

Zur Situation der gegenwärtigen Anthropologie

von Wolfgang Brauner

I.

Die gegenwärtige Anthropologie befindet sich in einer merkwürdigen Situation. Einerseits hat die anthropologische Forschung der letzten Jahrzehnte eine Fülle von Erkenntnissen gewonnen. Wir wissen heute so viel wie nie zuvor über die Funktionsweise des Gehirns, die Evolution des Menschen oder dessen kulturelle Kontextualität. Aber andererseits wissen wir nach wie vor nicht – vielleicht weniger denn je – was oder wer der Mensch eigentlich ist. Und dies trotz der zahlreichen Versuche, die unternommen wurden, um das Wesen des Menschen zu bestimmen. Ist er nun ein *zoon politicon*, *animal rationale*, Mängelwesen, *animal symbolicum*, *homo ludens*, *homo faber*, Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse, *imago dei* oder ... oder ...? Am Ende der vielen Denkbemühungen zeigt sich: Es gibt viele Anthropologien, aber nicht ‚die‘ Anthropologie.

Auf diesen Mangel hat bereits Max Scheler 1926 hingewiesen. Ihm zufolge fehlt den drei maßgeblichen Ideenkreisen, die unser Denken über den Menschen bestimmen (die jüdisch-christliche Tradition, das griechisch-antike Denken und die moderne Naturwissenschaft), eine systematisch einheitliche Anthropologie: „So besitzen wir denn eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie, die sich nicht umeinander kümmern – *eine einheitliche Idee vom Menschen aber besitzen wir nicht*“¹. Wir befinden uns, so Scheler, in einem Zeitalter, „in dem sich der Mensch völlig und restlos ‚problematisch‘ geworden ist; in dem er nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch *weiß, dass er es nicht weiß*“².

In ähnlicher Weise befindet sich auch für Ernst Cassirer die neuzeitliche Anthropologie in einer defizitären Situation³. Cassirer zufolge besteht der Mangel darin, dass den verschiedenen Theorien über den Menschen die verbindende Kraft fehlt, die die perspektivischen Wissens- und Forschungsbereiche zusammenzubringen vermag. Der neuzeitlichen Anthropologie ist das „intellektuelle Organisationszentrum“⁴, das früheren anthropologischen Konzepten zugrunde lag, verloren gegangen. Während etwa Nietzsche den Willen zur Macht, Freud den Sexualtrieb oder Marx die ökonomischen Bedingungen zum Zentrum ihrer Philosophie machten, trat später an die Stelle dieser auf ein Grundprinzip ausgerichteten Theorien, so Cassirer, die „Anarchie der verschiedenen Denkansätze“⁵.

Das Fehlen einer einheitlichen Idee vom Menschen bzw. eines ‚Organisationszentrums‘ ist auch für die gegenwärtige Anthropologie kennzeichnend. Es gibt zahlreiche anthropologische Ansätze, aber keine einheitliche Lehre vom Menschen. Von verschiedener Seite ist daher – zu Recht – die Forderung nach einer ‚integrativen Anthropologie‘, einer Lehre, die die verschiedenen Perspektiven und Erkenntnisse vom Menschen zu einem Ganzen verbindet, erhoben worden⁶.

¹ Scheler 1928, S. 9.

² Scheler 1926, S. 62.

³ Siehe Cassirer 1944, S. 44ff.

⁴ Cassirer 1944, S. 44.

⁵ Ebd.

⁶ Z.B. von Gadamer und Vogler, in: Gadamer/Vogler 1972, Bd. 1, S. XXIX, XXXVI, 4ff; Weizsäcker 1987, S. 12; Portmann 1973, S. 290f.

Für solch ein Konzept einer einheitlichen Anthropologie ist, wenn es denn ein fundiertes sein soll, die philosophische Reflexion unerlässlich. Die Frage, was der Mensch sei, ist seit jeher eine Frage der Philosophie. Ebenso wie die Fragen nach Einheit oder nach den Grundlagen der Wissenschaft. Eine ‚integrale Anthropologie‘ ist von allen diesen Fragen in gleicher Weise betroffen. Sie kommt daher nicht umhin, sich der Philosophie zuzuwenden und dabei sowohl diachron als auch synchron zu verfahren, d.h. relevante historische Entwicklungen der Philosophie ebenso in den Blick zu nehmen wie Tendenzen gegenwärtigen Denkens.

Ein wichtiges historisches Faktum in diesem Zusammenhang ist der Rückgang des Idealismus nach dem Tod Hegels im Jahre 1831. Man spricht hier u.a. von dem ‚Zusammenbruch des Idealismus‘⁷ und einer daraus resultierenden ‚Identitätskrise‘⁸ hinsichtlich der Selbstinterpretation des Menschen. Mit ‚Zusammenbruch des Idealismus‘ ist das folgenreiche Ende der metaphysischen Vernunftsysteme des Idealismus gemeint, v.a. des Hegelschen Systems, das als Vollendung der idealistischen Systemkonzeptionen angesehen wird. Der Tod Hegels gilt deshalb als das symbolische Datum, das diesen ‚revolutionären Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts‘ (Löwith) markiert. Philosophen, die den ‚Bruch‘ bewirkt oder entscheidend beeinflusst haben, sind u.a. die Junghegelianer (Feuerbach, Marx u.a.), die Positivisten (Comte, Mill), der späte Schelling oder Nietzsche.

Dieses Faktum prägte die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts; seine Auswirkungen reichen bis in die Gegenwart. Was sind die wichtigsten, aus diesem Faktum resultierenden Merkmale neuerer Philosophie?

