht und zu diesem Zweck auf die Wissenschaften rekurriert, mit der Gründung der Kategorienlehre fortzufahren. Die Untersuchungen etwa von Plessner, Weizsäcker, von Uexküll und Portmann, die ihrerseits Diltheys Überlegungen zur Lehre der Kategorien des Lebens weiterführen, stützen sich insbesondere auf eine beschreibende Biologie, um so den Sinn der Unterscheidung zwischen Geistes- und Naturwissenschaften von neuem in Frage zu stellen und damit die Beziehung zwischen Geist und Natur neu bedenken zu können.

Ein zentrales Bestandteil von Schelers Versuch, das Wesen des Menschen neu zu bestimmen, gründet in der Analyse des Erlebens von Widerstand und im darin sich aktualisierenden Realitätsbezug. Wie Hans

Rainer Sepp in seinem Beitrag darlegt, bezieht sich Scheler in diesem Zusammenhang auf Diltheys Analyse des Erlebens von Widerstand. Zutreffend an Diltheys Auffassung ist für Scheler, dass Dilthey das Erlebnis von Widerstand von den es begleitenden Empfindungen geschieden hat. Ungenügend sei aber ein Mehrfaches: Erstens denke Dilthey die Widerstandserfahrung als durch Druckempfindungen und durch Denkvorgänge vermittelt; demgegenüber sei sie als triebhaftes Verhalten *sui generis* zu nehmen. Da erst der ekstatisch erlebte Widerstand Re-reflexion und Bewusstsein stiftet, korreliere zweitens nicht ein Triebbewusstsein mit erlebtem Widerstand. Auch sei, drittens, nicht eine bewusste Willenserfahrung der Erlebnisakt von Widerständigkeit, sondern das unwillkürliche Leben der Triebimpulse. Und viertens: Das Realitätsproblem sei nicht auf die Realität der Außenwelt begrenzt, sondern trete in allen Sphären auf. In der Phänomenologie des Widerstandserlebnisses gründet Schelers Stellung zur Idealismus-Realismus-Debatte, wonach Sinnhaftigkeit („Sosein“) *in mente* und *extra mentem*, Realität („Dasein“) jedoch nur *extra mentem* sein könne. Sofern Dasein ursprünglich nur einem Triebverhalten erschlossen ist und dies die Erfassung von Sosein bedingt, erfordert ein Zugang zum Sosein als solchem, und d. h. als eines apriorischen, eine Aufhebung des Triebbezugs selbst. Da phänomenologische Reduktion diese Inhibierung leisten soll, ist sie für Scheler nicht nur die Bedingung für Aussagen über apriorische Bestände und damit auch die Basis für eine philosophische Anthropologie; ihr Vollzug selbst kennzeichnet das Wesen des Menschen als eines „Neinsagenkönners“ des Lebens. Aus Schelers Analyse des Widerstandserlebnisses folgen zwei radikale Thesen: Für eine Bestimmung des Menschen genügen weder nur die Berücksichtigung seines sinnhaften Weltbezugs noch nur seine Hereinnahme ins Thema. Denn seinem Eingelassensein in Realität ist mit üblichen hermeneutischen Verfahren nicht beizukommen, und philosophische Anthropologie schließt, als basierend auf der phänomenologischen Reduktion im Sinn Schelers, eine vortheoretische Selbstverwandlung des Menschen, die demzufolge noch vor der Sein-Sollen-Differenz liegt, mit ein.

„Plessners Anknüpfung an Dilthey“ von Hans-Ulrich Lessing legt dar, wie Plessner in seinem frühen Werk *Einheit der Sinne* mit dem Projekt einer „Ästhesiologie“ als einer Kritik der Sinne auf dem Weg einer Hermeneutik den Umfang sinnlicher Qualitäten und Modalitäten

bestimmen will. Als hermeneutisches Werkzeug sucht Plessner eine neue Theorie des Geistes zu konzipieren, für deren Ausgestaltung die Anbindung an Diltheys hermeneutische Philosophie der Geisteswissenschaften wesentlich wird. Allerdings entnimmt Plessner Diltheys „Kritik der historischen Vernunft“ kaum mehr als nur einen Leitfaden für seine eigenen Ziele. Deutlicher wird Diltheys Einfluss auf Plessner in dessen *Stufen des Organischen*. Bei Dilthey sieht Plessner die Einsicht entfaltet, dass die Grundlegung einer Theorie der Geisteswissenschaften einer Philosophie des Menschen bedarf, die ihrerseits eine nicht naturwissenschaftlich restringierte Philosophie der Natur beinhalten muss. Doch erst Husserls Phänomenologie habe, so Plessner, die Möglichkeit geboten, dieses Programm in die Tat umzusetzen. Der späte Plessner knüpft mit seinem „Prinzip der Unergründlichkeit“, das den Menschen in gleichem Maße als „Macht“ wie als „offene Frage“ fokussiert und für Plessners politische Anthropologie relevant wird, nochmals an Dilthey und die Dilthey-Schule an.

