

Agostino Cera
Der Mensch zwischen kosmologischer Differenz und Neo-Umweltlichkeit

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 11

Agostino Cera

Der Mensch zwischen
kosmologischer Differenz
und Neo-Umweltlichkeit

Über die Möglichkeit einer
philosophischen Anthropologie heute

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>

Übersetzung aus dem Italienischen
von Sabine Preyer (erster und zweiter Teil) und Sophie Ratschow (dritter Teil).
Herausgegeben von Sabine Preyer unter Mitwirkung des Verfassers.

Lektorat:
Dr. Cathrin Nielsen
www.lektoratphilosophie.de

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2018

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

ISBN 978-3-95948-376-6

Inhalt

Einleitung	7
Hinweis	12

Erster Teil

Die *Philosophische* Anthropologie oder: Eine philosophische Anthropologie als Paradigma

1.1 Die philosophische Anthropologie als Problem	13
1.2 Die Sonderstellung der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert	26
1.3 Die <i>Philosophische</i> Anthropologie ohne Philosophie?	46

Zweiter Teil

Menschenfrage und kosmologische Differenz oder: Löwiths Weg zur philosophischen Anthropologie

2.0 Vorrede	67
2.1 Hermeneutischer Prolog über Löwiths Philosophie	68
2.2 Eine einleitende Auseinandersetzung	77
2.3 Marquards Kanon	88
2.4 Die Umkehrung des Kanons: Die Anthropologie der Neuzeit	95
2.5 Karl Löwith und die <i>Philosophische</i> Anthropologie	115

Dritter Teil
Neo-Umweltlichkeit und *Tierwerdung* oder:
Grundlinien einer philosophischen Anthropologie der Technik

3.1 Prolog. Von der kosmozentrischen Anthropologie zur Anthropologie der Technik	131
3.2 Die Philosophie der Technik im Nominativ (TECNOM)	137
3.3 Das anthropische Perimeter	142
3.3.1 Weltlichkeit: Zu einer positionalen Anthropologie.....	142
3.3.2 Ent-fernung und Erdhaftigkeit.....	148
3.4 Die Neo-Umwelt	161
Postille.....	177
Literaturverzeichnis	181

Einleitung

*Wenn, wie es heute der Fall ist, Zynismus zur Massenerscheinung entartet,
dann haben die Moralisten, die früher zynisch aus moralischer Leidenschaft
gewesen waren, die Herausforderung anzunehmen,
und, wie schwer ihnen der Entschluß zum Ausrufungszeichen auch fallen mag,
den Mut aufzubringen, pathetisch zu werden!*

Günther Anders

Die vorliegende Arbeit erläutert einen mehrjährigen Forschungsweg, der in einer ganz neuen Ausarbeitung der *Menschenfrage*¹ gipfelt. In ihren drei Teilen sollen die besondere Bedeutung, die hier und heute der Wiederaufnahme der anthropologischen Frage in der Philosophie zukommt, ihre nie überholte Aktualität und nicht zuletzt ihre Dringlichkeit hervorgehoben werden.

Dieser Forschungsweg nimmt von einem durchaus zufälligen Umstand seinen Ausgang, der zugleich seinen allgemeinen Rahmen bildet: der (in Wirklichkeit nie verstummten) Debatte über die ‚Schule‘ der deutschen philosophischen Anthropologie im Laufe des 20. Jahrhunderts, die wiederaufblühte, als 2008 Joachim Fischers Buch *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts* erschien. Dieses Werk verfolgt das ehrgeizige Ziel, die Legitimität der philosophischen Anthropologie – d. h. der *Philosophischen Anthropologie* – als *Denkansatz* und nicht als bloße Subdisziplin der Philosophie (wieder)herzustellen. Genauer gesagt handelt es sich um die historiographische und hermeneutische Absicht, einen entscheidenden

¹ Wir werden hier den Ausdruck „Menschenfrage“ – statt „Frage nach dem Menschen“ – verwenden, weil wir die anthropologische Frage als eine philosophische Grundfrage, ja als *die* philosophische Grundfrage überhaupt verstehen. In ihrer Funktion gleicht sie der „Seinsfrage“ Heideggers; „Menschenfrage“ ist somit eine Art Spiegelformel.

Übergang im philosophischen Geschehen des 20. Jahrhunderts nachzuzeichnen und der philosophischen Anthropologie mittels einer starken theoretischen Voraussetzung Identität und den ihr angemessenen Status zu verleihen.

Der erste Teil der Arbeit – *Die Philosophische Anthropologie oder: Eine philosophische Anthropologie als Paradigma* – reiht sich in diese Debatte ein. So soll zunächst die Bedeutung von Fischers Versuch hervorgehoben werden, die philosophische Anthropologie endgültig aus ihrer „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ zu befreien, indem sie aus dem fest verwurzelten rezeptiven *topos* befreit wird, der ihr einen unschlüssigen (reaktiven und lediglich dienenden) Charakter zuspricht, ohne sie in irgendeiner Weise eigens anzuerkennen. Aus dieser Sicht bliebe die anthropologische Frage, philosophisch gesprochen, eine Sackgasse.

Auch wenn wir die Entscheidung Fischers teilen, diesen hermeneutischen Gemeinplatz zu stürzen, nehmen wir doch vom Kern seines weitergehenden Deutungshorizontes Abstand, da wir in ihm (über Fischers eigene Absichten hinaus) die Gefahr erkennen, die philosophische Anthropologie einem ‚*neo-spezialistischen Schicksal*‘ auszuliefern. Um ihre Aufnahme in den Pantheon der wissenschaftlich legitimierten Lehren – ja gar ihre Kanonisierung als Humanwissenschaft *par excellence* – zu erreichen, verzichtet er nämlich auf die ihr eigene, originär philosophische Komponente.