(a) Ein zentrales Charakteristikum ist die radikale *Metaphysikkritik*, die sich massiv gegen jegliches Vernunft-, Ursprungs- oder Einheitsdenken, gegen Versuche einer Letztbegründung von Philosophie oder gegen methodisches Denken überhaupt wendet. Die lange Reihe der Kritiker reicht von den Linkshegelianern (Feuerbach, Marx u.a.) über Schopenhauer, Nietzsche, die Lebensphilosophie (Bergson, Simmel u.a.), die Existenzphilosophie (Kierkegaard, Jaspers, Sartre u.a.), den Positivismus (Comte, Avenarius, Mach), den Pragmatismus (Peirce, Dewey), die sprachanalytische Philosophie (Wittgenstein) und den Logischen Empirismus (Carnap) bis hin zu moderner Wissenschaftstheorie (Popper, Albert), Kritischer Theorie (Horkheimer, Adorno, Habermas), ‚anarchistischem‘ Denken (Feyerabend, Rorty), ‚postmoderner‘ Philosophie (Foucault, Derrida, Lyotard u.a.) oder modernem Skeptizismus (Marquard).

(b) Aufgrund der fundamentalen Kritik an metaphysischen, vernunftbasierten Gesamt- und Einheitssystemen bildete sich ein weitausgreifender *Pluralismus und Relativismus* heraus. Dieser Pluralismus tritt in verschiedenen Gestalten auf: als Vielzahl koexistierender ‚wissenschaftlicher Methoden‘, ‚Denkströmungen‘ oder ‚Weltanschauungen‘, als Auflösung bzw. ‚Zersplitterung‘ der ‚großen Erzählungen‘ in die Vielheit von ‚Sprachspielen‘, als Historismus oder allgemeiner als Wert- und Wahrheitsrelativismus.

(c) Schließlich ist das moderne Denken in weiten Teilen durch *Verwissenschaftlichung* geprägt, eine Entwicklung, die eine radikale Veränderung der Weltsicht und des gesellschaftlichen Lebens bedeutet und mit der Abkehr von Philosophie, mit dem Vergessen der ‚Lebenswelt‘ als Sinnesfundament (Husserl) und dem Primat pragmatisch-technologischer und funktionaler Gesichtspunkte einhergeht⁹.

⁷ Schnädelbach 1983, S. 15, 264.

⁸ Schnädelbach 1983, S. 17, 264.

⁹ Siehe Schulz 1984, S. 11ff.

Im Bereich der Anthropologie werden diese allgemein-philosophischen Merkmale an verschiedenen Tendenzen sichtbar:

1. Tendenz zur nicht- und antimetaphysischen Anthropologie

Die Tendenz zur nicht- und antimetaphysischen Anthropologie hat ihre Ursprünge u.a. in der Emanzipation der Anthropologie von der Theologie, in der Metaphysikkritik des 19. und 20. Jahrhunderts und in der Loslösung der neuzeitlichen, naturwissenschaftlich orientierten Anthropologie von der Philosophie. Sie stellt u.E. einen der wichtigsten Aspekte moderner Anthropologie dar und soll weiter unten eingehender behandelt werden.

2. Pluralismus und Relativismus in der Anthropologie

Wie bereits von Scheler und Cassirer festgestellt, kennzeichnen Pluralismus und Relativismus das moderne anthropologische Denken. Die Gegenwart hat eine Fülle empirischer Erkenntnisse über den Menschen gewonnen und kennt zahlreiche anthropologische Entwürfe, die mit unterschiedlichen Methoden den Menschen erforschen. Es gibt eine Biologische Anthropologie, eine Historische Anthropologie, eine Theologische Anthropologie, eine Kulturanthropologie, eine Sozialanthropologie usw. Diese Ansätze stehen zumeist unvermittelt nebeneinander oder treten in Konkurrenz zueinander. In neuerer Zeit sind zwar Ansätze zu beobachten, die versuchen, eine integrative, transdisziplinäre Theorie vom Menschen zu entwickeln¹⁰. Trans- oder Interdisziplinarität geschieht hier aber zumeist zwischen den verschiedenen Humanwissenschaften (Humanbiologie, Psychologie, Soziologie, Humanethologie, Ethnologie etc.), die Philosophie spielt, wenn überhaupt, eine Außenseiterrolle. Sie dient bisweilen eher der Abgrenzung von den empirischen Wissenschaften, eine fundierende und einheitsstiftende Funktion innerhalb der Anthropologie wird ‚spekulativem Denken‘ nicht zugetraut. Dabei ist die Frage nach Einheit – sei es Einheit von Seiendem oder Welt, von Erkenntnis, Subjektivität, Person oder eben verschiedener Wissenschaften oder Theorien – eine spezifisch philosophische Frage, die seit der Antike zahlreiche Denker in ihren Bann zog. Die Beschäftigung mit ihr hält auch in der Gegenwart an. Es dürften sich daher auch heute in der Philosophie Mittel finden lassen, um den Mängeln gegenwärtiger Anthropologie abzuhelpfen und die faktisch erlebte, theoretisch aber verlorene Einheit ‚Mensch‘ in der Theorie wieder einzuholen.

3. Tendenz zur Naturalisierung und Biologisierung der Anthropologie

Die neuzeitliche Anthropologie gewinnt einen erheblichen Teil ihrer Ergebnisse aus den Naturwissenschaften, z.B. der Hirnforschung oder Neurophysiologie. Für eine die einzelnen Themengebiete übergreifende Anthropologie stellt sich hier die große Aufgabe, die Fülle der wissenschaftlich gewonnenen Erkenntnisse zu überblicken und in ihr eigenes Vorhaben zu integrieren. Ein besonderes Augenmerk ist dabei auf die Differenz von empirisch gewonnenem Faktenwissen und der Interpretation dieses Wissens zu legen¹¹. Letzteres gehört zu den Aufgaben der Philosophie.