Christian Thies bewertet Gehlens Kritik an Dilthey vor dem Hintergrund von Diltheys eigenen Verdiensten um die Etablierung einer philosophischen Anthropologie. Grundlegend für deren Entwicklung war Diltheys Begriff der ‚Lebensphilosophie‘, bezüglich der Thies drei Bedeutungen hervorhebt: zum einen als Philosophie, die mit ihrer Hinwendung zu lebensweltlichen Fragen einen Bezug auf das Leben intendiert; zum zweiten ein Denken, dessen Subjekt der Mensch als ein lebendiges Wesen diesseits aller dichotomischen Differenzierungen darstellt, und drittens eine Philosophie, die zu ihrem Gegenstand das Leben als menschliche Welt hat. Diltheys anthropologisches Konzept beschränkt sich auf den Menschen als ein geschichtliches Wesen und klammert seine organische Natur weithin aus. Gehlens Hauptvorwurf an Dilthey, den er als Vertreter einer Innerlichkeitskultur einem liberalen Kulturprotestantismus zuordnet, lautet, dass sich durch Verstehen die Geltung von Institutionen nicht rekonstruieren lässt. Thies verdeutlicht diese Kritik an zwei Aspekten: Die motivatorische Kraft einer Institution ist durch hermeneutische Prozesse nicht zu erneuern – Nacherleben allein stiftet noch nicht die Zugehörigkeit zu einer geschichtlichen Wirklichkeit. Ebenso vermag Hermeneutik keine geistige Gestalt zu legitimieren – sie liefert hierfür eine notwendige, doch keine hinreichende Bedingung. Abschließend zeigt Thies, wie Gehlen bezüglich des Begründungsproblems je-

doch selbst auf den anthropologistischen Standpunkt des frühen Dilthey zurückfällt: Demnach wäre der erste Fehler des Anthropologismus die Missachtung des Unterschieds von Genesis und Geltung, von Deskription und Begründen; der zweite, aus dem Sein ein Sollen abzuleiten. Lebensphilosophie und Anthropologie können zwar deskriptive, doch weder erkenntnistheoretische noch normative Aussagen treffen.

Das Erbe der Philosophie, handlungsbezogenes reflexives Orientierungswissen zu sein, suchen sowohl Diltheys Lebensphilosophie wie auch die Philosophische Anthropologie von Scheler, Plessner und Gehlen zu erneuern. Der Beitrag „Arnold Gehlens Kategorienforschung als Grundlage seiner Kritik an Wilhelm Dilthey“ von Ada Neschke zeigt, dass Gehlen von fünf Merkmalen, die Diltheys Ansatz prägen – der psychologische Haushalt des Menschen sei unveränderlich, die Naturgeschichte des Menschen besitze wenig Bedeutung für dessen Kultur, nachvollziehendes Verstehen finaler Gründe habe Vorrang vor Kausalerklärung effizienter Gründe, Kollektiva seien Subjekte und mit Individualsubjekten in wechselseitiger Bedingtheit verflochten, die Universalgeschichte des Menschen wird als ein großer Strukturzusammenhang begriffen –, nur die letzte These des Strukturzusammenhangs teilt, und zwar in der Form, dass dieser sich auf je ein menschliches Lebenskollektiv, eine Kultur, beziehe. Gehlens Gegenposition besteht in den Thesen: Mentale Diversifikation verbiete es, alle menschlichen Äußerungen auf dem Weg des Nachverstehens zu erschließen; Differenz der Mentalitäten gründe in einer Veränderung der Antriebsnatur des Menschen und diese in seinem handelnden In-der-Welt-sein; menschliches Handeln sei nur bedingt zweckrational und mittels des Verstehens fassbar; Diltheys Allgemeinheit intendierende Strukturbeschreibungen reflektierten in Wirklichkeit nur die Ansicht einer bestimmten Epoche, und damit kongruiere ein eingeschränkter Handlungsbegriff. In Anlehnung an Nicolai Hartmanns Schichtenontologie intendiert Gehlen hingegen eine Gesamtanschauung des Menschen. Diese beruht auf der Einsicht in eine Wechselwirkung zwischen menschlichem Organismus und der vom Menschen gestalteten Welt, und zwar dergestalt, dass letztere auf die menschliche Selbstgestaltung zurückwirkt und somit Handlung als einen Kreisprozess begründet. Mit seinem Projekt, das Phänomen ursprünglicher Kulturschöpfung, darunter vor allem der Religion und der elementaren Institutionen, in die philosophische Anthropologie zu integrieren, greift Gehlen