Die vorliegenden Seiten betrachten die *kosmologische Differenz* (*differenza cosmologica*) – welche radikal zwischen *Welt* und *Menschenwelt* unterscheidet – als das Kriterium, das über den Ausgang einer solchen Spannung entscheiden könnte. Infrage steht, ob nicht gerade die Erhebung der philosophischen Anthropologie in den Rang eines solchen Denkansatzes diese paradoxerweise genau zu jenem disziplinären Schicksal verurteilt, dem sie sich eigentlich entziehen wollte.

Wir möchten zeigen, dass die philosophische Anthropologie gerade durch die eigene ‚positive‘ (soziologisierende) Bestimmung bereits im Vorfeld ihre ursprüngliche Zugehörigkeit entscheidend einschränkt. Auf diese Weise verlässt sie sich nämlich ganz auf jenen von uns und für uns eingerichteten Horizont (die Menschenwelt), in dem nur empirisch-positive Erkenntnisziele hinreichend verfolgt werden können.

Die Überzeugung, dass die Verteidigung dieser ‚weltlichen Front‘ die Hauptaufgabe einer Anthropologie darstellt, die wirklich philosophisch bleiben

will, resultiert im Wesentlichen aus einem eindringlichen Dialog mit dem Denken Karl Löwiths, der eine heterodoxe Figur im zeitgenössischen Philosophiespektrum darstellt. So schlägt der zweite Teil – *Menschenfrage und kosmologische Differenz oder: Löwiths Weg zu einer philosophischen Anthropologie* – eine Auseinandersetzung zwischen der Philosophischen Anthropologie und der Löwithschen Auslegung der Menschenfrage vor. Die Berührungspunkte und die Idiosynkrasie zwischen diesen beiden unterschiedlichen, wenngleich nicht unvereinbaren Denkansätzen werden unterstrichen. Sie könnten sich sogar als komplementär erweisen, wird ein entsprechender Dialog zwischen ihnen eingeleitet.

In Funktion dieser Hauptzielsetzung wird der anthropologische Kanon, der seit den 1960er Jahren von Odo Marquard ausgearbeitet wurde, erläutert und diskutiert. Er bildet bis heute einen unumgänglichen Bezugspunkt für jeden, der sich mit dem anthropologischen Problem aus philosophischer Perspektive auseinandersetzen möchte.

Das Endergebnis dieser Auseinandersetzung lautet: *Der Heterozentrismus (der Kosmozentrismus) ist Zeichnung und Schicksal einer originären philosophischen Anthropologie*, d. h. einer Anthropologie, die trotz des Verzichts auf die Bestimmung eines ‚Wesens (*ousia, substantia*) des Menschen‘ die Bestrebung aufrechterhält, die tragenden Elemente der *conditio humana* herauszuschälen und Grenzl意思ines möglichen *anthropischen Perimeters (perimetro antropico)* zu ziehen. Eine solche *topologische und heterozentrische (kosmozentrische) Torsion der anthropologischen Frage* – sprich die Verwandlung der Menschenfrage von einem „Was ist der Mensch?“ in ein „Wo steht der Mensch?“ – fasst den entscheidenden Beitrag Löwiths zum Erbe der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts zusammen.² Dieser Beitrag gipfelt in der Rückgewinnung eines echten *weltlichen Pathos*, einer *dynamis theoretica*, die ihrerseits den einzigen Zugang darstellt, die kosmologische Differenz zu erfahren.

² Dem soeben Gesagten ist eine nähere Bestimmung hinzuzufügen. Die folgenden Seiten bemühen sich, den Denker Karl Löwith, dem noch keine seinen echten Verdiensten entsprechende Anerkennung zuteil wurde, angemessen zu würdigen. Dennoch geht es hier nicht um eine hermeneutische Apologetik oder um den Versuch, Löwith *ex post* unter die Begründer der „Philosophische Anthropologie“ einzureihen. Die Aufmerksamkeit, die seinem Denkweg zukommt, dient der Hauptabsicht der vorliegenden Arbeit: dem Vorschlag eines neuen philosophisch-anthropologischen Paradigmas in der Gestalt einer philosophischen Anthropologie der Technik.

Der dritte und abschließende Teil ist überschrieben mit: Neo-Umweltlichkeit und Tierwerdung oder: Grundlinien einer philosophischen Anthropologie der Technik. Die aus der Auseinandersetzung mit Löwith hervorgegangenen Anregungen zeigen die unverhoffte Aktualität der philosophischen Frage nach dem Menschen auf, die sie zu einem idealen Diagnoseinstrument angesichts der Technik als epochalem Phänomen macht. Der hier erläuterte theoretische Vorschlag wird als eine *philosophische Anthropologie der Technik* entfaltet. Die *Frage nach der Technik* wird neu formuliert, indem ihr systemischer und epochaler Charakter in den Vordergrund gerückt und dargelegt wird, was sie zur gegenwärtigen *Weltform* und zum „Subjekt der Geschichte“ werden lässt. Der Verschleiß der kosmologischen Differenz, d. h. die ‚Eklipse der Welt als solcher‘, deren aktive Vaterschaft der Technik zuzuschreiben ist, impliziert eine Verabsolutierung der Menschenwelt in Gestalt einer ‚geschichtlichen Welt der *facta*‘, die sich so zunehmend jener umweltlichen Dimension angleicht, die von der *Umweltlehre* Jakob von Uexkülls als grundsätzliche Besonderheit des Tieres bestimmt wurde. Letztere hat ja bekanntlich die Rolle einer theoretischen Grundlage gespielt, auf die sich die philosophische Anthropologie (und nicht nur sie) berufen hat, um erneut den Unterschied zwischen Mensch und Tier, d. h. die grundlegenden Eigenheiten ihrer jeweiligen Seinsarten zu überdenken.

