

Jörn Bohr und Matthias Wunsch (Hg.)
Kulturanthropologie als Philosophie des Schöpferischen

Philosophische Anthropologie Themen und Positionen

Herausgegeben von

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

Editionsbeirat

Heike Delitz (Dresden)
Cathrin Nielsen (Freiburg i. Br.)
Guillaume Plas (Paris)

Band 12

Kulturanthropologie
als Philosophie des Schöpferischen
Michael Landmann im Kontext

Herausgegeben von
Jörn Bohr und Matthias Wunsch

Verlag Traugott Bautz

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

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2015

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

ISBN 978-3-88309-974-5

Inhalt

<i>Jörn Bohr · Matthias Wunsch</i> Einleitung	7
<i>Joachim Fischer</i> Das Imaginäre, Kreative, Schöpferische. Ein Zentraltopos der Philosophischen Anthropologie	17
<i>Frank Tremmel</i> Das Schöpferische zwischen Kreis und Pfeil. Michael Landmanns Kulturanthropologie als nachklassische Geschichtsphilosophie	35
<i>Matthias Wunsch</i> Zur philosophischen Aktualität des „objektiven Geistes“. Michael Landmann, Michael Tomasello und John Searle	57
<i>Gerald Hartung</i> Sinnggebung und Sinnerfüllung. Michael Landmann liest Nicolai Hartmann	77
<i>Jörn Bohr</i> Ein <i>System</i> der Anthropina?	95
<i>Friedrich Schollmeyer</i> Der Mensch zwischen kulturellem Eintrag und schöpferischem Auftrag. Michael Landmanns Kulturanthropologie als Bildungstheorie	125
<i>Johannes Duschka</i> Anthropologie und Normativität. Kritische Überlegungen zu Michael Landmanns These vom Ende des Individuums	151

Inhalt

<i>Herbert Kopp-Oberstebrink</i>	
Landmann und Taubes.	
Historische, wissenschaftspolitische und intellektuelle Kontexte eines akademischen Zerwürfnisses	181
Die Autoren	203
Personenregister	207

Einleitung

Michael Landmann, langjähriger Ordinarius für Philosophie an der Freien Universität Berlin, ist heute unter den Vertretern der *Philosophischen Anthropologie*, als einer prominenten Denkrichtung innerhalb der deutschsprachigen Philosophie des 20. Jahrhunderts, ein nahezu vergessener Denker.¹ Daran hat bisher auch die seit einigen Jahren einsetzende kritische Revision dieser Denkrichtung nichts ändern können. Dabei muss Landmanns 1955 erschienene *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart* (fünf Auflagen bis 1982) immer noch als eine ebenso prägnante wie luzide Einführung in die Geschichte philosophisch-anthropologischen Denkens und seine Grundfragen angesehen werden.² Das systematische Potential seines Entwurfs einer philosophischen Kulturanthropologie ist bisher nicht ausreichend erschlossen worden.³ Der vorliegende Band möchte dazu und zur Überprüfung der Fruchtbarkeit von Landmanns Denken in Hinblick auf zeitgenössische und heutige Problemstellungen einen Beitrag liefern.

Am 16. Dezember 1913 wurde Michael Landmann in Basel als Sohn des Professors der Nationalökonomie Julius Landmann und der Philosophin Edith Landmann-Kalischer geboren. Durch eine Berufung des Vaters erfolgte 1927 die Übersiedlung nach Kiel. Im Jahr 1933 absolvierte Landmann das Abitur und die Familie kehrte, die Gefahren der nationalsozialistischen Politik und die zunehmend offene Diskriminierung „als Juden“ vor Augen, in die

¹ Eine Ausnahme stellt die Gedenkschrift Grundner/Holz/Kleiner/Weiß (Hg.) 2001 dar.

² Landmann 1955.

³ Einen Anfang macht Hupe 1991.

Schweiz zurück. In Basel studierte Landmann Philosophie, Psychologie und Germanistik bei Herman Schmalenbach, Paul Häberlin und Walter Muschg (zwischenzeitlich ein Jahr in Paris) und betrieb zeitweise gräzistische und ethnologische Studien. Die Promotion erfolgte 1939 in Basel. Ab 1946 arbeitete Landmann als Assistent bei Herman Schmalenbach (später kurze Zeit bei Karl Jaspers), die Habilitation erfolgte 1949 in Mainz bei Otto Friedrich Bollnow. Ab 1951 lehrte Landmann als a. o. Prof. an der Freien Universität Berlin und erhielt dort 1957 ein persönliches, ab 1959 ein volles Ordinariat, das er bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1978 bekleidete. Nachdem Landmann schon im Wintersemester 1972/1973 eine Gastprofessur an der Universität Haifa innegehabt hatte, siedelte er nach seiner Emeritierung dorthin über.⁴ Am 25. Januar 1984 ist Michael Landmann in Haifa gestorben.

Landmann ist heute in Fachkreisen noch bekannt als Begründer der Forschung zum Werk Georg Simmels. Seine historisch-systematische Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie als „menschlicher Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart“ findet hingegen kaum mehr Beachtung. Entsprechend wird auch nicht wahrgenommen, dass es sich hierbei nicht um ein, wie man auf den ersten Blick meinen könnte, eklektisches Werk handelt, in dem die Positionen der ungleich bekannteren Vertreter dieser Denkrichtung, Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, lediglich referiert werden, sondern um einen eigenständigen und profilierten neuen Weg: die Transformation der philosophischen Anthropologie in eine Kultur-anthropologie.

