Rainer Adolphi, Andrzej Gniazdowski und Zdzisław Krasnodębski (Hg.)
Philosophische Anthropologie
zwischen Soziologie und Geschichtsphilosophie

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 8

Philosophische Anthropologie zwischen Soziologie und Geschichtsphilosophie

Herausgegeben von

Rainer Adolphi, Andrzej Gniazdowski
und Zdzisław Krasnodębski

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 2018

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

ISBN 978-3-95948-356-8

Inhalt

Vorwort der Herausgeber 9

I PHÄNOMENOLOGIE UND ANTHROPOLOGIE DER GESCHICHTE

Jagna Brudzińska
Phänomenologie als Anthropologie der Erfahrung und moderne Philosophie des Menschen 15

Arthur Depner
Geschichte als Verhältnis zum Abwesenden. Zur Ontologie der Geschichte im Lichte der scheler schen Wissensformen 35

Elżbieta Paczkowska-Łagowska
Der Mensch als geschichtliches Wesen. Die anthropologisch-politische Verarbeitung des diltheyschen Motivs in Helmuth Plessners Schrift „Macht und menschliche Natur“ 51

Dirk Lüddecke
„Säkularisierter Protestantismus“. Überlegungen zu Helmuth Plessners Anthropologie und seiner geschichtsphilosophischen Deutung der „verspäteten Nation“ 75

II PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE DER KULTUR UND GESELLSCHAFT

Gregor Fitzi
Das „soziologische Kategorienfeld“ zwischen Geschichtsphilosophie und Anthropologie. Plessners Beitrag zur Begründung der theoretischen Soziologie 101

Joachim Fischer
Grenzen der Gesellschaft – Grenzen der Gemeinschaft. Georg Lukács und Helmuth Plessner: Alternative Sozialphilosophien im 20. Jahrhundert 125

Agata Bielik-Robson
Blessing of Limits. Helmuth Plessner's Contribution to the Habermas-Taylor Debate on the Nature of Human Freedom 145

Rainer Adolphi
Das Faktum, im Geistigen zu leben. Über die Zumutung der Welten des Menschseins (im Anschluss an die Anthropologie H. Plessners) 161

Mikhail Khorkov
Dem Bösen „Nein“ sagen. Zu Max Schelers Phänomenologie des Bösen 211

III PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE DES POLITISCHEN

Wolfgang Bialas
Politischer Humanismus und philosophische Anthropologie. Helmuth Plessners Konzept einer politischen Anthropologie 225

Volker Schürmann
Volkhaftigkeit in der Weltgesellschaft.
Was kann Plessner meinen? 249

Reinhard Mehring
Carl Schmitt und die Weimarer Universitätsphilosophie
(Strauss, Kuhn, Heidegger, Plessner) 269

Zdzisław Krasnodębski
Plessner's Political Philosophy and Liberalism 297

Andrzej Gniazdowski
Antinomien des Radikalismus 317

IV PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE
– INTELLEKTUELLE SPIEGELUNGEN

Karol Sauerland
Helmuth Plessners philosophische Anthropologie
in Konfrontation mit Giorgio Agamben und im Kontext seiner Zeit 341

Paweł Dybel
Mensch und Spiegel.
Die Genealogie des menschlichen Ich nach Plessner und Lacan 353

Eric S. Nelson
Exzentrische Tiere und die Selbstüberwindung des Naturalismus:
Dilthey, Plessner, Grene 369

Hinweise zu den Autorinnen und Autoren 389

Die moderne Philosophische Anthropologie lässt sich als eine komplexe Antwort auf verschiedenste Herausforderungen rekonstruieren. Oft steht dabei im Vordergrund der theoriegeschichtlichen Aufarbeitung die Bemühung dieses Paradigmas, der dominant werdenden Evolutionstheorie, Biologie, Zoologie und Psychologie standzuhalten, die die traditionellen der an der Differenz zum Tier festgemachten Bestimmungen sowie Selbstverständnisse des Menschen in Frage stellten: gegen jene neu hereingekommenen szientifischen Dominanzen standzuhalten mit dem Entwurf einer eigenen Naturphilosophie und philosophischen Biologie, durch die hindurch bei Max Scheler und Helmuth Plessner ein neuer Begriff von der „Sonderstellung" des menschlichen Lebewesens entwickelt werden sollte.