Wenn die Menschenwelt sich nicht mehr vor dem unbestimmten Hintergrund (Ab-Grund) einer Welt abhebt – mit Heideggers Worten: wenn die „Welt“ sich nicht mehr vor dem (Ab-)Grund der „Erde“ abzeichnet –, wird sie zum Gesamthorizont unseres Daseins. Auf diese Weise verwandelt sich die Menschenwelt in eine oikologische³ Nische, die funktional betrachtet durch und durch der Umwelt gleicht, in die das Tier gestellt ist. Ausgehend von dieser umweltlichen Verwandlung seines ‚natürlichen‘ Lebensraums widerfährt dem Menschen eine substanzielle Veränderung, die wir als *Tierwerdung* (*ferinizzazione*) bezeichnen. Insofern der Mensch jenes Seiende ist, das

³ Wir verwenden hier anstelle von ‚ökologisch/Ökologie‘ das Begriffspaar ‚oikologisch/Oikologie‘, da wir in diesem Buch den Terminus ‚oikos‘ mitsamt seinen Ableitungen im wörtlichen Sinne als ‚Behausung/Wohnung‘, ‚Lebensraum‘ zugrunde legen. Es geht also nicht um ein wie auch immer geartetes ‚ökologisches Denken‘. Dasselbe gilt für den Begriff der Umwelt, der hier in einer Bedeutung herangezogen wird, wie sie Jakob von Uexküll in seiner *Umweltlehre* gebraucht. Folglich beziehen sich die Begriffe ‚Umwelt‘ und ‚Welt‘ jeweils auf den Lebensraum/*oikos* des Tieres und des Menschen.

eine Welt hat – im Unterschied zum Tier, das in eine Umwelt eingebunden ist –, entspricht die ‚Verumweltlichung des Wo des menschlichen Daseins‘ einer tierhaften Veränderung seiner Seinsart. Die deutlichste Spur dieser Veränderung ist im schrittweisen Abhandenkommen seines echten weltlichen Pathos, in der Zersetzung jenes ek-statischen Potenzials – der *Weltoffenheit*, von der Scheler spricht – zu finden, das es ihm ermöglicht, die kosmologische Differenz zu erfahren und damit seine einzigartige *Weltlichkeit* auszuleben.

Der hier ausgeführte anthropologische Ansatz – der sich im Feld der Plessner’schen Erfahrung bewegt und somit den Menschen *positional* bestimmt – ermöglicht die Ausarbeitung einer neuen Antwort auf die Frage nach der Technik. Sie ergibt sich daraus, dass *die Technik jenes epochale Phänomen der totalen Rationalisierung ist, das, um eine gänzliche Stabilisierung (Immunisierung) des Seienden insgesamt zu verwirklichen, den natürlichen ‚weltlichen Standort‘ des Menschen zwingend durch einen (künstlichen) ‚umweltlichen‘ ersetzt. Auf diese Weise greift sie seine Menschlichkeit selbst an, d. h. sie verändert das anthropische Perimeter bis zur Unkenntlichkeit. Die Technik ist hier und heute eine Neo-Umwelt.* Daher kann (muss) eine (philosophische) Anthropologie der Technik die Menschenfrage aufs Neue aufwerfen, also entsprechend Rechenschaft über die gegenwärtige *conditio humana* ablegen, und erweist sich damit als ausgezeichnete Rahmen, innerhalb dessen sich die ewige Herausforderung der Philosophie heute erneuert – nämlich *„ihre Zeit in Gedanken zu erfassen“*.

Allen voran möchte ich Prof. Dr. Joachim Fischer, Prof. Dr. Gérard Raullet and Prof. Dr. Hans Rainer Sepp dafür danken, dass sie meine Arbeit in die hervorragende Reihe „Philosophische Anthropologie. Themen und Positionen“ aufgenommen haben. Ich danke auch Dr. Cathrin Nielsen und Dr. Sabine Preyer – die wertvolle Zusammenarbeit mit ihnen hat dieses Buch in vielerlei Hinsicht verbessert. Nicht zuletzt möchte ich folgenden Personen für ihre Unterstützung wie für ihre Freundschaft danken: meiner Schwester Maria, Eleni Lygerou, Prof. Dr. Vallori Rasini, Prof. Dr. Eugenio Mazzarella, Prof. Dr. Maria Teresa Catena, Dr. Felice Masi, Prof. Dr. Pasquale Frascolla, Prof. Dr. Salvatore Giammusso und Dr. Giovanni Tidona.

Wie sein italienisches *pendant* von 2013 widme ich dieses Buch meiner Hartnäckigkeit, d. h. dem besten aller Fehler unter den vielen, die ich habe.

Hinweis

Um Missverständnissen vorzubeugen, die aus der ‚Zerstretheit‘ mancher Interpreten Löwiths resultieren könnten, bin ich gezwungen, eine zwar wenig elegante, aber notwendige Präzisierung vorzunehmen.

Die Wendung ‚Menschenfrage‘ – welche ich *ad hoc* mit dem Ziel prägte, den Denkweg Löwiths *sub specie anthropologiae* einzuordnen und ihn gleichzeitig auf seinen Hauptbezug, Heideggers *Seinsfrage*, zurückzuführen – erscheint zum ersten Mal in meiner Doktorarbeit.⁴ Nach einer gründlichen Überarbeitung wurde diese Arbeit 2010 im Verlag Guida, Neapel veröffentlicht.⁵

Andererseits lässt sich bereits im Jahr 2007 eine publizierte Spur dieses Ausdrucks als hermeneutischer Mittelpunkt meiner Auslegung des Denkens Löwiths finden, und zwar in der *Einleitung* zur italienischen Übersetzung seiner Habilitationsschrift, die von mir herausgegeben wurde: *L'individuo nel ruolo del co-uomo*.⁶ Die entsprechenden Verweise finden sich dort auf den Seiten 6, 35, 45, 46, 48, 50.

[A. C.]

⁴ *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, im Internet seit 2006 abrufbar (<http://dx.doi.org/10.6092/UNINA/FEDOA/922>).

⁵ Cera 2010.

⁶ Cera 2007b.