Die Biologie tritt aber selbst mit dem Anspruch auf, mit der Evolutionstheorie eine universal gültige, alle Wissenschaftsgebiete umfassende Theorie zu besitzen und macht so der Philosophie den Rang einer reflexiv-universalen Metawissenschaft streitig¹². Bei näherem Hinsehen erweist sich der Anspruch der Evolutionsbiologie allerdings als problematisch, etwa aufgrund der Unmöglichkeit der Evolutionstheorie, den eigenen Geltungsanspruch bzw. Normativität überhaupt begründen zu können¹³. Hier ist die Philosophie gefragt.

¹⁰ Siehe z.B. die Idee einer ‚integralen Anthropologie‘ bei Vogler (in: Gadamer/Vogler 1972, Bd. 1, S. 3ff.) oder die ‚Konvergenzanthropologie‘ von Illies 2006, S. 13ff., 44ff., 312ff.

¹¹ Siehe Schnädelbach 1983, S. 266ff.

¹² Siehe Illies 2006, S.21 ff.

¹³ Siehe Illies 2006, S. 35.

Anthropologie benötigt auch im Kontext der Evolutionstheorie die Reflexionen der Philosophie.

4. Ausklammerung der Ethik

Eine Folge der Tendenz, die Anthropologie zu naturalisieren und empirisch zu begründen, ist die Beschränkung auf die Frage, was oder wie der Mensch *ist*. Fragen nach dem Sollen oder Handeln des Menschen („Was soll ich tun?“, „Was kann oder soll der Mensch als freihandelndes Wesen aus sich machen?“ etc.) werden dabei ausgeklammert, außerhalb einer anthropologischen Gesamtkonzeption diskutiert – wie z.B. in der Bioethik – oder in die Identitätsthematik verschoben¹⁴. Im Gegenzug wird Anthropologien, die dennoch ethisch-normative Fragen zu integrieren versuchen, vorgeworfen, mehr oder weniger verdeckt naturalistische Fehlschlüsse zu begehen¹⁵.

Die Ausklammerung der Ethik findet sich besonders bei jenen Anthropologien, die – wie Habermas es von der Philosophischen Anthropologie gesagt hat¹⁶ – die empirischen Erkenntnisse lediglich ‚verarbeiten‘, so z.B. bei der Biologischen Anthropologie, der Historischen Anthropologie und der Kulturanthropologie. Während die Biologische Anthropologie die biologischen Faktoren menschlichen Lebens, z.B. die Funktionsweise des Gehirns, untersucht, richten die Historische Anthropologie und die Kulturanthropologie ihren Blick auf die Vielfalt der historischen und kulturellen Ausprägungen des Menschseins und versuchen, die Entstehung und Veränderung dieser Phänomene zu verstehen¹⁷. Diese Konzepte konzentrieren sich darauf, Empirisches zu analysieren: die jeweilige Lebenswelt und –praxis, die Kulturen, Sprache, Symbole, Rituale etc. Weiterreichende ethische Fragen werden von diesen Wissenschaften allenfalls am Rande thematisiert¹⁸.

5. Kritik am Begründungsdenken

Die Kritik an einem Denken, das den Anspruch auf Begründung oder gar Letztbegründung erhebt, ist von verschiedener Seite vorgebracht worden. Dabei wurde die Begründungs- bzw. Letztbegründungsfunktion von Philosophie im allgemeinen kritisiert (Postmoderne, Frankfurter Schule, Skeptizismus, Kritischer Rationalismus u.a.) oder die von Anthropologie im speziellen (Habermas u.a.). Aussagen oder Theorien zu begründen oder hinsichtlich ihrer Begründung zu prüfen, gehört jedoch seit der griechischen Antike zu den ureigensten Aufgaben der Philosophie. Anthropologie beruht wie jede andere Theorie auf Leistungen und Voraussetzungen, die philosophisch-kritisch hinterfragt werden müssen. Dies gilt auch für das Ziel einer ‚absoluten‘ oder ‚Letztbegründung‘. Dennoch ist die Möglichkeit einer ‚absoluten‘ Begründung auch für das neuzeitliche Denken nicht ausgeschlossen. Neuere Versuche zur ‚Letztbegründung‘ stammen z.B. von Husserl, Dingler, Apel oder Kuhlmann.

6. Kritik am Wesensbegriff

Mit der Metaphysikkritik hat sich in der Anthropologie auch eine Kritik am Wesensbegriff entwickelt. Sie hat zur Ablehnung der seit der Antike entwickelten Konzeptionen geführt, die versucht haben, das ‚Wesen‘ des Menschen anzugeben. Die Kritik richtete sich u.a. gegen den ‚allgemeinen‘, ‚abstrakten‘ Menschen (Kierkegaard, Buber u.a.), gegen die Ungeschichtlichkeit des Wesensbegriffs (Marxismus, Frankfurter Schule, Historische

¹⁴ Siehe Art. Anthropologie, in: Mittelstraß 1980, S. 128.

¹⁵ Siehe z.B. Metzinger 1998, S.326f.

¹⁶ Siehe Habermas 1965, S. 20.

¹⁷ Siehe Wulf 2004, S. 268ff.