Die Idee einer „Kultur-anthropologie“ basiert auf dem bemerkenswerten Versuch, Kulturphilosophie, philosophische Anthropologie und Ergebnisse der Lebenswissenschaften in einer Gesamtperspektive zu integrieren und die nebeneinander stehenden Einzelaussagen über den Menschen systematisch in einer *offenen* Synthese zusammen zu denken. Dieser Versuch ist, so selbstbewusst er 1961 mit *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur* weiterentwickelt wurde⁵, ohne Resonanz in der Forschung geblieben. Landmann schrieb in der letzten großen Zusammenfassung seiner anthropologischen Arbeiten, die unter dem Titel einer *Fundamental-anthropologie* im Jahr 1979 (2., erweiterte Auflage Bonn 1984) erschienen ist:

⁴ Vgl. Landmann 1974, 266.

⁵ Landmann 1961.

„Plessner fand für die alte Erkenntnisanthropologie eine bessere Fassung und Erklärung. Erich Rothacker erkannte, daß geschichtlich-kulturelle Gepflogenheiten bis in die Wahrnehmungsstruktur eingreifen und daß an den Gebilden der Mensch selbst sich formt. Gehlen kommt das Verdienst zu, das, was er ‚Institution‘ nennt, an anthropologisch zentrale Stelle gerückt zu haben. Portmann gelang die Verklammerung der Rezeptivität für Institutionen mit dem menschlichen Wachstumsrhythmus. Alle diese Anthropologien versäumen es, die Kreativität, die sie bereits voraussetzen, gebührend herauszuheben. Sie überbetonen einzelne Anthropina, statt die Anthropina in ihrer Vielfalt zur Geltung zu bringen und sie untereinander in Abhängigkeitsbeziehungen zu setzen. Die bisherige Anthropologie hat weder die beiden korrelativen Grundbedingungen der Möglichkeit des Menschseins als solche erkannt, noch war sie überhaupt polyphon genug.“⁶

Aus diesem Grundgedanken entwickelt Landmann eine philosophische Aufgabenstellung, die darauf hinausläuft, das schöpferische Potential des Menschen in der Vielfalt seiner kulturellen Ausdrucksformen zu untersuchen. Der Name für dieses Programm lautet *Kulturanthropologie*: „Schöpfertum, fälschlich nur dem Genie zugeschrieben und noch dazuhin meist nur auf dem Randgebiet der Ästhetik behandelt, ist die grundlegende anthropologische Kategorie. Anthropologie muß Philosophie des Schöpferischen oder, an den Niederschlag des Schöpferischen anknüpfend, Kulturanthropologie sein.“⁷

Dieser weite Begriff des Schöpferischen bzw. der Kreativität gehört auch zu den zeitgenössischen sozialtheoretischen Fragen, so z. B. in Cornelius Castoriadis' Hauptwerk *Gesellschaft als imaginäre Institution* (1975, dt. 1984), an das gegenwärtige kultursoziologische Forschungen anschließen. Gesellschaften sind laut Castoriadis „instituierend“ tätig, und die Weisen, in denen sie sich selbst, die Natur und die Menschen sehen, lassen sich als „instituierte Sedimente“ dieser Tätigkeit begreifen.⁸ Castoriadis insistiert auf der entscheidenden Rolle dieses „Imaginären“ bei der gesellschaftlichen „Einrichtung der Welt“. Die 2012 erschienene Studie des Kultursoziologen Andreas Reckwitz über *Die Erfindung der Kreativität* zeigt demgegenüber nachdrücklich, welche weitreichenden gesellschaftlichen Folgen es hat, das prinzipiell kreative Potential zugunsten eines engen, quasi-

⁶ Landmann 1979, 123.

⁷ Landmann 1979, 132.

⁸ Vgl. Castoriadis 1975.

künstlerischen Kreativitätsbegriffes einzuengen, der als sozialer Imperativ formuliert wird. Damit ist ein mehrschichtiges Problem formuliert: Man will und soll heute kreativ sein – obwohl man es immer schon ist, offenbar aber darüber in Unkenntnis lebt, da anders der soziale Imperativ nicht möglich wäre.⁹

Landmann ist auch darin unser Zeitgenosse, dass in seinen philosophischen Entwürfen die Erfahrungen der Katastrophen des 20. Jahrhunderts präsent sind. Im Zentrum steht die Feststellung, dass Menschsein undefinierbar ist (und sein sollte), weil es nicht um festlegende Bestimmungen, sondern das Projekt der Bestimmbarkeit, nicht um geschlossene Realitäten, sondern um Möglichkeitshorizonte geht. Wer eine Antwort auf die Frage „Was ist der Mensch?“ sucht, der muss den Umweg über die Erfahrung der irreduziblen Vielfalt menschlicher Lebensformen gehen. Diese Überlegungen rücken Landmanns Werk in auffallende Nähe zu den Konzeptionen von Ernst Cassirer und Hans Blumenberg. Landmann prononciert wiederholt, dass der Begriff des Menschen nicht den Ausgangspunkt, sondern allenfalls das Ziel anthropologischer Forschungen und Reflexionen angeben kann. Vor diesem Hintergrund liefert er einen systematischen und prinzipiell anti-reduktionistischen Beitrag zu einer philosophischen Anthropologie, die den Menschen nicht als ergänzungsbedürftiges Mängelwesen, sondern als wesentlich kreativ versteht. Die Unspezialisiertheit des Menschen ist Landmann zufolge nicht Anstoß für die Suche nach Kompensation, sondern Folge davon, dass der Mensch im Vergleich zum Tier „aus einer anderen Gabe lebt“, der Kreativität.¹⁰ Er ist ein Wesen, das sich selbst entwirft und sich daher auch vor sich selbst verantworten muss.