Erster Teil

Die *Philosophische* Anthropologie oder: Eine philosophische Anthropologie als Paradigma

*Die Philosophie gewinnt in der Anthropologie
den glänzenden Schein einer Weltanschauung,
aber sie verliert ihre wissenschaftliche Funktion.*

Joachim Ritter

1.1 Die philosophische Anthropologie als Problem

Hat die philosophische Anthropologie, auch und gerade die heutige, als Disziplin den (szientifischen) Status einer empirischen Wissenschaft oder den (szientifischen) Status reiner Philosophie alias Metaphysik? Es gehört – meine ich – zu den gut gesicherten Ergebnissen der Begriffsgeschichte des philosophischen Disziplinentitels ‚Anthropologie‘ und seiner Definitionen und Explikationen, daß die philosophische Anthropologie, seit es sie unter diesem Namen gibt (also seit etwa 1600), sich dieser Alternative emphatisch widersetzt und erfolgreich entzieht: Philosophische Anthropologie ist szientifisch als empirische Metaphysik. Das ist – fürwahr! – ein eigenartiger und wissenschaftstheoretisch ärgerlicher Status: Diese Ärgerlichkeit spricht freilich nicht gegen die Anthropologie, sondern allenfalls gegen die Wissenschaftstheorie.¹

¹ Marquard 1981-1983, 11. Wie wir zeigen werden, ist unter den Vätern der philosophischen Anthropologie Arnold Gehlen die ehrgeizige Zielsetzung zuzuschreiben, aus ihr eine empirische Wissenschaft des Menschen zu machen. Von „*empirischer*

Anthropologie ist jene Deutung des Menschen, die im Grunde schon weiß, was der Mensch ist und daher nicht fragen kann, wer er sei. Denn mit dieser Frage müßte sie sich selbst als erschüttert und überwunden beken-
nen.²

Die Philosophie im Zeitalter der vollendeten Metaphysik ist die Anthropologie [...]. Ob man eigens noch ‚philosophische‘ Anthropologie sagt oder nicht, gilt gleichviel. Inzwischen ist die Philosophie zur Anthropologie geworden und auf diesem Wege zu einer Beute der Abkömmlinge der Metaphysik, d. h. der Physik im weitesten Sinne [...]. Zur Anthropologie geworden, geht die Philosophie selbst an der Metaphysik zugrunde.³

Ein Vergleich dieser so eindeutig gegensätzlichen Einschätzungen erlaubt eine getreue Momentaufnahme des einzigartigen Schicksals der philosophischen Anthropologie. Sie scheint zu einer ewigen Instabilität, Unsicherheit und Fragwürdigkeit verurteilt zu sein. Auf der einen Seite haben wir das Urteil Odo Marquards, der nicht davor zurückschreckt, die Wissenschaftstheorie als Ganze abzulehnen, da sie unfähig sei, die philosophische Anthropologie anzuerkennen. Auf der anderen Seite steht das Urteil Heideggers, das sie als eine *contradictio in adiecto* abtut und damit eine bereits in *Sein und Zeit* angelegte und im Laufe seines gesamten Denkweges immer wieder bekräftigte Verurteilung zum Ausdruck bringt.

Seit jeher hängt die philosophische Anthropologie gewissermaßen in der Luft. Sie wird hin- und hergerissen zwischen der Notwendigkeit, ihr eigenes Bestehen zu rechtfertigen und, ist dieses Hindernis erst einmal überwunden, der Dringlichkeit, die eigene Lebendigkeit beweisen und damit jedes Mal erneut dem Urteil derjenigen widersprechen zu müssen, die ihr Versagen konstatieren.⁴ Hier ist vor allem an gegenwärtige Kritiker zu denken, die zusammen mit der philosophischen Anthropologie am liebsten die Idee des Menschen selbst für obsolet erklären oder ihr dadurch ein weniger anti-

Wissenschaft vom Menschen in *interpretierender, sinnstiftender* und *identitätssichernder* Absicht“ spricht Herbert Schnädelbach, der nicht von ungefähr davon überzeugt war, dass die Linie Gehlens die einzig zu verfolgende sei (Schnädelbach 1983, 269). Zum Thema philosophische Anthropologie als empirische Wissenschaft siehe auch Landgrebe 1976.

² Heidegger 1938, 111 (Anm. 10).

³ Heidegger 1936-1946, 85.

⁴ Diesbezüglich Schulz 1972 und König 1978.

quiertes *up to date*-Antlitz verleihen möchten, dass sie ihr eine verführerische Vorsilbe anhängen: vorzugsweise ein ‚post‘.

Der paradoxe Status, ja die *Sonderstellung*, aus der sich die philosophische Anthropologie scheinbar nicht zu befreien vermag, ergibt sich schon auf der Ebene einer möglichen Definition. Diese Problematik wird umso heikler, je mehr der Kontext des 20. Jahrhunderts einbezogen wird, in dem ihre angebliche Wiedergeburt (oder gar ihre Geburt) zum Gegenstand der Debatte erkoren wurde. In der Tat, wenn die philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts einerseits „keine Schwierigkeiten bezüglich ihrer Benennung oder Identifizierung aufweist“, mit einer

so angenehmen und unangefochtenen Identifizierungsmöglichkeit jedoch ein dichtes aus Antrieben und Motivationen, direkten und indirekten Formen von Anhängerschaft und Lehrmeisterei, aus Aneignungen der unterschiedlichsten Quellen und in alle erdenkliche Richtungen gehenden Anweisungen zusammengesetztes Netzwerk einhergeht,

dann folgt daraus, dass „sich das Gesamtbild nicht selten kompliziert“⁵.