Aber ebenso bedeutsam für die Konstitution der philosophisch-anthropologischen Denkströmung waren bei Scheler wie Plessner die Herausforderungen durch neue Konstellationen in den Feldern der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften. Sie zeigten das Ausmaß der Aufgabe, das Geschichtliche, das Soziale und Kulturelle, das Politische in seiner Humanspezifik adäquat begreifen zu können. Vor allem das definitiv gewordene historische Bewusstsein, menschliche Lebensformen, Werte, Institutionen und überhaupt den ‚Typus Mensch' in ihrer Geschichtlichkeit zu sehen, und zugleich die sich neu etablierende Wissenschaft der Soziologie – Soziologie als Aufklärung über die grundsätzlich gesellschaftliche Vermitteltheit des ‚Ich', des vernünftigen Subjekts – haben einen Spannungsraum geschaffen, in dem innerhalb weniger Jahrzehnte vielerlei Antworten entwickelt wurden. Verbunden mit diesen brennenden Fragen der Geschichtlichkeit und der Gesellschaftlichkeit war auch das „Politische" als Dimension des Menschen neu zu bestimmen.

Diese neue Erfahrungskonstellation, die ebenso andere wissenschaftliche Strömungen der Zeit geprägt hat, ist in der Philosophischen Anthropologie im Zentrum ihrer Konzeption zum Austrag gekommen. Dass das Leben geschichtlich ist, der Mensch das Produkt seines Werdens und seiner Hervorbringungen, zugleich eine vermittelte Größe der Wirklichkeiten der Gesellschaftlichkeit und ihrer politischen Machtkämpfe, wurde zu Herausforderungen wie Inspirationen des Wissenschaftsprogramms *Philosophische*

Anthropologie. Es ist – neben der evolutionsbiologischen Herausforderung – *der* fruchtbare intellektuelle Kontext ihrer Programmatik. Den Menschen als Lebewesen zu begreifen in seinen sozialen, politischen und geschichtlichen Bezügen, ohne nach dem Schwinden der alten Transzendenzen den Reduktionen auf gesellschaftliche Bedingtheiten (Soziologismus, Materialismus), auf historische Situativität (Historismus und Relativismus) und bloß politische Entscheidungen (Dezisionismus) zu erliegen, wurde zur neuen eigenen Aufgabe des Denkens. Die heutigen Infragestellungen des Humanen durch technischen Eingriff ins Leben, durch *Enhancement*, *Artificial Intelligence*, digitales Selbst und *Cyborg*-Verschmelzungen – in allem sowohl die eingetretenen Machbarkeiten wie die Bilder von einem solchen neuen Äon – machen dies nur umso aktueller.

* * *

Es kennzeichnet die in Transformationsprozessen besonderen Sensibilisierungen, dass diesen grundlegenden Zusammenhängen der Philosophischen Anthropologie bei Scheler und Plessner in zwei Tagungen gerade im ostmitteleuropäischen Wissenschaftskontext nachgegangen wurde. Der vorliegende Band versammelt vor allem Beiträge von Teilnehmern einer Warschauer Konferenz, die unter dem Titel „*Philosophische Anthropologie zwischen Soziologie und Geschichtsphilosophie*“ von der Polnischen Akademie der Wissenschaften zusammen mit der Helmuth Plessner Gesellschaft (und Max Scheler-Forschern) durchgeführt wurde (2012, in Organisation durch Andrzej Gniazdowski und Stanisław Czerniak). Bereits zehn Jahre zuvor hatte sich das spezifische polnische Interesse an der sozialen, politischen und historischen Dimension der Philosophischen Anthropologie artikuliert, als an der Universität Krakau der englischsprachige II. Internationale Helmuth Plessner Kongress unter dem Titel „*Philosophical Anthropology, Politics and Society*“ zusammen mit der Helmuth Plessner Gesellschaft abgehalten wurde (2003, in Organisation durch Zdzisław Krasnodębski und Elżbieta Paczkowska-Łagowska). Die hier mit aufgenommenen Beiträge von Bielik-Robson, Krasnodebski und Paczkowska-Łagowska haben dort ihren Ursprung. Ergänzt wird der vorliegende Band durch einen Beitrag von Mikhail Khorkov, der die Tagung von 2012 wesentlich mit angeregt hatte.