¹⁸ Die Enthaltung von allem Normativen zeigt sich etwa darin, dass die Evolutionsbiologie die Idee einer ‚Vervollkommnung‘ als Ziel der Evolution ebenso aufgegeben hat wie die Kulturanthropologie die Bewertung von Kulturen als ‚besser‘ oder ‚schlechter‘ (siehe Wulf 2004, S. 26). Die Thematisierung der ‚Unverbesserlichkeit‘ des Menschen kann ebenfalls als Indiz für diese Entwicklung angesehen werden (siehe Kamper/Wulf 1994, S. 10ff.).

Anthropologie u.a.) und gegen die Abgeschlossenheit und Fixierung des ‚Wesens‘ (Existenzphilosophie u.a.). Stattdessen ist eine Hinwendung zu Funktionsbegriffen zu beobachten, die den Menschen aus seinem Tun und den Produkten seiner Tätigkeit heraus bestimmen¹⁹.

Die Frage nach dem Wesen des Menschen bleibt jedoch nach wie vor eine Leitfrage der Anthropologie. Das zeigt sich nicht zuletzt an den anthropologischen Entwürfen, die weiterhin nach ‚anthropologischen Konstanten‘ oder ‚Anthropina‘ (Landmann²⁰) Ausschau halten. Selbst die Kritiker einer Wesensbestimmung des Menschen entwickeln Theorien, die die Grundstruktur des Menschen aufzeigen, so z.B. Heideggers Daseinsanalytik, die ‚Existenzialien‘ als Grundstrukturen des Menschen annimmt oder Sartres Existenzphilosophie, die auf einer Theorie des Bewusstseins und dessen ‚Nichtungsstruktur‘ basiert. Es scheint, dass weder die Frage nach dem ‚Wesen‘ noch die Rede von ‚dem‘ Menschen überholt ist²¹.

II.

Die Frage nach der Metaphysik ist u.E. eine der wichtigsten Fragen für die Philosophie und Anthropologie der Moderne. Für etliche Philosophen ist mit dem Ende des Idealismus auch das ‚Ende der Metaphysik‘ gekommen, der philosophische Diskurs des 20. Jahrhunderts sei daher als ‚nachmetaphysisches Denken‘²² zu betiteln. Als Repräsentanten nachmetaphysischen Denkens gelten u.a. Heidegger, Wittgenstein, die Vertreter der Kritischen Theorie oder die Philosophen der ‚Postmoderne‘²³.

Die Philosophie des 20. Jahrhunderts ‚nachmetaphysisch‘ zu nennen, scheint indes nur in eingeschränktem Maße gerechtfertigt. Metaphysik ist, Aristoteles zufolge, die „auf die ersten Prinzipien und Ursachen gehende“²⁴ Wissenschaft. Philosophische Theorien, die wie die aristotelische *Metaphysik* nach ersten Prinzipien oder Gründen des Wissens und Seins forschen, sind auch im 20. Jahrhundert entwickelt worden. So ist es zu diversen Entwürfen gekommen, die eine Erneuerung der Metaphysik im Bereich der Ontologie, Subjektphilosophie oder Kosmologie anstreben²⁵.

Ähnliches gilt für den engeren Bereich der Anthropologie. Das Verhältnis von Anthropologie und Metaphysik ist allerdings vielschichtig und unterliegt historischen Veränderungen. Schulz unterscheidet zwei wesentliche Phasen in der abendländischen Anthropologie²⁶:

(1) die Phase der metaphysischen Anthropologie, die bei Platon beginnt und bis ins späte 19. Jahrhundert reicht. Sie deutet den Menschen unter Bezug auf die Metaphysik und ist durch die sich ablösenden Entwicklungen der Vergeistigung und Verleiblichung gekennzeichnet.

(2) die Phase der modernen philosophischen Anthropologie, die im 20. Jahrhunderts begann. Für diese Phase, die in erster Linie durch Scheler, Plessner und Gehlen repräsentiert wird, ist der Rückgriff auf die Biologie charakteristisch.

¹⁹ Siehe Hartung 2008, S. 125.

²⁰ Siehe Landmann 1982, bes. 124ff.

²¹ Vgl. Kamper/Wulf 1994, S. 7.

²² Siehe z.B. Habermas 1988b.

²³ Siehe Habermas 1988a; 1988b.

²⁴ Aristoteles, *Metaphysik* I 2, 982 b 9f.

²⁵ Z.B. bei Heidegger, Hartmann, Henrich, Whitehead, Spaemann u.a. Siehe hierzu z.B. Schnädelbach 1983, S. 232ff.; Habermas 1988b, S. 267ff.

²⁶ Siehe Schulz 1984, S. 336ff.

Die Philosophische Anthropologie Schelers, Plessners und Gehlens stellte einen der bedeutendsten Versuche dar, im Kontext von Anthropologie und Philosophie die Frage nach dem Menschen für das 20. Jahrhundert neu zu beantworten. Er stand unter dem Einfluss der Verwissenschaftlichung, nahm dieses Motiv aber in positivem Sinne auf und transformierte es in eine Synthese aus Wissenschaft und Philosophie. In der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts löste er eine regelrechte „anthropologische Wende“²⁷ aus, musste später allerdings einem ‚nachanthropologischen Denken‘ Platz machen, das sich vorrangig um gesellschaftstheoretische und sprachanalytische Fragen kümmerte²⁸. Gleichwohl blieben seine Themen und Fragen virulent, sodass manche heute bereits von einer ‚Renaissance‘ der Philosophischen Anthropologie sprechen²⁹.