Im Rahmen einer aktuellen kritischen Revision der klassischen Denkansätze philosophischer Anthropologie, die nicht zuletzt auf die Herausforderung der Philosophie durch die Lebenswissenschaften zurückgeht, steht eine Auseinandersetzung mit Landmanns „Philosophie des Schöpferischen“ aus. Das Verhältnis von erster und zweiter Natur, die Bestimmung von Natur als Umwelt des Menschen, die Grenzziehung und Durchdringung von Natur, Kultur und Technik stehen beispielsweise auf der Tagesordnung. Landmanns metaphorische Umschreibung der Rolle des Menschen als „*homo creator*“ verliert ihren letzten Rest an Unschuld. Da Landmanns Kulturanthropologie, auch in ihrer letzten Fassung als *Fundamentalanthropolo-*

⁹ Vgl. Reckwitz 2012.

¹⁰ Landmann 1955, 151.

gie, in bisher nicht bekannter Konsequenz den Weg geht, uns Menschen nicht nur in theoretischer Absicht die Fähigkeit zur Selbstgestaltung, sondern auch in praktischer Hinsicht die aus ihr resultierende Verantwortlichkeit zuzusprechen, ist sie daraufhin zu befragen, wie eine zeitgemäße, den aktuellen Herausforderungen angemessene philosophische und soziologische Lehre vom Menschen aussehen könnte.

Eine vom Arbeitsbereich Kulturphilosophie/Ästhetik der Bergischen Universität Wuppertal unter Mitwirkung der Helmuth Plessner Gesellschaft und der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (Sektion Kultursoziologie, Arbeitskreis Philosophische Anthropologie und Soziologie) veranstaltete Tagung vom 12. bis 13. Dezember 2013 fand neben den explizierten systematischen Gründen auch einen äußerlichen Anlass in Landmanns hundertstem Geburtstag am 16. Dezember 2013. Das Programm der von Gerald Hartung und den Herausgebern organisierten Tagung stand unter einer doppelten Zielsetzung. Zum einen sollte Landmanns Philosophie rekonstruktiv innerhalb der Konstellationen des 20. Jahrhunderts, zwischen philosophischer Anthropologie und Kulturphilosophie in den Blick genommen werden. Zum anderen ging es um einen Ausblick auf die Rezeptionsmöglichkeiten der philosophischen Kulturanthropologie Landmanns im Horizont aktueller Tendenzen und Herausforderungen in der anthropologischen Forschung.

Das ist auch die Programmatik des vorliegenden Bandes. Er stellt sich der Aufgabe, Landmanns Denken in seinen philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen zu rekonstruieren und seine philosophische Kulturanthropologie mit ihren zeitgenössischen und aktuellen Forschungsansätzen systematisch in Beziehung zu setzen. Die Untersuchungen bewegen sich auf einer ganzen Reihe von Themenfeldern: Kreativität, Geschichtsdenken, Hermeneutik, Systematik anthropologischer Kategorien, objektiver Geist, Bildung, Tradition und Individualität. Was sie dabei zutage fördern, sind historisch-systematische Aufschlüsse über und aktuelle Anknüpfungspunkte an Landmanns Philosophie des Menschen als Schöpfer und Geschöpf der Kultur.

Joachim Fischer eröffnet den Band mit einem programmatischen Beitrag, der das Paradigma der modernen Philosophischen Anthropologie um einen neuen „Zentraltopos“ ordnet: das „Imaginäre, Kreative, Schöpferische“. Dies ermöglicht es ihm, eine im Vergleich zu seiner großen Studie zur Philosophischen Anthropologie von 2008 fruchtbare Erweiterung der Denkergruppe vorzunehmen, die das Paradigma bildet. Über Max Scheler,

Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Ernst Rothacker und Adolf Portmann hinaus¹¹ können nun auch Ernst Cassirer, Michael Landmann und Hans Blumenberg als Autoren gelten, die dem Zentraltopos seinen philosophisch-anthropologischen Zuschnitt geben. Drei von Fischer ausgeführte Theoreme sind dafür entscheidend: das vom Menschen als Phantasiebewesen („Exzentrizität der Positionalität“), das von der unhintergehbaren Körperlichkeit des Menschen („Positionalität der Exzentrizität“) und das von der Leibkörperlichkeit als der eigentlichen Matrix des Imaginären und aller Metaphorisierung („Positionalität in der Exzentrizität“).

Frank Tremmel rekonstruiert Michael Landmanns Kulturanthropologie als „nachklassische Geschichtsphilosophie“, um die Frage zu beantworten, was eine Wiederaufnahme seiner gedanklichen Bemühungen rechtfertigt, die lange im Schatten der Konjunkturen der bundesdeutschen Nachkriegsphilosophie standen. Zwischen den von Odo Marquard und Jürgen Habermas gestellten Alternativen von Anthropologie *oder* Gesellschaftstheorie blieb scheinbar kein Platz für eine Anthropologie, wie sie Landmann vertrat, die nicht etwa erkenntnisvermittelnd bloß zwischen den Positionen steht, sondern die Aporie der Positionen *überhaupt* zu ihrem (anthropologischen) Prinzip hat. Tremmel unternimmt den Versuch, Landmanns Kulturanthropologie als Geschichtsdenken in der „nachklassischen Situation“ zu aktualisieren, als engagierte Reflexion auf mehr oder weniger gelungene Formbildungen, durch die der Raum für neue historische Ausdrucksbewegungen geöffnet wird. Eine „nachklassische“ Geschichtsanthropologie zielt auf eine Hermeneutik des Selbst- und Fremdverstehens, um die schöpferischen Anfänge wieder freizulegen und aufzunehmen.