Diltheys Gedanken der Universalgeschichte auf, sofern die kulturelle Evolution des Menschen und die Epochen der Menschheitsgeschichte mit ins Thema rücken. Anders als Dilthey macht Gehlen jedoch die aufgewiesenen Strukturen von den elementaren Institutionen je neuer Welten abhängig, befragt am Modell des Handlungskreises in einer radikalen Kontextualisierung die komplexe Verflechtung von Mensch und Welt. Will die philosophische Anthropologie an Gehlen anknüpfen, gilt es sowohl Gehlens Handlungsbegriff mit Blick auf die Relevanz des mitmenschlichen Bezugs wie auch seine Naturteleologie des Überlebens hinsichtlich des Aufweises weiterer Schwellenzeiten auf breiterer Basis zu analysieren.

Der Beitrag von Guy van Kerckhoven – „*Vinculum rationis* und reales Lebensband. Zur ‚anthropologischen Reduktion‘ in der Phänomenologie“ – behandelt das philosophische Gespräch zwischen Dilthey und Husserl sowie den beiden Vermittlungsträgern Georg Misch und Hans Lipps mit Rekurs auf die „reformatorische“ Wende der Anthropologie. Der Rückgang auf tatsächliche Lebensbezüge formt ein „reales Lebensband“, das das *vinculum rationis* damit bindet, dass es dieses in die Schranken eines natürlichen Lebens- und Weltverständnisses verweist. Die „anthropologische Reduktion“, deren Stoßrichtung Dilthey und Misch als „Lebensbezug“, Lipps als „antizipierte Bezüglichkeit“ und Husserl mit „Ichlichkeiten von Gnaden der ursprünglichen Ichlichkeit“ bezeichnen, erhielt in Husserls Phänomenologie eine spezifische Pointe, indem die Phänomenologie der Denk- und Erkenntniserlebnisse aus ihrem Bann intellektualistischer Verkürzung gelöst wurde. Der erlebte Lebensgehalt ist kein vom Bewusstsein intentional vermeinter; als „Tendenz“ oder „Motiv“ gehört er für Husserl überhaupt nicht in den Bereich intentionaler Erlebnisse. Die „intentionale Anthropologie“ impliziert daher eine grundsätzliche Verwandlung des Sinns von Intentionalität. Das solcherart ‚lebende‘, im Vorweg schon bei den Dingen seiende Ich ist ursprünglich nicht ein konstitutives, sondern *responsives*, wobei Leiblichkeit als Organon fungiert. Die Aporetik des phänomenologischen Einsatzes besagt dann, dass man sich nur bei einem vorgängig Geschehen betreffen kann, das sich an der Nachträglichkeit seiner Bewusstwerdung und nicht am Aposteriori der Erfahrung bestimmen lässt.

In dem den Band beschließenden Abschnitt über Wege, den Denkansatz von Scheler, Plessner und Gehlen in seiner einheitlichen Stoßrich-