Die Grundbestreben der Philosophischen Anthropologie besteht in dem Versuch, die Besonderheit des Menschen aus dem Vergleich mit der ‚lebendigen Natur‘, mit Pflanze und Tier herauszuarbeiten. Ihrem Denken liegt vielfach ein Schichten- oder Stufenmodell zugrunde. Die ‚Sonderstellung‘ des Menschen im Ganzen des stufenartig aufgebauten Seins beruht dabei entweder auf dessen Geist und einer daraus resultierenden ‚Weltoffenheit‘ (Scheler³⁰), der ‚Exzentrizität‘, die zu einem gleichzeitigen Erleben eines ‚Hier-Jetzt‘ und einer Ort- und Zeitlosigkeit führt (Plessner³¹) oder dem ‚Mangel‘, der als konstitutives Element des Menschen zu einer ‚Entlastung‘ erfordernden Belastung führt und der durch Kultur, Sprache oder Institutionen kompensiert wird (Gehlen³²).

Die Philosophische Anthropologie stellt zeit- und geschichtsunabhängige Grundstrukturen des Menschen heraus und steht so in Opposition zur Geschichtsphilosophie³³. Sie ist jedoch keineswegs einheitlich ‚anti-, oder ‚nachmetaphysisch‘. Scheler, einer ihrer Wegbereiter, begründet seine Lehre vom Menschen metaphysisch, während Plessner und Gehlen versuchen, den Menschen allein aus dessen Natur zu erklären. Anders als Scheler stehen sie in der Tradition einer von Theologie und Metaphysik emanzipierten Anthropologie, die ihre Aussagen nicht mehr durch Bezug auf Gott und Spekulation, sondern auf Natur und Lebenswelt gewinnt³⁴.

Dass Anthropologie jedoch, sofern sie als Fundamentaldisziplin der Philosophie fungiert, auf die ‚großen‘ metaphysischen Fragen bezogen ist, zeigt im 19. Jahrhundert die Anthropologie der Romantik, die Schellings spekulative Naturphilosophie aufgreifend die Anthropologie zur Fundamentalphilosophie machte³⁵. Für Scheler, der diese Idee im 20. Jahrhundert wieder aufnahm, ist die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie eine doppelte: er will einerseits zeigen, wie aus der Grundstruktur des Menschseins die menschlichen Leistungen und Werke (Sprache, Werkzeug, Staat, Religion, Wissenschaft etc.) hervorgehen und damit den Forderungen des 20. Jahrhunderts an eine Anthropologie gerecht werden³⁶. Andererseits ist bei ihm diese Grundstruktur aber wesensnotwendig mit der Sphäre des „*überweltlichen unendlichen und absoluten Seins*“³⁷, d.h. Gottes, verbunden. Welt-, Selbst- und

²⁷ Landmann 1982, S. 37, ders. 1962, S. 533.

²⁸ Siehe Schnädelbach 1983, S. 279ff.

²⁹ Siehe Krüger/Lindemann 2006, bes. S. 7ff., 10.

³⁰ Siehe Scheler 1928, bes. S. 38ff.

³¹ Siehe Plessner 1928, bes. S. 288ff.

³² Siehe Gehlen 1940, bes. S. 36ff., 62ff.

³³ Siehe Marquard 1982, S. 122ff.

³⁴ Siehe Marquard 1971, S. 363ff.; ders. 1982, S. 122ff.

³⁵ Siehe Marquard 1971, S. 366ff.

³⁶ Siehe Scheler 1928, S. 87.

³⁷ Siehe Scheler 1928, S. 88.

Gottesbewusstsein bilden daher „eine unzerreißbare *Struktureinheit*“³⁸, Philosophische Anthropologie wird hier erst durch ihren Rekurs auf Metaphysik zur Fundamentalphilosophie. Schelers Konzept kann so als Paradigma einer modernen Anthropologie gelten, die weder die Anforderungen der Gegenwart, noch die ‚großen‘, seit der Antike gestellten metaphysischen Grundfragen außer Acht lässt.

Auch die Existenzphilosophie, die sich als Kritikerin der Philosophischen Anthropologie versteht, bezieht ihre Lehre vom Menschen auf metaphysische Grundfragen. So verfolgt etwa Heidegger den Gedanken, die Frage nach dem Sinn von Sein mit einer von ihm ‚Daseinsanalytik‘ genannten Lehre vom Menschen zu verbinden und dieser ‚Fundamentalontologie‘ die philosophische Begründungsfunktion zu übertragen³⁹. Seine Spätphilosophie nach der sog. ‚Kehre‘ rückt schließlich die Metaphysik des Seins in den Mittelpunkt und versteht den Menschen als ‚in die Wahrheit des Seins Geworfenen‘, als ‚Hüter‘ oder ‚Hirt des Seins‘ über dessen Ankunft er, der Mensch, nicht zu entscheiden vermag⁴⁰. Andere existenzphilosophische Autoren rücken den Menschen in einen Bezug zur ‚Transzendenz‘ (Jaspers⁴¹) oder deuten ihn mittels der ontologisch-metaphysischen Grundkategorien des ‚En-soi‘ und ‚Pour-soi‘ (Sartre⁴²).

Trotz der metaphysischen Entwürfe Schelers und der Existenzphilosophie blieb aber die anthropologiekritische Haltung, die sich zugleich als metaphysikkritische – im Sinne einer Kritik an der traditionellen rationalistischen Metaphysik – versteht, von massivem Einfluss auf das gegenwärtige Denken.