* * *

Der Band ordnet die Beiträge thematisch in vier Abteilungen, entsprechend den genannten Herausforderungen und Fragestellungen der Philosophischen Anthropologie: I. *Phänomenologie und Anthropologie der Geschichte*; II. *Philosophische Anthropologie der Kultur und Gesellschaft*; III. *Philosophische Anthropologie des Politischen*; IV. *Philosophische Anthropologie – Intellektuelle Spiegelungen*. Die letzte Abteilung – mit Vergleichen zu Agamben, Lacan und Marjorie Grene – spiegelt die Philosophische Anthropologie in der Auseinandersetzung mit neueren Denkern und Denkerinnen.

* * *

Der Mühe, die Beiträge zu diesem Band aus den zwei verschiedenen polnischen Tagungen zusammenzustellen und den Band zu einer Einheit zu komponieren, hat sich Rainer Adolphi (TU Berlin) unterzogen. Ihm gilt dafür der herzliche Dank der anderen beiden Mitherausgeber. Ein Dank geht auch an die Helmuth Plessner Gesellschaft für ihre vielfältige akademische Unterstützung der Veranstaltungen wie des Bandes. Ein besonderer Dank gilt schließlich dem Verlag T. Bautz und den Herausgebern der Reihe *Philosophische Anthropologie. Themen und Positionen* für die Aufnahme des Bandes in ihr Programm.

Rainer Adolphi · Andrzej Gniazdowski · Zdzisław Krasnodębski

I

PHÄNOMENOLOGIE UND ANTHROPOLOGIE DER GESCHICHTE

Jagna Brudzińska

Phänomenologie als Anthropologie der Erfahrung und moderne Philosophie des Menschen

Der phänomenologisch-anthropologische Gedanke wird mit den Namen M. Scheler, H. Plessner, A. Gehlen verbunden. Doch in meinen Augen ist es zunächst Edmund Husserl, der einen neuartigen Zugang zum Verständnis der, um es so zu bezeichnen, *subjektiven* Anthropologie ebnet. Ich bin davon überzeugt, dass es gerade heute besonders lohnenswert ist auf seine Resultate zurückzugreifen. Der eigentliche Grund dafür hat mit dem Methodenkritizismus der Husserlschen Phänomenologie zu tun. Gerade heute, im Zeitalter der Dominanz eines unverfrorenen Positivismus und Naturalismus in den Wissenschaften vom Menschen, die Hand in Hand gehend die menschliche Subjektivität in ihrer fundamentalen Sinnleistung entkräften (oder im besten Fall außer Acht lassen), brauchen wir dringend eine methodisch disziplinierte Reflexion über den Menschen, und zwar eine Reflexion aus der erlebten Innenperspektive. Wir bedürfen einer methodisch konsequenten Besinnung auf die unmittelbare humane Erfahrung in ihren individuellen und sozialen Gestalten – auf eine Erfahrung, die den Menschen, in seinen geistigen, seelischen und leiblichen Bestimmungen, den individuellen und sozialen, gegenwärtigen und historischen, ernst nimmt und nicht durch reduktionistische Kurzschlüsse verformt, ihn seinem eigenen Wesen entfremdet. Und insbesondere auch für einen ernsthaften Dialog mit den modernen empirischen Wissenschaften vom Menschen werden wir dringend ein Rüstzeug benötigen, mit dem eine fundierte Methodenreflexion gewährleistet werden kann.

In meinen Augen ist es vor allem der Husserlsche Methodenkritizismus, der in seiner Differenziertheit und Strenge ein solches Rüstzeug bietet. Sich heute auf die Methodologie und die phänomenologisch-anthropologische Erfahrungskritik Edmund Husserls zurückzubesinnen ist daher weit

mehr als einfach eine historisch-philosophische Reflexion. Es hat systematische sowie aktuelle Bedeutung.