tung zu begreifen und für eine neue philosophische Anthropologie fruchtbar zu machen, entwirft Joachim Fischer Möglichkeiten, wie ein jenen Konzepten gemeinsamer Identitätskern herauspräpariert werden kann. Dafür, warum das Theorieprogramm der Philosophischen Anthropologie gemeinhin nicht als ein solches wahrgenommen wird, nennt Fischer drei Gründe: die Rivalität innerhalb der Gruppe dieser Autoren, die Störung der Identifizierung eines Identitätskerns durch Dritte sowie der in der Nachkriegszeit erfolgte Wechsel von Plessner und Gehlen auf soziologische Lehrstühle. Die Identifikation eines Identitätskerns betrifft die Art der Kategorienbildung und kann in Aspekten einer tiefenstrukturellen Identität innerhalb der Differenz der Autoren aufgezeigt werden. Zum ersten ist hier das philosophisch-anthropologische Verfahren ein Umweg: Innerhalb der Subjekt-Objekt-Relation setzt die Reflexionsbildung nicht beim Subjekt, sondern am Objekt an. Zweitens operieren die am Objektpol ansetzenden Reflexionen von unten her, im Zwischenreich des Lebendigen, zwischen anorganischer Materie und Mensch. An diesem Gegenstandspol wird drittens mit dem „Funktionskreis“ eine eigene Korrelativität von Organismus und Umwelt aufweisbar und viertens ein Blickpunkt ausdifferenziert, der von der Flanke aus das Korrelationsverhältnis betrachtet. Fünftens werden vom Niveau subhumaner lebendiger Körper von unten nach oben Korrelationen zwischen Organismen und Umweltelementen durchdacht. Diese Denkbewegung von unten nach oben stellt, sechstens, auf der Höhe des menschlichen Lebewesens eine Unterbrochenheit im Lebenskreis qua Aufgebrochenheit fest. Entsprechend sind alle prägnanten Begriffe der Philosophischen Anthropologie gebrochene und neu vermittelte Lebenskreisbegriffe. Darauf, dass sich dieser Denkansatz in der Inkongruenz von Binnenperspektive (Subjekt-Objekt-Relation) und Außenperspektive (Umweg über den Gegenstandspol) verankert, beruht folglich sein Erschließungspotential. Und siebtens versteht sich diese Denkbewegung als eigentümliches Denkprojekt der Philosophie. Sie ist deren freier Entwurf, aber philosophische Vergewisserung des Geistes unter Rückbezug auf die Erfahrungswissenschaften vom Menschen: daher der Umweg über den Gegenstandspol, um im Durchgang durch die verschiedenen Erfahrungszugänge zum Menschen deren Verknüpfung zu leisten. In der Art der Kategorienbildung koinzidieren alle drei Autoren – jeweils vom menschlichen Geist ausgehend, aber mit Blick auf den lebendigen Körper anset-

zend, wird im vergleichenden Durchgang durch Typen des Lebendigen dessen Gebrochenheit auf dem Organisationsniveau des menschlichen Körpers aufgewiesen: Innen-, Außen- und Mitwelt entspringen dem Bios, bilden seine Ex-zentrik, die in der Verrückung in ihm verbleibt. Bei der Konstatierung der Aufgebrochenheit des lebendigen Funktionskreises setzen die drei Autoren unterschiedliche Akzente. Diese verweisen jedoch nicht auf differente Ansätze, sondern sind Schwerpunktbildungen im Identitätskern selbst.

Christian Thies entwickelt mit seinem Beitrag „Philosophische Anthropologie als Forschungsprogramm“, wie philosophische Anthropologie in der Datenflut der Humanwissenschaften Orientierung zu geben und mit der Vermittlung zwischen dem System der Wissenschaften und der außerwissenschaftlichen Lebenswelt einen Selbstverständigungsprozess in Gang zu setzen vermag. Dabei kann, so die These, ein Rückgriff auf die Philosophische Anthropologie von Scheler, Plessner und Gehlen die philosophische Anthropologie in ein progredierendes Forschungsprogramm verwandeln. Nach Imre Lakatos ist ein Forschungsprogramm durch drei Momente gekennzeichnet: Um einen harten Kern von philosophischen Annahmen, die in der empirischen Forschung nicht zur Disposition gestellt werden, liegt ein Schutzgürtel an Theorien, die durch empirische Forschung überprüft und gegebenenfalls modifiziert oder fallengelassen werden können; an ihn schließt sich ein Bereich an, der die Geltung und Anwendung des Programms betrifft. Zum harten Kern der Philosophischen Anthropologie gehören die Intention eines philosophischen Gesamtentwurfs des Menschen, der hohe theoretische Stellenwert des Handelns, ein schwacher Materialismus, der besagt, dass höhere menschliche Eigenschaften durch niedere bedingt und in ihrem Spielraum begrenzt sind, und der ein Schichtenmodell voraussetzt, und schließlich das, was unter „Weltoffenheit“ verstanden wird. Im zweiten Teil seines Beitrags prüft Thies vier Einwände, die Biologie und Sozialwissenschaft gegenüber der Philosophischen Anthropologie erheben und die, so Thies, zum Teil zutreffend sind und zu einer Revision am harten Kern der Philosophischen Anthropologie führen sollten. Der naturalistische Einwand lautet, dass der Mensch durch seine physischen Anlagen determiniert sei. Daran ist nach Thies richtig, dass Scheler, Plessner und Gehlen einen extremen Kulturalismus vertreten, der aus einer falschen Einschätzung des Darwinismus resultiert. Der im Rahmen einer Histori-