⁵ Accarino 1991b, 7. Die nahezu unermessliche Literatur zum Thema ‚philosophische Anthropologie‘ (unter Ausschluss der einzelnen Autoren gewidmeten Beiträge) auch nur überblicksartig aufzulisten, ist ein mühsames Unterfangen, das hier nicht verfolgt werden soll. Eine ausreichende Bibliographie bietet der Anhang von Fischer 2008, 601-663 (besonders 625-655). Eine nahezu ebenso umfassende Bibliographie findet sich auf der Website der Helmuth Plessner-Gesellschaft; sie wird darüber hinaus ständig aktualisiert: <http://www.helmuth-plessner.de/>. – Was die ebenfalls reichhaltige italienische Forschungsliteratur betrifft, beschränken wir uns darauf, die wichtigsten Studien der letzten zwanzig Jahre zu nennen und auf die dortigen Bibliographien zu verweisen: Fadini 1991 und 1995; Troncon 1991; Accarino 1991a; Russo 2000, 27-202; Pansera 2001; Borsari 2003; Gualandi 2003a und 2003b; Vigorelli 2003; Martinelli 2004 und 2010a; Rasini 2008; Masullo 2008; Campodonico 2013; Borsari 2009a (es handelt sich um eine neue Ausgabe in englischer Sprache von Borsari 2003). Schließlich ist Fimiani 2005 zu erwähnen, eine in diesem Zusammenhang einzigartige Arbeit, die eine entschieden heterodoxe Rekonstruktionslinie verfolgt, die ‚von Kant zu Kant-Foucault‘ geht, genauer von Kants *Anthropologie* zu der kommentierten Übersetzung, die Foucault 1961 von ihr angefertigt hat. Vor diesem Hintergrund stellt die deutsche Forschung des 20. Jahrhunderts lediglich ein Intermezzo dar, das unter dem Banner der ‚*souci de soi*‘ in der ‚Anthropologie als philosophisches Leben‘ gipfelt. Unabhängig von jeglicher Bewertung ist Fimianis Buch bereits im voraus das Verdienst anzurechnen, die traditionelle Barriere, die die philo-

Hinsichtlich einer möglichen Definition würde die dazugehörige Frage in ihrer allgemeinsten Formulierung folgendermaßen lauten: „Was ist Anthropologie vom philosophischen Standpunkt aus betrachtet?“ Eine „empirische Wissenschaft“, wie Gehlen oder Schnädelbach meinen? Eine „reine Philosophie (Metaphysik)“ und dennoch – bzw. gerade deshalb – wissenschaftlich, wie Marquard erklärt? Und ist Letzteres der Fall: Entspricht sie einer Subdisziplin innerhalb des allgemeinen philosophischen Rahmens oder einem Radikal-, ja sogar Grundparadigma? Womit beschäftigt sich die philosophische Anthropologie wirklich? ‚Wer‘ ist es, an den sie sich richtet?

Eine zufriedenstellende Antwort auf diese Fragen zu finden, würde so mancher Lehre ernsthafte Schwierigkeiten bereiten; andererseits erreichen diese Schwierigkeiten in diesem speziellen Fall ein unerhörtes Niveau. Dazu trägt entscheidend die in der philosophischen Anthropologie bis zur Verschmelzung gehende Unentwirrbarkeit von Subjekt und Objekt bei. In gewollt summarischen Begriffen ausgedrückt: ‚Anthropologie‘ (vor allem als philosophischer Schlüsselbegriff) entspricht dem Versuch des Menschen, sich selbst zu erkennen, d. h., sich mit sich selbst als ‚Problem‘ auseinanderzusetzen. Unter dieser Voraussetzung ließe sich die philosophische Anthropologie nicht einfach nur als eine durch und durch kritische Lehre, sondern als eine *Lehre in der Krise* definieren. Das heißt: Sie macht gerade aus der Unsicherheit im Blick auf sich selbst ihre natürliche Verfassung – aus der *insecuritas* ihren ebenso normalen wie normativen Ausgangspunkt. Vermutlich kultiviert sie diese Unsicherheit nicht zuletzt aus diesem Grund unverdrossen weiter. Die ersten Arbeiten von Odo Marquard, die sich mit diesem Thema beschäftigen und als *terminus a quo* gelten können, um eine *Renaissance* der als Tradition und mögliches philosophisches Paradigma verstandenen Anthropologie zu etablieren, stammen aus den 1960er Jahren. Schon fast ein halbes Jahrhundert lang besteht somit die Hauptaufgabe der philosophischen Anthropologie darin, über sich selbst zu sprechen, sich unablässig vor sich selbst rechtfertigen zu müssen, indem sie ihren eigenen Hintergrund und ihre eigenen Voraussetzungen schafft, zerstört und wieder aufbaut. Sie gestaltet ununterbrochen ihren taxonomischen, epistemischen und ontologischen Horizont neu und setzt sich auf diese Weise ständig dem Risiko aus, ein autoreferenzielles, wenn nicht gar autistisches Ergebnis zu erzielen. Aufgrund der Besonderheit des Kontextes erweist sich dieses Risiko

sophische Anthropologie von der Kulturanthropologie trennt, überwinden zu wollen.

als ausgesprochen hinterhältig – man denke nur an den sogenannten „anthropologischen Zirkel“ (*circolo antropologico*)⁶. Letztlich kann der Mensch behaupten, dass er auch dann, wenn er nach der Art und Weise seiner eigenen Selbsthinterfragung befragt wird, nach sich selbst fragt und sich demnach selbst erkennt. Über die Bedeutung und die Möglichkeiten der philosophischen Anthropologie nachzudenken, bedeutet in der Tat, sie bereits auszuüben.

Trotz dieser bizarren Gestalt ist der philosophischen Anthropologie ein beeindruckendes Maß an Selbstkenntnis zuzuschreiben. Vielleicht gibt es sie nicht, vielleicht kann und darf es sie gar nicht geben – und doch kennt sie sich selbst wie kaum eine andere Lehre.