Edmund Husserl hatte zum Beginn des 20. Jahrhunderts eine neuartige Epistemologie der subjektiven Erfahrung entwickelt – einer Erfahrung aus der, wie wir es heute bezeichnen, Erste-Person-Perspektive. Im Zuge seiner Intentionalanalyse des Bewusstseins wird die Subjektivität als Erfahrungsfeld neu erschlossen. Und sie wird nicht bloß in ihren intellektiven Zügen erschlossen, sondern vor allem in den leiblichen, affektiven und instinktiven, andererseits auch in ihren temporalen, historischen, sozialen und generativen Dimensionen entdeckt. Vor allem aber die leibliche Bestimmung der menschlichen Subjektivität bietet die neue, methodisch reflektierte Möglichkeit, die Frage nach der Natur des Menschen fern von reduktionistischen Missdeutungen anzugehen. Der Leib zeigt sich phänomenologisch nicht als eine objektive Natur, die, als ob ferngesteuert, eine Kette von Ursachen und Folgen realisieren würde oder durch Substanz- und Kräfteverhältnisse reguliert wäre. Von innen erlebt zeigen sich der Leib und somit die menschliche Natur vielmehr als ein Sinnleistungszusammenhang.

Insbesondere mit seiner genetisch-phänomenologischen Methode der Intentionalanalyse und dem Verständnis lebensweltlicher Erfahrung gibt uns Husserl die erforderlichen Instrumente in die Hand, um konkrete Fragestellungen bezüglich der leiblich mitbestimmten menschlichen Natur und somit betreffend den Aufbau der menschlichen Welt aus der erlebten Innenperspektive zu behandeln. Besonders heute, angesichts der rasanten Entwicklung der empirischen Wissenschaften vom Menschen scheint eine methodisch stringente und intentionalgenetisch ausgerichtete Erfahrungsreflexion, die mit Husserl aufgefasst werden kann als *Anthropologie der Erfahrung aus der erlebten Innenperspektive* – der Perspektive der Ersten-, aber auch der Zweiten-Person – , mehr denn je erstrebenswert. Die Phänomenologie selbst wird dadurch zu einer modernen Philosophie des Menschen. – Meiner Diskussion dieses Ansatzes seien in nötiger Kürze einige Bemerkungen zur Situation der Wissenschaften vom Menschen vorausgeschickt.

1 Der Mensch als Gegenstand der Wissenschaften – Naturalisierung des Geistes und Verlust der Subjektivität

Der Mensch als Gegenstand der Wissenschaften stellt eine besondere Herausforderung dar. In seinem Verhalten lässt er sich von außen beobachten, in seinem sinnhaften Erleben scheint er jedoch nur von innen heraus verstehbar

zu sein. Der moderne Begriff der empirischen Wissenschaft zeichnet sich durch ein merkliches Misstrauen gegenüber der Möglichkeit von Innensicht und Verstehen als Wegen der objektiven, wissenschaftlichen Erfassung aus. Diese werden eher den literarisch-essayistischen Zielsetzungen überlassen oder als ‚weiche' Ergänzung im Sinne qualitativer Interpretation empirischer Ergebnisse rubriziert. Die Erste-Person-Perspektive, die bei einem privilegierten Zugang des Ich zum eigenen Erleben (*Qualia*) ansetzt, in dem ein exklusives Selbstbewusstsein oder Selbstwissen gründen soll, gilt seit der folgenreichen Kritik Wittgensteins als überholt. Wittgensteins Privatsprachenargument zufolge gibt es kein vom Denken unmittelbar erfassbares Wissen von den eigenen Empfindungen – um so weniger ein solches Wissen von den Empfindungen Anderer. Vielmehr setzt jeder denkende Bezug auf die eigene Erlebenssphäre einen sprachpragmatischen Kontext voraus. Damit wird die Berechtigung der Ersten-Person-Perspektive außer Kraft gesetzt. (Wittgenstein 1953, 256 ff.) In der Folge spricht denn zum Beispiel Davidson im Rahmen seines auf Quines naturalisierte Erkenntnistheorie zurückgehenden Leib-Seele-Monismus lediglich vom „Mythos des Subjektiven". (Davidson 1989) Das menschliche Subjekt wird mit Rückgriff auf den analytisch-positivistischen Begriff der Erfahrung als Natur behandelt und die Natur als kausal determinierter, von außen her – also aus der sogenannten Dritte-Person-Perspektive (Quine) – empirisch ausweisbarer Zusammenhang der Erscheinungen.[1]