Matthias Wunsch diskutiert im Ausgang von Landmanns anthropologischen Überlegungen die philosophische Aktualität des Begriffs des objektiven Geistes. Landmann war der Auffassung, dass die traditionelle philosophische Anthropologie, indem sie sich auf charakteristische Eigenschaften von Individuen konzentriert, zu kurz greife und durch eine philosophische Kulturanthropologie zu ersetzen sei, die die Gestalt einer Anthropologie des objektiven Geistes annehmen sollte. Wunsch untersucht nach einer Darstellung von Landmanns Konzeption des objektiven Geistes, wie sich eine Anthropologie des objektiven Geistes von anderen Anthropologietypen abgrenzen und ihnen gegenüber als systematisch überlegen erweisen lässt. Er zeigt, dass der „objektive Geist“, zwar nicht dem Namen, so

¹¹ Fischer 2008.

doch der Sache nach gegenwärtig von großer Wichtigkeit auf dem interdisziplinären Forschungsfeld der evolutionären Anthropologie (Michael Tomasello) und dem philosophischen Gebiet der Sozialontologie (John Searle) ist und dass dabei insbesondere Landmanns Konzeption des objektiven Geistes eine wichtige Rolle spielen kann.

Gerald Hartung stellt die maßgebliche Rolle heraus, die Nicolai Hartmann für Landmanns Philosophieren spielt. Er konzentriert sich auf drei für Landmann zentrale Thesen Hartmanns und auf zwei Problemfelder. Im Einzelnen geht es dabei um die Thesen vom Vorrang des Seins vor dem Sollen, von der Unausschöpfbarkeit des Seienden durch das Erkennen und von der Unlösbarkeit derjenigen Konflikte, die auf echte Antinomien verweisen. Das erste der beiden von Hartung diskutierten Problemfelder betrifft die Teleologie. Hier baut Landmann Hartmanns Kritik am teleologischen Denken kulturanthropologisch aus. Ein zweites Problemfeld, auf dem Landmann sich auf den Spuren Hartmanns bewegt, betrifft das Verhältnis von Sinn, Mensch und Welt. Aus Sicht beider Autoren sollte die Sinnarmut der Welt nicht als ein metaphysisch oder weltanschaulich zu behebendes Übel gelten, sondern in dem Sinne als anthropologisch signifikant, dass nur sie dem Menschen eigene Sinnstiftung ermöglicht und abverlangt. Zusammenfassend macht Hartung darauf aufmerksam, dass Landmanns Überlegungen zu Hartmann in einem Plädoyer für eine pluralistische Philosophie (Metaphysik und Ethik) münden.

Der Beitrag von Jörn Bohr widmet sich ausgehend von einem archivalischen Fundstück in Landmanns Nachlass der Frage, inwiefern nach dem Ende der zuletzt von Nicolai Hartmann vehement in die Schranken gewiesenen Systemphilosophie in der Anthropologie Landmanns von einem „*System der Anthropina*“ die Rede sein kann. Die These lautet, dass die Landmannschen Anthropina, jene nicht unproblematischen, „gleichbleibend sich durchhaltenden, ‚zeitlosen‘ Grundstrukturen des Menschseins“ (Landmann), als in Plessners dialektischer Anthropologie vorbereitete und von Heideggers Existenzialien strikt abgesetzte Kategorien des Menschlichen, Realkategorien im Sinne Nicolai Hartmanns bezeichnen. Die – in weiten Teilen ungeschriebene – Fundamental-Anthropologie Landmanns ist dem impliziten Anspruch nach eine anthropologische Einlösung der Kategorienlehre Nicolai Hartmanns. Der Gegenstand von Bohrs Ausführungen ist der Versuch, Landmanns Projekt von seinen Voraussetzungen her zu verstehen, wozu nicht zuletzt eine terminologische Rekonstruktion des Begriffs *System* nötig ist, um eine anthropologisch-systematische Lösung zu finden, die kei-

ne vereindeutigende Auflösung der Grundfrage nach der Offenheit des Menschen bedeutet.

Friedrich Schollmeyer interpretiert Michael Landmanns Kulturanthropologie in ihren bildungstheoretischen Aspekten. Ein Blick auf anthropologische Theorien, und besonders auf Landmanns kulturanthropologischen Ansatz unter einem genuin pädagogischen Gesichtspunkt erhellt die sich selbst verborgenen Voraussetzungen jedes pädagogischen Tuns, ja mehr noch, jedes pädagogischen bzw. erzieherischen Vorhabens im Ansatz. Die These lautet, dass mit Landmanns Anthropologie pädagogisches Denken an seine eigenen unhintergehbaren anthropologischen Voraussetzungen erinnert wird, was sich vor dem Hintergrund der zunehmenden Reduzierung dieses Denkens auf empirische Fragestellungen und Forschungsarbeiten als forciert kritisches Anliegen herausstellt. Wo vergessen wird, dass – wie Schollmeyer mit Landmann sagt – das Denken etwas höchst Verantwortliches ist, mahnt Philosophische Anthropologie zu nüchterner Selbstkritik und Selbstbescheidung gegenüber den unweigerlich normativen und insoweit gewaltsamen Ansprüchen von Erziehung, Wissenserwerb und Bildung.