Historisch betrachtet hat sie ihre Ursprünge im 19. Jahrhundert, bereits hier lässt sich der Zusammenhang von Anthropologiekritik und Metaphysikkritik beobachten. Während Feuerbach sich noch dem Programm ‚Anthropologie *statt* Theologie bzw. Metaphysik‘ verschrieb und Kierkegaard ‚Theologie *als* Anthropologie bzw. Existenzdenken‘ konzipierte, hieß Nietzsches Programm: ‚*Weder* Anthropologie *noch* Theologie bzw. Metaphysik‘. In Nietzsches Denken verbinden sich Anthropologiekritik und Metaphysikkritik. Der Mensch ist für Nietzsche ein Phänomen des ‚Übergangs‘, d.h. etwas, das zum ‚Übermenschen‘ hin überwunden werden soll. Es findet sich als solches in jener geistesgeschichtlichen Situation eines heraufkommenden Nihilismus wieder, die Nietzsche u.a. mit den Thesen vom ‚Tod Gottes‘ und dem ‚Willen zur Macht‘ beschreibt und die seiner Auffassung nach dabei ist, die Grundlagen abendländischer Metaphysik und Kultur zu zerstören.

Etliche Philosophen des 20. Jahrhunderts sind dem Weg gefolgt, den Nietzsche vorgezeichnet hatte, so z.B. Heidegger oder die Philosophen des französischen Post- oder Neostukturalismus⁴³. Auf diesem nach-nietzscheanischen Weg gerät auch die moderne Anthropologie zunehmend ins Visier der Kritik. So wird etwa der Philosophischen Anthropologie vorgeworfen, ihr Ansatz sei unbestimmt und ungeklärt⁴⁴, sie reagiere nur auf die empirischen Wissenschaften anstatt diese zu begründen⁴⁵ oder vergegenständliche etwas (den Menschen), das kein Gegenstand sei⁴⁶. Anthropologie sei überhaupt eine Form des Dogmatismus, die ein radikal philosophisches Denken verhindere⁴⁷. Man solle sich daher von

³⁸ Scheler 1928, S. 89.

³⁹ Siehe Heidegger 1927.

⁴⁰ Siehe Heidegger 1989.

⁴¹ Siehe Jaspers 1973.

⁴² Siehe Sartre 2000.

⁴³ Siehe Habermas 1988a, bes. S. 158ff.; Frank 1984, bes. S. 259ff.

⁴⁴ Siehe Heidegger 1929, S. 211f.

⁴⁵ Siehe Habermas 1965, S. 20.

⁴⁶ Siehe Jaspers 1981, S. 50; Buber 1982, S. 20f

⁴⁷ Siehe Foucault 1974, S. 410ff.

Anthropologie verabschieden, um in „der Leere des verschwundenen Menschen“⁴⁸ wieder denken zu können.

III.

Verabschiedet wurden in der Philosophie der Gegenwart jedoch weder Metaphysik noch Anthropologie.

Im Bereich der *Metaphysik* gilt als eines der herausragendsten Konzepte, das in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts versuchte, eine Neu- und Letztbegründung der Philosophie zu leisten, die Phänomenologie Husserls. Husserl richtete sich gegen die Strömungen der damaligen Zeit, also gegen Psychologismus, Naturalismus, Skeptizismus, Historismus und Weltanschauungsphilosophie und verstand Phänomenologie als letztbegründende ‚strenge Wissenschaft‘⁴⁹. Sein früherer Ansatz einer deskriptiven Wesensphänomenologie wurde im Verlauf seiner Arbeit durch seine sog. ‚transzendentalphilosophische Wende‘ zu einer begründenden Transzendentalphänomenologie, die nach ‚ersten Prinzipien und Ursachen‘ forschte. Husserl bemühte sich jedoch nicht nur selbst intensiv um eine Klärung der eidetischen und transzendentalen Bedingungen von Bewusstsein und Welt, sondern lieferte mit seinen Schriften auch zugleich den Ausgangspunkt für neue und einflussreiche philosophische Entwicklungen, z.B. im Bereich der Ontologie (Heidegger, Sartre) und Anthropologie (Scheler). Auch bei Husserls Schülern war der Begründungsgedanke von großer Bedeutung.

Das Verhältnis der späteren Phänomenologen zu Husserl ist jedoch divers und häufig eine Kritik an dessen transzendentalphilosophischer und letztbegründender Ausrichtung. Husserl selbst blieb aber bis in seine Spätphilosophie hinein diesem Ansatz treu. Auch seine Phänomenologie der ‚Lebenswelt‘ ist Transzendentalphilosophie, die in ‚Urstiftungen‘ den Grund von Wissenschaften sieht und zur Überwindung der Krisis der europäischen Wissenschaften einen Rückgang auf die transzendente Subjektivität fordert⁵⁰. Husserls Philosophie steht damit vielen neuzeitlichen, relativierenden und metaphysikkritischen Strömungen entgegen. Seine Suche nach ‚letzten Gründen‘, die Frage nach transzendentalen Konstitutionsleistungen von Subjektivität, die elementare Bewusstseinsanalyse, die Eidetik, der Rückgang zu ‚den Sachen selbst‘, das Streben nach Unvoreingenommenheit in der Erkenntnis, die Einbettung der Transzendentalphilosophie in den universalen Horizont der ‚Lebenswelt‘ – all dies rechtfertigt u.E. gerade im Hinblick auf die defizitäre Situation der gegenwärtigen Philosophie und Anthropologie eine Besinnung auf die Intentionen, Methoden und Theoreme der Phänomenologie Husserls.