---

1 Thomas Metzinger erklärt heute: „Es gibt nicht nur keine Seele, es gibt überhaupt kein substanzielles Selbst" (Metzinger 2007, 1).Was dem Menschen zugestanden wird, ist lediglich ein phänomenales bzw. (im Sinne von mentaler Repräsentation molekularer Abläufe) epiphänomenales Selbstmodell, formbar und steuerbar durch mehr oder weniger entwickelte Bewusstseinstechnologien. Anstelle des mentalistischen Aberglaubens und der alten Morallehre wird dabei auf einen *evolutionären Humanismus* gesetzt, der quasi von selbst dafür sorge, dass sich die Populationen durchhalten. Worauf es hier für die Philosophie ankomme, sei die Suche nach neuronalen Korrelaten von Bewusstsein, die denn eine kontrollierbare Bewusstseinstechnologie begründen lassen würden. „Wenn wir das neuronale Korrelat des Bewusstseins kennen", so Metzinger, „und ein mathematisches Modell haben, das erklärt, wie Information darin fließt und verarbeitet wird, dann können wir auch Bewusstseinsinhalte direkt modulieren, sie hemmen, verstärken, optimieren. In den nächsten 200 Jahren werden Teile der Neurotechnologie fließend in Bewusstseinstechnologie übergehen." (Ebd.) Der neurowissenschaftlichen Bewusstseinsforschung verschriebene Philosophen –

Doch mit diesen Resultaten wird das Problem der erlebten Innenperspektive weniger gelöst denn vielmehr lediglich im naturalisierten sprachpragmatischen Kontext situiert. Die naturalistische Epistemologie bleibt dabei unverrückt in Aporien verwickelt, die das leib-seelische Verhältnis betreffen und die, was insbesondere die gegenwärtige Debatte über die sogenannte Mentale Verursachung belegt, weder in der monistischen noch der dualistischen Tradition eine befriedigende Lösung finden.[2]

Die sprachanalytische Kritik richtet sich zudem vorrangig gegen einen Bewusstseinsbegriff, der noch stark in dem auf Descartes zurückgehenden Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* bzw. Innen und Außen wurzelt und die Singularität des Ich (als selbstidentische Bewusstseinsimmanenz) sowie die Reflexivität als Grundzug des Selbstbewusstseins voraussetzt. Vom sprachanalytischen Standpunkt aus weist diese Kritik zwar die Grenzen dieses klassischen bewusstseinstheoretischen Ansatzes auf. Sie berücksichtigt aber nicht – auch nicht in ihren gegenwärtigen Gestalten, die sich um die epistemologische Begründung der Neurowissenschaften bemühen – die *phänomenologische* Interpretation des Bewusstseins und der intentionalen Erfahrung, die keineswegs einfach unter das Descartes-Modell subsumierbar ist.[3]

---

und neurowissenschaftliche Bewusstseinsforschung heißt: Korrelationsforschung zu den zwei Dimensionen mentale Repräsentation und Gehirn – plädieren dabei für eine naturalistische Wende im Verständnis des Menschenbildes und für endgültige Loslösung von altsubjektivistischen Ideologien und spekulativen Aberglauben.

2 Die Debatte um die *Mentale Verursachung* hat das Rätsel des ‚Wie' der kausalen Wechselwirkung zwischen geistigen, bewusstseinsbegabten Subjekten und der materiellen Welt zum Thema. Innerhalb der Philosophie des Geistes wird heute in diesem Zusammenhang im Anschluss an den Epiphänomenalismus Huxleys vor allem das von Jaegwon Kim im Rahmen seines nicht-reduktiven Physikalismus formulierte Supervenienzargument intensiv diskutiert, mit dem zu klären versucht wird, wie mentale Ereignisse aufgrund ihrer physischen Eigenschaften kausal wirken (Kim u. a. 1998). Wenn es diesbezüglich so etwas wie einen weitgehenden Konsens gibt, so besteht er darin, dass bislang sich *keine* befriedigende Antwort auf die Frage findet, wie Geistiges kausale Veränderungen in der materiellen Welt verursachen kann bzw. wie aus dem Körperlichen Geist wird.