Johannes Duschka stellt mit Bezug auf Max Horkheimer und Theodor W. Adorno „kritische Überlegungen zu Michael Landmanns These vom Ende des Individuums“ an. Der Beitrag geht von dem Verdacht aus, dass sich anhand der zeitkritischen Reflexionen Landmanns einige Widersprüche seiner Kulturanthropologie aufzeigen lassen, die auf systematische und epistemologische Fragen, insbesondere hinsichtlich des Status von anthropologischen Aussagen und deren Verhältnis zu normativen Setzungen bzw. Werturteilen in den Kultur- und Sozialwissenschaften verweisen. Zum Beweis problematisiert Duschka die theoretischen Prämissen und Konzeptionen Landmanns und ihre Folgen für seine Deutungen und konfrontiert sie mit einigen Überlegungen der frühen Kritischen Theorie zum *Niedergang des Individuums*. Duschka weist eindringlich darauf hin, dass Landmanns Bekenntnis zu Kreativität und Pluralität im Besonderen sowie eine Wissenschaft, die sich mit den Kultur- und Sozialformen *der Menschen* beschäftigt im Allgemeinen, zur Vermeidung offenkundiger Widersprüche die theoretische Integration normativer Bezüge benötigt – so dass die Kritische Theorie hierfür sogar vorbildhaft für die Kultur- und Sozialwissenschaften sein könnte.

Herbert Kopp-Oberstebrink untersucht historische, wissenschaftspolitische und intellektuelle Kontexte des Verhältnisses zwischen Landmann und Jacob Taubes. Beide Denker hatten sich 1960 kennengelernt und sind

durch Landmanns maßgeblichen Einsatz Professorenkollegen an der Freien Universität Berlin geworden. Kopp-Oberstebrink zeigt, wie es schon im Zuge der mehrjährigen vertrackten Berufungsgeschichte 1966 zum Bruch zwischen beiden kam, nachdem Landmann Taubes geschrieben hatte: „Wir haben Sie nicht nur als Judaisten, sondern als Juden berufen, Sie aber wollen aus Berlin für sich die Station Ihres zweiten und verstärkten Exodus machen.“ Kopp-Oberstebrink rekonstruiert die biographischen und universitätsgeschichtlichen Voraussetzungen, die innerjüdische Dimension und die in Landmanns kulturanthropologischer Bestimmung des Verhältnisses zwischen Individuum und Tradition verankerten philosophischen Hintergründe des Zerwürfnisses.

Zum Schluss dieser Einleitung noch ein persönliches Wort. Die neuerliche Beschäftigung mit Michael Landmann verdankt sich Klaus Christian Köhnkes anhaltendem Interesse und freundlicher Förderung als des letzten erklärten Schülers und letzten Doktoranden Landmanns. Klaus Christian Köhnke, seit 1997 Professor für Kulturphilosophie und Kulturtheorie am Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig, ist am 24. Mai 2013 kurz vor seinem 60. Geburtstag gestorben. Die ersten Ideen für eine Wiederaufnahme Landmannscher anthropologischer Themen durch Frank Tremmel und Jörn Bohr hat er seit Oktober 2008 mit seinem Rat wärmstens begleitet und durch die Öffnung seiner Landmann-Sammlung¹² wesentlich unterstützt. Zu einer aktiven Teilnahme an der Vorbereitung der Tagung und des vorliegenden Bandes konnte es aufgrund seiner schweren Krankheit nicht mehr kommen. Wir widmen diesen Band seinem Andenken.

Leipzig / Berlin, im Frühjahr 2015

Jörn Bohr · Matthias Wunsch

Literatur

Castoriadis, Cornelius (1975): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Übers. v. H. Brühmann, Frankfurt am Main 1984.

Fischer, Joachim (2008): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg / München.

¹² Seit Januar 2012 verwahrt von Jörn Bohr, Leipzig.

Grundner, Klaus-Jürgen / Holz, Dieter / Kleiner, Heinrich / Weiß, Heinrich (Hg.) (2001): *Exzerpt und Prophetie. Gedenkschrift für Michael Landmann*, Würzburg.

Hupe, Hans-Joachim (1991): „*Werde, der Du sein willst*“. *Kreativität und Teleologie in der Kulturanthropologie Michael Landmanns*, Bonn.

Landmann, Michael (1955): *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*. 5., durchges. Aufl. Berlin / New York 1982.

– (1961): *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, München / Basel.

– (1974): „Materialien zur Selbstdarstellung (nach einem Entwurf von 1967)“, in: Grundner, K.-J. / Krausser, P. / Weiss, H. (Hg.): *Der Mensch als geschichtliches Wesen. Anthropologie und Historie*. Mit e. Geleitw. v. H. Heimsoeth, Stuttgart (Festschrift für Michael Landmann zum 60. Geburtstag am 16. Dezember 1973), S. 266-278.

– (1979), *Fundamental-Anthropologie*, 2., erw. Aufl. Bonn 1984.

Reckwitz, Andreas (2012): *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin.