In diesen Zusammenhang reiht sich das Werk Joachim Fischers ein, der 2008 sein „Manifest-Buch“ *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts* veröffentlicht.⁷ Es handelt sich um ein Buch, das sich mit Recht als historischer und theoretischer Bezugspunkt anbietet und daher als bevorzugter kritischer Gesprächspartner der vorliegenden Seiten fungiert. Wir werden dabei folgendermaßen vorgehen: Ausgehend von einer grundsätzlichen Zustimmung zu den Thesen, die das Buch von Fischer angeregt hat, werden zunächst einige seiner Schattenseiten (insbesondere eine) hervorgehoben. Ihnen wird sodann, im Sinne einer Ergänzung, der ‚Löwith’sche Weg‘ zur philosophischen Anthropologie gegenübergestellt: seine persönliche Deutung der Menschenfrage, in deren Mittelpunkt die Idee einer *kosmologischen Differenz zwischen Welt und Menschenwelt* steht. Auf der

⁶ Pansera 2001, 15 und Krüger 2007, 11.

⁷ Von einem „*libro manifesto*“ spricht Marco Russo (Russo 2009a und 2009b). Als beispielhaft für den italienischen Sprachraum verweisen wir des Weiteren auf die folgenden Rezensionen: Cusinato 2010; Rasini 2010; Boccignone 2009. Siehe auch Borsari 2009b, 125-127. Im deutschen Raum hat Fischers Buch eine beachtliche Resonanz erfahren, was die zahlreichen Rezensionen belegen; einige davon tragen die Unterschrift bedeutender Namen aus diesem Forschungsbereich (Wolfgang Eßbach, Gerald Hartung, Christian Thies) und zeugen von echter Wertschätzung. In Bezug auf unser Hauptinteresse lohnt es sich, Heidegren 2009 zu erwähnen, deren enthusiastische Töne (ungewollt) die kritischen Punkte bestätigen, die mit dem Phänomen der „*Soziologisierung*“ für die Philosophische Anthropologie relevant werden. Als weiteren Beweis für die Aufmerksamkeit, die der philosophischen Anthropologie in Italien zukommt, vgl. folgende Beiträge Fischers, die auf Italienisch veröffentlicht wurden: Fischer 2003a; 2003b; 2005; 2007; 2009.

Basis einer Synthese zwischen den Ansprüchen Fischers und denen von Löwith soll dann eine tatsächliche Möglichkeit für die philosophische Anthropologie in Form einer (*philosophischen*) *Anthropologie der Technik* ausgearbeitet werden. Ihr Hauptziel besteht darin, ein ganz bestimmtes epochales Phänomen in seiner umfassenden Bedeutung – genauer: in seinen umfassenden Auswirkungen auf die *conditio humana* – hervorzuheben, ein Phänomen, dem eine *ad hoc*-Benennung zufällt: *Neo-Umweltlichkeit* (*neoambientalität*).

Als Höhepunkt eines fast zwanzig Jahre andauernden Forschungseinsatzes⁸ und getragen von einem großartigen historischen Apparat stellt das Werk Fischers die Hypothese auf, dass die philosophische Anthropologie im Laufe des 20. Jahrhunderts dank der Bemühungen einiger ausgewählter Begründer – außer den drei ‚Schutzgöttern‘ Scheler, Plessner und Gehlen betrachtet Fischer allein Adolf Portmann und Erik Rothacker als *tout court*-Anthropologen⁹ – den Status eines echten *Denkansatzes* erlangt habe. Auf diese Weise habe sie die Etikette einer bloßen *philosophischen Subdisziplin* endgültig abgelegt. Um dies auch optisch deutlich zu machen, schlägt er eine besondere Schreibweise für dieses Paradigma vor – „*Philosophische Anthropologie*“ (die Großschreibung des Adjektivs; im Folgenden abgekürzt als PhA) – und kanonisiert so eine von Plessner bereits seit den 1930er Jahren angewendete Gewohnheit. Es handelt sich dabei um eine durchaus kohärente Entscheidung, da auch Plessner in dieser Formel seine eigene Auffassung von der philosophischen Anthropologie geltend machen wollte, und zwar die einer Lehre, die eine interdisziplinäre Berufung verfolge und gleichzeitig

⁸ Das Buch ist die überarbeitete Version der 1997 an der Universität Göttingen vorgelegten Dissertation (Fischer 1997) – also an jener Universität, an der Plessner nach seiner Rückkehr nach Deutschland zunächst als Professor und dann als Rektor tätig war. Fischer selbst führt seinen ersten Versuch einer Formulierung der philosophischen Anthropologie als Denkansatz und Paradigma auf Fischer 1995 zurück.

⁹ Vgl. Fischer 2008, 133-152 (Rothacker) und 197-205 (Portmann); die Werke, die für diesen Einbezug ausschlaggebend waren, sind Rothacker 1942 und Portmann 1944. Rothacker 1964 ist einer der wichtigsten Beiträge zur ‚Selbstanalyse‘ im Bereich der Philosophischen Anthropologie zu verdanken. Der Band gibt eine Vorlesung wieder, die im Wintersemester 1953/54 an der Universität Bonn abgehalten wurde. Aus naheliegenden Gründen können wir uns hier nicht mit dem schwierigen Thema eines möglichen Einbezugs weiterer Autoren in den Kreis der Begründer der PhA beschäftigen. So gut wie jeder Forscher folgt hier ganz persönlichen Präferenzen.

die Vorstellung umsetze, sich selbst als mögliche *prima philosophia* zu begreifen.¹⁰

Neben dieser starken Definition der philosophischen Anthropologie bestehen andere, weniger radikale Auslegungen, die zwar ihre philosophische Bedeutung anerkennen, sie jedoch auf ein Fachgebiet eingrenzen. Ein bereits klassisches Beispiel dafür ist die Position, die Habermas 1958 in seinem Lemma-Eintrag „Anthropologie“ für das *Fischer-Lexikon* zum Ausdruck bringt. Auf halbem Wege zwischen Theorie und Empirie entstehe die philosophische Anthropologie – „ähnlich der modernen Naturphilosophie (in Gestalt einer Theorie des Lebens) und der modernen Geschichtsphilosophie (in Gestalt einer Theorie der Gesellschaft)“ – aus „eine[r] Reaktion der Philosophie auf jene herangereiften Wissenschaften, die ihr Gegenstand und Anspruch streitig machen“. Folglich soll sie dem Kreis jener „reaktiven philosophischen Disziplinen“ zugeschrieben werden, die „nicht mehr das Geschäft der *prima philosophia* treiben [...] sie begründen die Wissenschaften nicht mehr, sie verarbeiten sie“¹¹. Das Echo dieses Urteils, das bald zum Vorbild einer ‚kritisch-versöhnlichen Haltung‘ gegenüber bestimmten Ansprüchen der philosophischen Anthropologie wird – eine Haltung, die ihr zwar den Status des Denkansatzes, nicht aber ihre philosophische Legitimität abspricht –, klingt noch bei Herbert Schnädelbach nach: „Anthropologie in philosophischer Hinsicht ist eine interpretative Disziplin; darin besteht auch die unveränderte Aktualität der philosophischen Anthropologie als philosophischer Teildisziplin“¹².