3 So wird beispielsweise in dem 2003 erschienen Grundlagenwerk *Philosophical Foundations of Neuroscience* von M. R. Bennett und P. M. S. Hacker (Bennett/Hacker 2003) Husserls Konzeption des intentionalen Bewusstseins überhaupt nicht in Betracht gezogen.

Mit Rückbezug auf die sprachanalytische Epistemologie werden heute im Bereich der medizinischen, insbesondere neurowissenschaftlichen (Gehirn-)Forschung, aber auch der empirischen Kognitionsforschung komplexe Studien durchgeführt, die die Erfassung des menschlichen Organismus in seinen biologischen, chemischen und physikalischen Bedingtheiten sowie seinen neuronalen Hirnaktivitäten zum Ziel haben. Die menschliche Subjektivität wird hier auf Funktionsweisen des Gehirns reduziert (vgl. dazu die Kritik von Fuchs 2007). Es wird angenommen, dass das Gehirn als ein weitgehend kausal (vor-)bestimmtes Informationsverarbeitungssystem arbeitet, das jedoch fähig bleibe, auch zufällige Abläufe zu generieren und zu integrieren (*autopoesis*). Unsere gemeinsame Welt wird dabei als Konstrukt einer von außen her erforschbaren neuronalen Struktur gedeutet, die auf wundersame Weise materielle Substanz in geistige verwandelt (so v. a. bei Roth 2003, 2006, 2007).

Zwar wird die beobachtende Außenperspektive inzwischen insbesondere dank der neuesten Techniken bildgebender Verfahren durch eine Simulation der Innenansicht ergänzt. Mit Hilfe verschiedener Methoden der sog. Funktionellen Bildgebung, z. B. PET (Positronen-Emissions-Tomographie: ein bildgebendes Verfahren der Nuklearmedizin, das hauptsächlich in der onkologischen Diagnostik Anwendung findet) oder verschiedener auf der Technik der Magnetischen Resonanz basierter Verfahren (MRI oder fMRI) oder auch der Elektroenzephalografie (EEG) kann man inzwischen die Hirnaktivität überprüfen und sichtbar machen, inwieweit ein Zusammenhang zwischen inneren (biochemischen und physiologischen) Zuständen und der Hirnaktivität besteht. Doch derartige Studien sind nicht in der Lage, Antworten auf die Frage nach dem *Sinn menschlicher Aktivitäten als Handlungen intentionaler Subjekte und Subjektgemeinschaften* zu geben. Sie erforschen Korrelationen zwischen isolierten Phänomenen (höchstens Phänomengruppen), die einer komplexen leib-seelischen und historischen intentionalen Erfahrung der Subjekte nicht gerecht werden können. Vor allem aber klären sie nicht, in welcher Weise materielle Prozesse mentale Vorkommnisse verursachen und umgekehrt. Ferner lassen sie die immanente Zielbezogenheit menschlicher Subjekte als in ihren Handlungen motivierter, somit zu freien Entscheidungen fähiger Personen in der Lebenswelt weitgehend außer Acht und unterschätzen die lebensweltliche sinnbildende Erfahrung als Evidenzgrundlage. Die menschliche Subjektivität wird damit zu einem ursprünglich sinnentleerten Naturphänomen und die personale Freiheit zu einer Fiktion.