Das Imaginäre, Kreative, Schöpferische Ein Zentraltopos der Philosophischen Anthropologie

„In der Tat wäre der Mensch als ein Phantasiewesen so richtig bezeichnet, wie als Vernunftwesen“, hat Arnold Gehlen in *Der Mensch* (1940) festgehalten.¹ Mit diesem schlichten Satz ist theoriesystematisch eine Abhebung der modernen Philosophischen Anthropologie von aller klassischen Vernunft- und Sprachanthropologie markiert, die das Spezifikum des Menschen in seiner Rationalität, seinem Logos identifizierte. Dass das menschliche Lebewesen primär ein imaginär, zur Phantasie, zum Schöpferischen, zum Kreativen disponiertes Lebewesen ist und dass erst darin eine Rationalität, eine vernünftige Abwägung und auch eine sprachliche Kompetenz eingebettet ist, darin waren sich Scheler, Plessner, Gehlen, Rothacker, Cassirer, Landmann einig. Andererseits hebt sich die Philosophische Anthropologie mit dem Satz, der Mensch wäre als „Phantasiewesen“, genauer als Phantasielebewesen, „richtig bezeichnet“, scharf von aller biologischen Anthropologie ab, die im menschlichen Lebewesen keine Besonderheit erkennt, sondern auch das menschliche Lebewesen als bloße Fortsetzung der organischen Evolution nach Prinzipien der Selbst- oder Generhaltung begreift. Dass das menschliche Lebewesen ein auf Überschreitung des Lebens hin disponiertes Lebewesen ist, eben in seinen Vorstellungen den Horizont seiner Orts- und Zeitwahrnehmungen überschreitet in eine offene Welt, dass hierin seine Besonderung im Reich des Lebendigen gekennzeichnet ist, auch darin waren sich Scheler, Plessner, Gehlen, Rothacker, Cassirer, Landmann einig. Bereits Scheler hatte in der *Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) vom „ungeheu-

¹ Gehlen 1950, 343.

ren Phantasieüberschuss“ gesprochen, „der von vornherein im Gegensatz zum Tier bei ihm angelegt ist.“²

Mit dem Zentraltopos des Menschen als Phantasiebewesen unternimmt die moderne Philosophische Anthropologie sachlich gesehen in jedem Fall eine Verschiebung innerhalb des immer erneut reflektierten Gefüges der kulturellen Größen Wissenschaft, Kunst und Religion. Im Unterschied z. B. zum Neukantianismus und auch zur Husserlschen Phänomenologie, die beide zunächst die menschlichen Vermögen von der Leistungskraft der mathematischen (Natur-)Wissenschaften her bestimmen, ist die Philosophische Anthropologie *der* Ansatz, der mit der Akzentuierung der Phantasie als dem Zentralvermögen systematisch die Ästhetik in die Mitte der philosophischen Reflexion der Anthropologie rückt. Sie setzt also die schon bei Hamann, Herder und Schiller gegenüber Kant erfolgte Aufwertung des Ästhetischen gegenüber der Wissenschaft fort, in der Begrifflichkeit des 18. Jahrhunderts gesagt: der Poesie gegenüber der Prosa unter modernen Bedingungen fort und durch – ohne die letzteren Instanzen (Wissenschaft oder Prosa) aus ihrer Relevanz für die Bestimmung des Menschen herauskegeln zu wollen.

Nimmt man die Philosophische Anthropologie als ein fruchtbares Paradigma des 20. Jahrhunderts, dann hat die nüchterne, prosaische Kennzeichnung des Menschen als Phantasie-Lebewesen Folgen für die Arbeitsweise der Kultur- und Sozialwissenschaften in ihrer Erforschung der menschlichen Verhältnisse. Die Philosophische Anthropologie wird hier also als ein Theorieprogramm, aber auch als ein Forschungsprogramm verstanden, das in den Kultur- und Sozialwissenschaften einen bestimmten Effekt hervorruft, das die Verhältnisse der soziokulturellen Lebenswelt in einem bestimmten Licht sieht. Es ergibt nämlich einen Unterschied, ob vernunftanthropologisch die soziokulturellen Verhältnisse von der Prämisse eines auf Rationalität, auf zweckhaft-instrumentelle oder gar auf kommunikative Rationalität angelegten Lebewesens auf den Begriff gebracht werden oder naturalistisch, bioanthropologisch von der Prämisse der ‚egoistischen Gene‘ her nachbuchstabiert werden – oder ob sie, die menschlichen Verhältnisse, von der Prämisse eines auf Phantasie, Imagination, Kreativität disponierten Lebewesens her nachvollzogen werden. Die sozial- und kulturwissenschaftliche Forschung fahndet in der soziokulturellen Welt je nach etwas anderem, je nach dem, ob sie als Theorie der rationalen Wahl oder Entscheidung rationale

² Scheler 1928, 108.

Kalküle als Grundlage der Lebenswelt, oder als Theorie der kommunikativen Rationalität den zwanglosen Zwang der besseren Argumente als Basis der Lebenswelt veranschlagt oder die Genreproduktionsinteressen (z. B. im Nepotismus) als Gesetz der menschlichen Lebenswelt ansetzt – oder eben nach dem Imaginären, den Symbolen, den Metaphern der Einbildungskraft fragt, über die sich Lebenssubjekte und -sozietäten erfinden, entwerfen, schöpfen und vermitteln.