¹⁰ Vgl. Fischer 2008, 14 (Anm. 22), wo auf Fischer 1995, 250 zur Entstehung der Unterscheidung zwischen „Denkansatz“ und „Disziplin“ verwiesen wird. Zum Thema der philosophischen Anthropologie als aspirierende erste Philosophie siehe: Tugendhat 2010a; Orth 1990-1991. – In *Die Stufen* (die noch ‚einfach‘ eine „Einleitung in die *philosophischen* Anthropologie“ waren) fehlt die groß geschriebene Variante des Adjektivs. Jedoch taucht sie bereits in der 1936 an der Universität Groningen gehaltenen Antrittsvorlesung über *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie* (H. Plessner 1936a) auf und wird bei zahlreichen nachfolgenden Gelegenheiten bestätigt: nämlich immer dann, wenn Plessner auf seine eigene Auffassung der philosophischen Anthropologie Bezug nimmt. Vgl. beispielsweise: H. Plessner 1956; 1963; 1973.

¹¹ Habermas 1977, 92.

¹² Schnädelbach 1989, 37 (das Zitat wurde aus Borsari 2003, 260 entnommen). Dieser Deutungslinie scheint sich Borsari auf ziemlich nüchterne Art selbst anzuschließen (ebd. 264 ff.), während die Zustimmung von Maria Teresa Pansera schon etwas eindeutiger ausfällt. Für sie „präsentiert sich die philosophische Anthropologie als eine

Anhand seiner deutlichen Option zugunsten des Denkansatzes setzt Fischer bei einer Rekonstruktion der „*Realgeschichte*“ der Philosophischen Anthropologie an, der er den ersten und umfangreicheren Teil (450 der insgesamt 600 Seiten) seiner Studie widmet. Durch die „Genese“, „Turbulenzen“, „Durchbrüche“, „Konsolidierungen“ und „Rückgänge“ zeichnet sich eine Entwicklung ab, die mit dem Jahr 1919 beginnt, als der frisch nominierte Scheler Plessner einlädt, an die Universität Köln („das neue Alexandrien“) zu wechseln, und 1975 mit der Teilnahme Plessners und Gehlens an einem Sammelband zur Aktualität des Scheler’schen Denkens ihren Abschluss findet.¹³

Ogleich die Wahl eines Anfangs- und eines Endpunktes vor allem eine konventionelle Funktion hat, ist es ebenso wahr, dass die Festlegung einer Zeitspanne, ja gerade diese Form der Abgrenzung ein Geschehen zugleich definiert. Es wird damit ‚in der Zeit verortet‘. Selbstverständlich gilt das im Falle eines so komplizierten und verschwommenen Geschehens wie dem hier anvisierten um so mehr. Demnach erweist sich dieses Vorgehen als genauso bezeichnend wie das der Auswahl der *tout court*-Anthropologen und ist keinesfalls als neutral zu werten, weil sich dahinter eine bewusste hermeneutische Entscheidung verbirgt. Ein Beispiel: Als Geburtsakt hätte man auch andere objektiv topische Momente wählen können, die jedoch eine ganz andere Interpretation impliziert hätten, d. h. kaum mit der Idee eines Denkansatzes vereinbar wären. Der Uranfang könnte auf das Jahr 1928 verschoben werden: das *annus mirabilis* der philosophischen Anthropologie, in das die Veröffentlichung von Schelers *Die Stellung* (in Buchform) und von Plessners *Die Stufen* fällt. Oder man könnte ihn auf das Jahr 1915 vorverlegen, als Schelers Aufsatz *Zur Idee des Menschen* erschien, der dessen ganz persönlichen anthropologischen Weg und damit die echte anthropologische Wende in der Philosophie einleitete. Oder aber er könnte – noch gewagter – in das Jahr 1922 gelegt werden, als *Menschheitsrätsel* in Druck ging, das Meisterwerk also des genialen Vorreiters und Pioniers der PhA Paul Alsberg. Er nimmt einige für die gesamte Bewegung tragende Ideen vorweg, unter denen

Disziplin, die Daten aus den einzelnen Wissenschaften verarbeitet, die sich irgendwie auf den Menschen und sein Handeln beziehen, jedoch weder den Anspruch erhebt, ‚grundlegend‘ zu sein [...] noch sich zu einer ihnen gleichrangigen Teilwissenschaft zu reduzieren.“ (Pansera 2001, 12).