Kennzeichnend sind diese (Miss-)Verständnisse auch für den heutigen Begriff der Lebenswissenschaften. Unter ihm wird eine Reihe empirischer Disziplinen vereinigt – von der Medizin über die Chemie und Pharmazeutik bis hin zu Agrarwissenschaft und Ernährungswissenschaft. Als Grundlagendisziplin fungiert hierbei die Biologie, die bei der Erklärung der Entwicklung des Lebens und seiner Gestalten und Ausprägungen auf das Evolutionsschema zurückgreift. In diesem Zusammenhang werden zwar die Grenzen der Kausalität deutlich und es wird dem Zufall eine wesentliche Rolle als akausaler Eingriff in die Naturgeschichte zugeschrieben (als Muster von Mutation, Selektion und Re-Stabilisierung) – eine Perspektive, die es den Forschern erlaubt, den Freiheitsbegriff gewissermaßen zu rehabilitieren (so u. a. M. Heisenberg 2009). Doch für die freie Entwicklungskraft des Lebendigen ist die Bindung der (Willens-)Freiheit an Akausalität offenkundig in lediglich negativer Weise eine Rechtfertigung (d. h. dass es nicht vollständig der Determination unterliege). Vor allem erfasst sie überhaupt die Naturwelt in ihrer Genese als ein sinnentleertes Phänomen.

Hier bietet der lebensphänomenologische und phänomenologisch-anthropologische Ansatz eine Alternative, die noch viel zu wenig beachtet ist. Mit den Mitteln der Phänomenologie als Erfahrungstheorie, Lebensweltphilosophie und subjektiver Anthropologie kann vor allem gezeigt werden, dass und in welcher Weise menschliche Entwicklung und Entscheidungen auf intentional-motivationale und nicht bloß kausale Dynamiken zurückgehen. Doch dies kann nur dann gelingen, wenn die Erste- und, was im Folgenden zu zeigen ist, auch die Zweite-Person-Perspektive in der Forschung ernst genommen bzw. rehabilitiert werden.

2 Die Phänomenologie als Wissenschaft aus der erlebten Innenperspektive

Die Phänomenologie setzt zu Beginn des 20. Jhs. als eine allgemeine Erkenntniskritik an. Sie formuliert die Frage nach den subjektiven Bedingungen der objektiven Erkenntnis, die zum Leitmotiv der gesamten phänomenologischen Bewegung wird. Von Anfang an geht es ihr um Neudeutung und Aufwertung der erlebten Innenperspektive als Bewusstseinserfahrung und damit zusammenhängend um eine neue Auffassung des Begriffs der Erfahrung überhaupt. Der Weg führt durch eine radikale Kritik der Bewusstseinsleistung als einer intentionalen, sinnbildenden Erfahrung. Im Zuge dieser

Kritik wird das Bewusstsein als ein konkreter, temporal und historisch bestimmter, leiblich und intersubjektiv gestifteter Erlebens-Zusammenhang, der sich wesentlich auch in Emotionen und Akten der Phantasie realisiert, neu erschlossen, statt als ein bloß mentales Epiphänomen oder als eine besondere geistige Substanz gedeutet zu werden.

Die objektivistischen Unterscheidungen von Innen und Außen werden dabei als Auffassungen einer theoretisch-naturalisierenden Vernunft bewusst gemacht und es wird das Verhältnis zwischen Körper und Geist in ein neues Licht gerückt. Mit der phänomenologischen Analyse der Konstitution der personalen Subjektivität wird gezeigt, in welcher Weise der Leibkörper als ein kinästhetisch motivierendes und motiviertes Erfahrungsfeld an jeder intentionalen, sinnbildenden Leistung bereits in vorreflexiver Weise mitbeteiligt ist.

Als genetische Theorie der konkreten Subjektivität überwindet die Phänomenologie zudem das klassische Verständnis von der Singularität des Ich. Aus dem genetischen Blickwinkel gesehen wirkt der Andere von Anfang an in *meiner* Erfahrung mit. Die ‚Meinigkeit' der Erfahrung kann nur mittels Abstraktion gedacht, nicht jedoch in Erfahrungsevidenzen gefunden werden. Das *konkrete Ich* der Transzendentalphänomenologie Husserls zeigt sich vielmehr als ursprünglich intersubjektiv mitbestimmt, wofür Husserl in den 1930er Jahren den Begriff der *egologischen Intersubjektivität* prägte. (Hua XV, 192) Zahavi spricht in diesem Zusammenhang von „intersubjektiver Transformation der Transzendentalphilosophie", die die Ansätze der sprachpragmatisch ausgerichteten Handlungstheorien bei Apel oder Habermas weit überrage. (Zahavi 1999, 114)