Nun besteht die moderne Philosophische Anthropologie aus einer ganzen Denkergruppe, aus einer Vielzahl von mehr oder minder mit einander vernetzten Denkern und ihren Werken – die einschlägigen Namen sind bereits gefallen. Der vorliegende Beitrag ist ein Vorschlag, die Denker entlang des Zentraltopos des Imaginären, der Phantasie zu gruppieren, also deutlich zu machen, wer innerhalb des Theorie- und Forschungsprogramms wo an welcher Stelle seinen Auftritt hat, so dass eine Art Verzahnung der verschiedenen Theoreme stattfinden kann.³ Also treten zunächst Gehlen, Plessner, Scheler zum Theorem des Menschen als Phantasiebewesen auf, dann Plessner (und mit ihm die weiteren Vertreter der philosophischen Biologie in der Anthropologie wie z. B. Portmann) zum Theorem der körperlichen Positionalität, und schließlich werden innerhalb dieses so aufgebauten Rahmens Cassirer, Rothacker, Blumenberg, Landmann als die Pioniere der Kultur- und Sozialforschung entlang des Imaginären und Schöpferischen einschlägig.

Die Überlegungen entfalten diesen Zentraltopos der Philosophischen Anthropologie – der Mensch als Phantasiebewesen – in drei zusammenhängenden Theoremen: Zunächst wird die These vom Menschen als Phantasiebewesen rekonstruiert, das in den Imaginationen, den Fiktionen aus seiner positionalen Körperlichkeit im Fingierten aussteigt. Dann wird zweitens die unhintergehbare Natur bzw. Körperlichkeit des Menschen, seine Positionalität charakterisiert, die er nicht transzendieren kann. Drittens wird aus diesen beiden gegenläufigen Thesen eine für die Kultur- und Sozialwissenschaften und auch für die Philosophie selbst relevante Konsequenz gezogen: Menschliche Lebewesen – ob als Individuen oder Kollektive – fingieren und identifizieren in der Phantasie, in der sie virtuell aus der Positionalität aussteigen, sich im Umweg über die Metaphorik der Leibkörperlichkeit, die unhintergebar bleibt und die die Basisquelle ihrer Phantasie bildet.

³ Zur Philosophischen Anthropologie als einem Theorie- und Forschungsprogramm einer Denkergruppe vgl. Fischer 2008.

1. *Exzentrizität der Positionalität: Mensch als Phantasiebewesen*

Dieses erste Theorem soll die Thesen von Gehlen, Plessner bündeln, mit dem Hintergrund von Scheler, zusätzlich versetzt mit den Thesen von George H. Mead, dessen pragmatistische Ausarbeitung seitens der Philosophischen Anthropologie immer als wahlverwandt aufgefasst wurde. Innerhalb der philosophisch-anthropologischen Denkergruppe hat Arnold Gehlen am prägnantesten den Menschen als Phantasiebewesen bestimmt – und das wiederum mit Bezug auf Formulierungen eines zeitgenössischen Philosophen, Melchior Palagyi. Im Zentrum seines Entwurfes einer Philosophischen Anthropologie in *Der Mensch* von 1940/1950 gibt Gehlen eine „Theorie der Phantasie“. Vorausgesetzt ist dabei der kontrastive Tier-/Mensch-Vergleich. Phantasie oder Einbildungskraft ist das ‚Versetzungsvermögen‘ des Lebens, das nur dem Menschen eignet. Dabei bezieht sich Gehlen, wie erwähnt, auf den ungarischen Philosophen Melchior Palagyi.⁴ Dieser habe in guter Einsicht, so Gehlen, „die Einbildungskraft umschrieben als eine *vitale* Fähigkeit, mit der das Lebendige sich aus dem Orts- und Zeitpunkt, den es gerade innehat, weg- und außer sich versetzt, ohne tatsächlich von der Stelle zu weichen.“ „Es ist ein Wunder ohnegleichen“, zitiert er Palagyi weiter, dass das Leben, „ohne von der Stelle zu weichen, wo es sich befindet, sich trotzdem so verhalten kann, als ob es an eine andere Stelle des Raumes oder an eine andere Stelle der Zeit entwichen wäre. [...] Dieses Entrücktwerden des Lebensprozesses von dem räumlich-zeitlichen Standort, wo es in Wirklichkeit verharret, nennt man Phantasie“.⁵

Nun ist klar, dass in diese prägnante philosophisch-anthropologische Bestimmung die ganze Denktradition der Unterscheidungen der klassischen Vermögensphilosophie, also der Unterscheidung von Vorstellungen und Wahrnehmungen einwandert: nämlich die Unterscheidung des Vermögens der Wahrnehmungen, die etwas Anwesendes in Raum und Zeit gegenwärtigen, von dem Vermögen der Vorstellungen, die etwas Abwesendes vergegenwärtigen. Und von den Erinnerungsvorstellungen, die etwas tatsächlich Gewesenes, jetzt aber Verschwundenes vergegenwärtigen, sind die eigentlichen Phantasievorstellungen verschieden, die etwas noch nicht Gewesenes vorstellen, fingieren, antizipieren – und die Spielorte dieser Art der Vorstellungen sind die Tagträume, die Fiktionen, die Dichtungen, die Visionen.

⁴ Palagyi 1924.

⁵ Gehlen 1950, 99.