Im Bereich der *Anthropologie* zeigt sich, dass die Frage nach dem Menschen in der heutigen Wissenschaft und Philosophie ein Thema ersten Ranges ist. Heute sind es zum einen die Hirnforschung und die Neurowissenschaften, die das Wesen des Menschen auf naturwissenschaftlich-experimentellem Wege aufzuklären suchen. Zwischen ihnen und der Philosophie hat sich eine breite Diskussion entwickelt, die sich mit einer Reihe klassisch philosophischer Themen befasst, z.B. mit den Fragen nach der Willensfreiheit, dem Geist bzw. Bewusstsein oder dem Ich.

Ein anderes Gebiet, auf dem das Sein und Sollen des Menschen weitreichend thematisiert wird, ist die Biotechnologie und Bioethik. Kritische Reflexionen zu diesen Bereichen beschäftigten sich u.a. mit den Fragen, inwieweit Gentechnologie, Stammzellenforschung,

⁴⁸ Foucault 1974, S. 412.

⁴⁹ Siehe Husserl 1911.

⁵⁰ Siehe Husserl 1936.

Reproduktionsmedizin etc. die Natur des Menschen umgestaltet bzw. umgestalten darf und ob die neuen Biotechnologien einen ‚Segen‘ oder eine ‚Bedrohung‘ für den Menschen darstellen. Auch hier ist eine breite Diskussion im Gange, entsprechend vielfältig sind die Antworten.

Für die Philosophie stellt sich die Frage, welchen Beitrag sie angesichts dieser Herausforderungen zu leisten vermag. Es ist, mit anderen Worten, nach der spezifischen Aufgabe philosophischer Reflexion im Kontext von Hirnforschung, Neurophysiologie und Biotechnologie zu fragen. Für die Philosophie bieten sich hier u.a. folgende Möglichkeiten:

(1) Ihre Aufgabe kann in der Interpretation des empirischen Wissens über den Menschen und in der Verdeutlichung der Konsequenzen und Voraussetzungen empirischer Theorien gesehen werden⁵¹.

(2) Es sind auch Verbindungen der Philosophie mit neueren Wissenschaften, z.B. der Kognitionswissenschaft, möglich⁵². Anthropologie könnte dadurch ein in den neuen Wissenschaften fundiertes Profil erhalten.

(3) Philosophie kann aber wie bereits in der Tradition auch weiterhin als Kritikerin der Anthropologie auftreten. Wird in der Kritik jedoch die alleinige Aufgabe von Philosophie gesehen⁵³, so bleibt zu fragen, wie weit die Auseinandersetzung mit den aktuellen Entwicklungen und Herausforderungen tatsächlich reicht.

(4) In der Nachfolge der Sprachanalytischen Philosophie kann Philosophie sich auch der Struktur der Sprache und des menschlichen Verstehens zuwenden⁵⁴ bzw. die sprachlichen Bedingungen der Rede von anthropologischen Phänomenen untersuchen und eine sprachkritische Grundlegung der Anthropologie durchführen⁵⁵.

(5) Eine andere Möglichkeit ist die quasi ‚direkte‘, mit philosophischen Mitteln durchgeführte Analyse der anthropologischen Phänomene, also eine Phänomenologie des ‚Bewusstseins‘, des ‚Geistes‘ etc. Hier hat u.a. die von Husserl ausgehende Phänomenologie Erhebliches geleistet.

(6) Philosophie kann sich auch mit meta- oder wissenschaftstheoretischen Überlegungen zu einer Gesamttheorie, die verschiedene anthropologische Ansätze zusammenbringt, befassen. Hierzu gehören etwa Überlegungen zur Methodik der Ansätze, zum Status von Theorien oder zum Wahrheitsbegriff.

(7) Schließlich kann sich die Philosophie auch um ein eigenes anthropologisches Konzept bemühen, das methodisch und inhaltlich die Frage nach dem Wesen des Menschen zu beantworten sucht. Sie kann dabei von einer polaren Grundstruktur ausgehen und diese als das ‚Wesen‘ des Menschen proklamieren⁵⁶. Zu klären ist hier allerdings u.a., (a) ob die angenommene Struktur nicht mehr oder weniger willkürlich gewählt wurde und (b) wie das immense empirische Wissen über den Menschen darin zu verorten ist.

(8) Der Entwurf eines eigenen philosophisch-anthropologischen Konzeptes kann sich aber auch auf die aktuellen Debatten, auf die Neurophysiologie, Hirnforschung und Bioethik einlassen, sich dabei zugleich auf ihre eigene Tradition besinnen und Konzeptionen wie die Transzendentalphilosophie im Kontext der Anthropologie erneuern.

An einem derartigen Versuch, der den Arbeitstitel ‚transzendente Anthropologie‘ trägt, arbeitet der Autor. Ziel dieses Versuches ist es, ein einheitlich-integratives anthropologisches Konzept zu entwerfen, das transzendentalphilosophisches und anthropologisches Denken zu

⁵¹ Siehe z.B. Schnädelbach 1983, S. 266ff.; Pauen 2001, S. 112f.

⁵² Siehe z.B. Metzinger 1998.

⁵³ Siehe z.B. Kamper 1973.

⁵⁴ Siehe z.B. Tugendhat 2007.

⁵⁵ Siehe z.B. Kamlah 1984.