Als Theorie der Lebenswelt unternimmt die Phänomenologie zudem eine systematische und kritische Auseinandersetzung mit den Wissenschaften und ihrem Objektivitätsanspruch. In ihrem Fokus steht das Problem der Idealisierung und Mathematisierung der Natur, die in doppeltem Sinne zu einer Sinnentleerung des Wissens und auch des menschlichen Selbstbewusstseins (Selbstwissens) führt: Zum einen führt die Idealisierung zur Entbindung des Wissens von seiner Grundlage in der sinnlichen Anschaulichkeit. Die Rolle der Evidenzen des Alltags, die jedem Erkennen zugrunde liegen und die im Handeln der Personen eine fundierende Rolle spielen, wird verkannt. Zum anderen interpretiert der Mensch so auch sich selbst als ein sinnentleertes und kausal bestimmtes Objekt von Physik und Physiologie, anstatt sich in seinen intentionalen Vollzügen als leibliches und geschichtliches Subjekt einer Umwelt, Subjekt der Entscheidungen im personalen

Austausch mit Anderen, zu verstehen. Die Lebensweltphänomenologie rehabilitiert demgegenüber die Sicht des Alltags als Evidenzgrundlage, und dies auch für die Wissenschaft. Die universale Determiniertheit wird hier lediglich als eine hilfreiche Forschungshypothese verstanden, die gut passt auf die Gegenstände der Physik, aber nicht unterschiedslos auf alle Gegenstände angewandt werden kann, insbesondere nicht auf Menschen (aber auch nicht auf Tiere, vgl. z. B. Lohmar 2013). Diese sind aus ihrer subjektiven Erlebens-Sicht frei, denn sie können zwischen Alternativen wählen.

Die husserlsche Phänomenologie entwirft somit ein Programm, das gerade heute, angesichts der rasanten Entwicklung der empirischen und experimentellen Wissenschaft von großer und noch nicht ausgeloteter Bedeutung ist. Begriffe wie Natur, Kausalität, Körper und Geist, Leib und Seele, Reiz und Empfindung, ferner die Wahrnehmung und der Zugang zum Fremdseelischen – Letztere auch als Bedingung einer sinnvollen empirischen Untersuchung anderer Personen – können in diesem Rahmen einer differenzierten Untersuchung unterzogen und neu gedeutet werden. Dabei kann es im weitesten Sinne auch um ein neues und tragfähiges Konzept des Lebendigen gehen, das zum einen als Natur erscheint, zum anderen als Zusammenhang und Horizont sinnhafter Leistungen des menschlichen Subjektes fungiert.

Vor allem ist es die phänomenologische Methode der genetischen Intentionalanalyse, die es möglich macht, leib-seelische Zusammenhänge im Aufbau intentionaler Erfahrungen menschlicher Subjekte zu analysieren und so ihre *Sinn bildende* Leistung zu erfassen. Mit der genetisch-phänomenologischen Analyse wird es möglich, Strukturen und Dynamiken der personalen, leib-seelischen Erfahrung in ihren Werdensprozessen verständlich zu machen: Niederschläge personaler Erfahrungen zu rekonstruieren, und ihre Horizonte, Ziele, individuelle und soziokulturelle Verflechtungen, die auch als leibliche Intentionalität ihren Ausdruck finden, zu untersuchen. (Brudzińska 2013, 49 ff.)

Ein zentrales Problem bildet dabei die Frage nach dem Erfahrungsbewusstsein dieser genetischen Zusammenhänge. Doch auch hierzu wies die Phänomenologie Edmund Husserls die Bahn eines neuen Ansatzes. Es ist die Phantasie, das Phantasiebewusstsein, das hier neu entdeckt und in seiner epistemologischen – insbesondere genetischen – Leistungsfähigkeit ausgewiesen wird. Husserl zeigte, dass die Phantasie sich nicht auf ein impotentes, bloß nachbildendes, imaginatives Bildbewusstsein reduzieren lässt. Vielmehr muss sie als intentionale Struktur der kreativen Sinnbildung verstanden werden, die uns in originärer Weise einen Zugang bietet zu all dem, was erlebt