Und immer gehört im Unterschied zu den Wahrnehmungen, denen als sinnliche Gegenwärtigung des Gesehenen, Gehörten, Geschmeckten, Getasteten das Moment des Zwingenden einwohnt, zu den Phantasievorstellungen das Moment des Spielerischen, ja das Moment des freien Umgangs mit den Bildern in der Vorstellung. Und insofern hat die Vorstellungskraft, die Einbildungskraft, die *Imaginatio* immer bereits das philosophische Nachdenken fasziniert, vor allem in der Poetik und Ästhetik als *facultas fingendi*, als Vermögen zu dichten oder wahrnehmungsmäßig nie gesehene oder gehörte Einbildungen oder Bilder hervorzubringen und vorzustellen, ‚fürzustellen‘, d. h. vor Augen zu stellen, als Bilder vor die Seele zu stellen bis hin zur Kunst, sie anderen anschaulich bildhaft darzustellen – z. B. im Schauspiel. Und – eine letzte Bemerkung zur philosophischen Tradition, die in Palagyis bzw. Gehlens Bestimmung eingeht – diese ästhetische Einbildungskraft hat eine prominente Mittelstellung zwischen dem Wahrnehmungsvermögen und dem Denk- oder Urteilsvermögen der unanschaulichen Begriffe, Klassifikationen und Subsumptionen.

Nun ist die Pointe von Palagyis Kennzeichnung der Einbildungskraft für Gehlen und die Philosophische Anthropologie, dass er sie „als eine *vitale* Fähigkeit [beschreibt], mit der das Lebendige sich aus dem Orts- und Zeitpunkt, den es gerade innehat, weg und außer sich versetzt, ohne tatsächlich von der Stelle zu weichen.“⁶ Also eben das Wunder des Lebens dies ist, „dass das Leben, ohne von der Stelle zu weichen, wo es sich befindet, sich trotzdem so verhalten kann, als ob es an eine andere Stelle des Raumes oder an eine andere Stelle der Zeit entwichen wäre“, kurz: „Dieses Entrücktwerden des Lebensprozesses von dem räumlich-zeitlichen Standort, wo es in Wirklichkeit verharnt, nennt man Phantasie.“ Für dieses Novum der Lebenslage des Entrücktwerdens bzw. der Verrückung im Lebensprozess hat die Philosophische Anthropologie noch einen anderen Begriff ausgeworfen – nämlich den der „Exzentrischen Positionalität“, Plessners Begriff für die Sondergestelltheit menschlicher Lebewesen im Evolutionsprozess,⁷ der also nichts weiter ist als der prägnante Schlüsselbegriff für den Menschen als Phantasie-lebewesen. Es ist aufschlussreich, die Begrifflichkeit von Palagyi und Gehlen mit der von Plessner übereinander zu legen, sie ineinander zu übersetzen. Gemeint ist ja bei Plessner: Das menschliche Lebewesen ist das Lebewesen, das sich von seinem Körper und seinem natürlichen Ort lösen, „exzentrisch“

⁶ Gehlen 1950, 343.

⁷ Plessner 1928; Fischer 2000.

entfernen kann, aus den sinnlichen Wahrnehmungen des zentrischen Körpers aussteigen und außerhalb seiner, außerhalb des optischen, akustischen, haptischen Wahrnehmungshorizontes in seinen Vorstellungen ‚spazierengehen‘ kann – im Raum und in der Zeit jenseits des Wahrnehmungs- und Gegenwartshorizontes.⁸

Damit ist „exzentrische Positionalität“ bzw. das Phantasievermögen als „Entrücktwerden des Lebens“ auch die *conditio humana* der Sozialität, der Bedingung der spezifisch menschlichen Intersubjektivität, insofern exzentrisch sich das eine Lebewesen in das andere Lebewesen ‚versetzen‘ kann – *to take the role of the other* (Mead). „Die Phantasie [ist] ganz eigentlich das elementare Sozialorgan“.⁹ Man muss dabei – so Gehlen – die „aus den frühkindlichen Gesamtversetzungen und Nachahmungsspielen sich niederschlagende chronische Zuständlichkeit der Halbentfremdung“ vor Augen haben. Fakt ist, „dass es ein direktes Verhalten zu sich selbst primär gar nicht gibt, sondern dass die Identifikation mit einem anderen die Voraussetzung des Selbsterlebnisses ist.“¹⁰ Und Gehlen geht in der soziologischen Ausschöpfung des Phantasievermögens im Hinblick auf das Sozialleben noch einen Schritt weiter: Auch die menschliche Gruppe hat kein direktes Verhältnis zu sich selbst – es kommt nur über die Fingierungsleistung der Phantasie zustande: „Das Gruppenbewusstsein kommt indirekt zustande, nämlich so, dass sich alle einzelnen mit demselben anderen [man könnte vielleicht besser sagen: mit dem Dritten, JF], einem X, identifizieren und von daher verhalten, so dass ihr Selbstbewusstsein einen gemeinsamen Schnittpunkt hat, der in der Gleichheit des Verhaltens eine objektive Stütze hat.“ Das Beispiel aller Beispiele für die soziale Integration kraft phantasierenden Versetzungsvermögens ist für Gehlen der Totemismus sog. primitiver Soziokulturen, z. B. im Totem des Bären: „Geistig werden alle Mitglieder des Bären-Clans ein ‚Wir, diese Gruppe‘ nur insofern, als jeder die ‚Rolle eines anderen übernimmt‘ – und zwar jeder dieselbe – die des Bären.“ Wichtig für das Funktio-

⁸ Diese Argumentation ließe sich vermutlich noch stärken, wenn man Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) in diese Reihe ziehen würde, in dem er die „Einbildungskraft“ im Zusammenhang mit „Transzendenz“ zum Zentrum der Philosophie macht. Aus Konzentrationsgründen wird dieser Faden hier nicht verfolgt. Eine Untersuchung zum Vergleich der Kategorie der „Einbildungskraft“ bei Heidegger im Vergleich zu Cassirer findet sich bei Wunsch 2012.

⁹ Gehlen 1950, 343.

¹⁰ Ebd., 344.