¹³ Vgl. Fischer 2008, 11. Die beiden Beiträge (aus dem Sammelband Good 1975) sind H. Plessner 1975 und Gehlen 1975.

die der *Körper-* bzw. *Organausschaltung* hervorsteicht. Dieses schon zeitgerecht von Scheler, Gehlen und Plessner geschätzte und kritisierte Werk erfährt heute eine erneute Aufmerksamkeit, was größtenteils dem ihm von Peter Sloterdijk gewidmeten Interesse zu verdanken ist.¹⁴

Wie gesagt, das Vorhaben von Fischer, Ordnung in die Geschichte der philosophischen Anthropologie im Laufe des 20. Jahrhunderts zu bringen, ist nicht neu. Das gilt sowohl in Bezug auf die jüngere Zeit als auch generell für den deutschen Sprachraum. Ja, es entspricht unter vielfältigen Gesichtspunkten gewissermaßen einer allgemeinen Stimmung, die durch eine ganze Reihe von Publikationsinitiativen bezeugt wird. Letztere haben zwar eindeutig ihren Mittelpunkt in Deutschland, finden jedoch in Italien eine starke, vielleicht die solideste Weiterführung.¹⁵ Dies vorausgesetzt ist das, was Fi-

¹⁴ Wenngleich Scheler Alsbergs Grundideen kritisiert, die er zum Kreis der „negativen Theorien des Menschen“ zählt, äußert er eine klare Wertschätzung für sein „beachtenswertes Buch“ (Scheler 1928, 46). Im Vorwort zur zweiten Auflage der *Stufen* (1964) erkennt Plessner die „Organausschaltung“ von Alsberg – die „Leitidee seines Gesamtentwurfs“ – als eine Vorwegnahme der Kategorie der *Entlastung* von Gehlen an (H. Plessner 1928, 25). Vom „genialen Außenseiter“ spricht Gehlen im Lemma „Philosophische Anthropologie“ für *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*. Seiner Einschätzung nach war es Alsberg, der „zuerst das kompensatorische Verhältnis zwischen einer biologisch defizitären Organausstattung des Menschen zu seiner Sprach- und Handlungsintelligenz erfaßt [hat]“ (Gehlen 1971, 238-239). – Vermittelt über Dieter Claessens hat Peter Sloterdijk in Alsberg einen Hauptgesprächspartner für die Ausarbeitung seiner Anthropotechnik gefunden; vgl. dazu Alsberg 1922. Die neue, von Claessens 1975 herausgegebene Textausgabe wandelt den Titel in *Der Ausbruch aus dem Gefängnis. Zu den Entstehungsbedingungen des Menschen* um. Zur Position von Sloterdijk vgl. ders. 2001, 142-234. Zu derjenigen von Dieter Claessens, einer innerhalb von Fischers Diskurs über die PhA als ‚Denkansatz in soziologischer Form‘ wichtigen Persönlichkeit (zusammen mit Heinrich Popitz und Hans-Peter Bahrtdt), vgl. Claessens 1970 und 1980. Fischer behandelt die Stellungnahmen von Claessens in Fischer 2008, 419-424.

¹⁵ Auch in diesem Fall scheint es mit den Absichten und dem verfügbaren Platz der vorliegenden Arbeit unvereinbar, allen diesen Thema gewidmeten Veröffentlichungen (auch nur auf Deutschland bezogen) gerecht zu werden. Wir verweisen daher auf die bereits erwähnten Bibliographien und beschränken uns hier darauf, einige Publikationsprojekte mit durchaus langem Atem anzuführen, hinter denen Hans-Peter Krüger steht: Professor für politische Philosophie und philosophische Anthropologie an der Universität Potsdam, Plessner-Forscher und einer der Gründer sowie

schers Projekt zu einem *unicum* macht – und sein Bestreben rechtfertigt, ein Klassiker auf diesem Feld zu werden –, die Kombination aus einer großartigen Rekonstruktionsarbeit und einer theoretisch-hermeneutischen Grundhypothese, die sich gleichermaßen radikal wie linear zu erkennen gibt. Es handelt sich um einen Interpretationsschlüssel, der einen ebenso weiten wie vieldeutigen und nuancierten Horizont zu umschreiben vermag. Insofern jedoch der „Denkort Philosophische Anthropologie in der denkgeschichtlichen Topographie des 20. Jahrhunderts nicht leicht zu identifizieren ist“¹⁶, entpuppt sich dieses Unternehmen zugleich als überaus beschwerlich.

Die von Fischer angewendete Strategie hat unvermeidlich ihren Preis, das heißt, es werden Vereinfachungen und Verabsolutierungen in Kauf genommen. Das Ergebnis ist, dass der ‚Denkansatz Philosophische Anthropologie‘ sich teils der Gefahr aussetzt, als eine Art *brand* oder *philosophical Franchising* deklassiert zu werden bzw. als ein schier endloses Dach, das jeder erdenklichen, auf Identitäts- und Legitimierungssuche gehenden Denkerfahrung Unterschlupf bietet. Es entsteht daher der Eindruck, dass Fischers Vorschlag mitunter zum Opfer eines Mechanismus wird, der allen, die sich mit philosophischer Anthropologie beschäftigen, nur allzu gut bekannt ist – der *Kompensation* –, und dass er sich in deren Namen daranmacht, einem so übel verleumdeten Paradigma das zurückzugeben, was ihm allzu lang aberkannt wurde. Einerseits handelt es sich dabei um eine ganz verständliche Haltung – insbesondere vonseiten eines Forschers, der dieses ‚Entschädigungswerk‘ zum Zentrum seiner Forschungsarbeit gemacht hat. Andererseits zieht sie, wenn sie überhandnimmt, zwangsläufig Stigmatisierungen nach sich.

Nach diesen Überlegungen scheint es zulässig, eine Analogie zwischen dem Werk Fischers und der seit den 1960er Jahren von Odo Marquard vo-

ehemaliger Präsident der *Plessner-Gesellschaft*. Auch er wird zum Fürsprecher einer paradigmatischen Vorstellung der philosophischen Anthropologie, die jedoch weniger ‚stark‘ ist als die von Fischer. Seiner Auffassung nach wird die Unmöglichkeit, einen allgemeinen theoretischen Identitätskern auszumachen, gerade zur Chance, einer politisch ausgelegten philosophischen Anthropologie ungewöhnliche Perspektiven zu eröffnen (beispielsweise die von Foucault und Derrida). Gemeinsam mit der Soziologin Gesa Lindemann ist er Herausgeber der Reihe *Philosophische Anthropologie* (im Akademie Verlag); mit Bruno Accarino und Jos de Mul gibt er das *Internationale Jahrbuch für Philosophische Anthropologie* heraus.

¹⁶ Fischer 2008, 12.