⁵⁶ Siehe z.B. die Dualität von ‚Weltgebundenheit – Weltlosigkeit‘ bei Schulz 1979, ‚Vervollkommnung – Unverbesserlichkeit‘ bei Kamper/Wulf 1994 oder ‚Endlichkeit – Unendlichkeit‘ bei Haefner 1989.

einer nicht-empirisch begründeten Anthropologie verbindet. Diese ‚transzendente Anthropologie‘ sieht sich dabei mit mehreren Problemstellungen konfrontiert: Sie muss ihr Verhältnis zur Metaphysik und die Bedingungen einer Aufnahme metaphysischen Denkens in die Anthropologie reflektieren. Dies führt zu der weiteren Aufgabe, den traditionellen, vielfach in Verruf geratenen Wesensbegriff, der mit der anthropologischen Grundfrage: ‚Was ist der Mensch?‘ eng verbunden ist, zu prüfen. In diesem Zusammenhang stellt sich auch das Problem der Begründung bzw. Letztbegründung dieser transzendentalanthropologischen Theorie. Schließlich bedarf das Verhältnis von Apriorischem und Empirischem einer eingehenden Erörterung, damit die Haltung der transzendentalen Anthropologie gegenüber den Ergebnissen moderner empirisch-naturwissenschaftlicher Forschung wie der Hirnforschung geklärt werden kann. Um an moderne Debatten anzuschließen, bieten sich hier Begriffe wie ‚Bewusstsein‘, ‚Selbstbewusstsein‘ oder ‚Geist‘ an, Begriffe, die sowohl von Seiten der Naturwissenschaften als auch der Philosophie intensiv diskutiert werden. Eine transzendentalanthropologische Erörterung dieser Begriffe greift hinter die Empirie zurück in den genuin philosophischen Bereich des Apriorischen. Die ‚transzendente Anthropologie‘ will so an die große Tradition der Transzendentalphilosophie anknüpfen und sie in der defizitären Anthropologie der Gegenwart neu zur Geltung bringen.

Literatur

- Aristoteles, Metaphysik, Hamburg 1984
 Blumenberg, Hans (2006), Beschreibung des Menschen. Aus dem Nachlaß herausgegeben von M. Sommer, Frankfurt/M.
 Buber, Martin (1982), Das Problem des Menschen, Heidelberg
 Cassirer, Ernst (1944), Versuch über den Menschen, Hamburg 2007
 Foucault, Michel (1974), Die Ordnung der Dinge, Frankfurt/M. 1993
 Frank, Manfred (1984), Was ist Neostukturalismus?, Frankfurt/M.
 Gadamer, Hans-Georg / Vogler Paul (1972), Neue Anthropologie, Bd. 1-7, Stuttgart
 Gehlen, Arnold (1940), Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiesbaden 1986
 Habermas, Jürgen, (1965), Art. Anthropologie, in: Das Fischer Lexikon. Philosophie, Frankfurt/M.
 Habermas, Jürgen (1988a), Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/M.
 Habermas, Jürgen (1988b), Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M.
 Haeffner, Gerd (1989), Philosophische Anthropologie, Stuttgart
 Hartung, Gerald (2008), Philosophische Anthropologie, Stuttgart
 Heidegger, Martin (1927), Sein und Zeit, Tübingen 1986
 Heidegger, Martin (1929), Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt/M. 1991
 Heidegger, Martin (1989), Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe Band 65, Frankfurt/M.
 Husserl, Edmund (1911), Philosophie als strenge Wissenschaft, Frankfurt/M. 1981
 Husserl, Edmund (1936), Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Hamburg 1982
 Illies, Christian (2006), Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter, Frankfurt/M.
 Jaspers, Karl (1973), Philosophie III. Metaphysik, Berlin/Heidelberg/New York

- Jaspers, Karl (1981), Einführung in die Philosophie, München
- Kamlah, Wilhelm (1984), Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik, Mannheim
- Kamper, Dietmar (1973), Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik, München
- Kamper, Dietmar / Wulf, Christoph [Hrsg.] (1994), Anthropologie nach dem Tode des Menschen, Frankfurt/M.
- Krüger, Hans-Peter / Lindemann, Gesa (2006) [Hrsg.], Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert, Berlin
- Landmann, Michael (1962), De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens, Freiburg/München
- Landmann, Michael, (1982), Philosophische Anthropologie, Berlin/New York
- Löwith, Karl, (1986), Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Hamburg
- Marquard, Odo (1971), Art. Anthropologie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie I, Darmstadt
- Marquard, Odo (1982), Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/M.
- Metzinger, Thomas (1998), Anthropologie und Kognitionswissenschaft, in: Gold, Peter / Engel, Andreas [Hrsg.], Der Mensch in der Perspektive der Kognitionswissenschaften, Frankfurt/M. 1998
- Mittelstraß, Jürgen [Hrsg.] (1980), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Band 1, Mannheim
- Pauen, Michael (2001), Grundprobleme der Philosophie des Geistes, in: Pauen, Michael / Roth, Gerhard [Hrsg.], Neurowissenschaften und Philosophie, München 2001
- Plessner, Helmuth (1928), Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1975
- Portmann, Adolf (1973), Biologie und Geist, Frankfurt/M.
- Sartre, Jean-Paul (2000), Das Sein und das Nichts, Reinbek bei Hamburg
- Scheler, Max (1926), Mensch und Geschichte, in: Philosophische Weltanschauung, Bern 1968, S. 62ff.
- Scheler, Max (1927), Philosophische Weltanschauung, in: Philosophische Weltanschauung, Bern 1968, S. 5ff.
- Scheler, Max (1928), Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bonn 1988
- Schnädelbach, Herbert (1983), Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt/M.
- Schulz, Walter (1979), Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität, Pfullingen
- Schulz, Walter (1984), Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen
- Tugendhat, Ernst (2007), Anthropologie statt Metaphysik, München
- Weizsäcker, Carl Friedrich von (1987), Der Garten des Menschlichen, Frankfurt/M.
- Wulf, Christoph (2004), Anthropologie. Geschichte. Kultur. Philosophie, Reinbek bei Hamburg