

Fines Hominis?

Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik

Marc Rölli

EINLEITUNG

Im Bild des perfekten, mit modernsten technischen Mitteln optimierten Menschen verkörpert sich die anthropologische Utopie der Gegenwart und ihrer Zukunftsvisionen. Sie richtet sich auf das äußerliche Erscheinungsbild des menschlichen Körpers ebenso wie auf seine Gesundheit und Fitness, seine Leistungsfähigkeit oder seine genetischen Anlagen. Vielleicht könnte man von einem anthropologischen Re-Design des Menschen sprechen, das auf die kybernetischen Auflösungstendenzen des spezifisch Humanen nach dem Ende des zweiten Weltkriegs mit der Revitalisierung älterer romantischer Modelle des ›ganzen Menschen‹ reagiert, d.h. eines Menschen, der sich im Gleichgewicht mit der Natur befindet.¹ Dabei spielen sich kommerzielle Strategien und idealistische Phantasien und Glücksvorstellungen gegenseitig in die Hände. Hinter der Kalkulierbarkeit der Datenströme, in die sich menschliches Leben – z.B. im Sinne neuronaler Netzwerke oder biologischer Substanzen wie Blut, Organe, Keimzellen – auflöst, verbirgt sich nicht nur eine versicherungstechnische Risiko- und Präventionslogik oder die Interessen der Pharmaindustrie, Nervenkrankheiten lokalisieren und damit (partiell) therapieren zu können.² In der Mathematik der transhumanistischen Cyberanthropologie macht sich auch der Menschheitstraum von einem harmonisch ausgeglichenen, schmerzfreien und lebensverlängerten Dasein bemerkbar. Als Schmied seines eigenen Glücks ist der Mensch von heute quasi dazu verpflichtet, seinem Körper op-

1 | Vgl. Michael Hagner, Erich Hörl (Hg.), *Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*, Frankfurt a.M. 2008.

2 | Dies gilt auch dann, wenn nicht das Gehirn Subjekt von Handlungen und Bewusstsein von Leiden ist: »Wir sind zu Hause in der Welt, die uns umgibt. Wir stecken nicht in unserem Kopf.« Alva Noë, *Du bist nicht dein Gehirn. Eine radikale Philosophie des Bewusstseins*, übers. v. C. Wagler, München, Zürich 2011, 13.

timal Rechnung zu tragen, indem er sich eine Identität gibt, die in medizinischen, ökonomischen oder auch ästhetischen Kategorien bestimmt ist, und so gesellschaftliche Anerkennung findet.

Angesichts der gegenwärtigen Konjunktur naturalistischer Anthropologien ruft der vorliegende Band die Einsichten der philosophischen Tradition der Anthropologiekritik in Erinnerung. Erheben einzelne Hirnforscher, Biologinnen, Kognitionswissenschaftlerinnen und Informationstechniker den Anspruch, allgemeine Aussagen über den Menschen zu treffen, so liegt es nahe, philosophisch auf den Kurzschluss hinzuweisen, der in der Übertragung naturwissenschaftlichen Wissens in andere Wissensbereiche zu beobachten ist. Ihre anthropologische Qualität ergibt sich aus einer essentialistischen Überschreitung fachwissenschaftlicher Grenzen, die sich häufig weniger bei den WissenschaftlerInnen selbst als vielmehr in der gesellschaftlichen Wahrnehmung naturwissenschaftlicher Forschung aufspüren lässt. Problematisch ist hierbei der essentialistische, in interdisziplinärer Hinsicht gerade nicht aufgeklärte Zug mitsamt seiner weltanschaulichen und popularisierenden Funktion, einzelne naturwissenschaftliche Erkenntnisse als Erkenntnisse über *den* Menschen oder *die* menschliche Natur auszugeben – und auf diesem Weg die gesellschaftliche Relevanz der betriebenen Forschung sicherstellen zu wollen.

An diesem Punkt kann auf eine Wiederholung der Geschichte hingewiesen werden. Der vielerorts beschriebene Funktions- und Strukturwandel der Wissenschaften im 19. Jahrhundert hat um die Jahrhundertmitte ein Phänomen hervorgebracht, das kurz als »Populärmaterialismus« bezeichnet wurde.³ Damit ist im deutschsprachigen Raum eine Bewegung gemeint, die sich im sog. Materialismusstreit in der Absetzung von eher konservativen philosophischen und theologischen Positionen formierte, indem sie die rasanten Erkenntnisgewinne und Institutionalisierungserfolge der Naturwissenschaften als Antworten auf philosophische Grundfragen interpretierte. Diese Bewegung setzte sich seit den 1860er Jahren im alle Welträtsel enträtselnden Populärdarwinismus fort. Die ältere Seelenlehre wird von der Phrenologie oder einer mit empirischen Methoden operierenden Psychologie beerbt – und ebenso werden letztlich sämtliche Gegebenheiten der ›menschlichen Wirklichkeit‹ als Wirkungen mechanistischer Naturprozesse dechiffriert. Mit der Konsequenz, dass auch gesellschaftliche und politische Belange biologischen Kategorien unterworfen wurden.

Spannend zu beobachten ist dabei die Sachlage der *anthropologischen Kontinuität*. Vertreter wie Opponenten populärmaterialistischer Strategien bedienen

3 | Vgl. Herbert Schnädelbach, Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt a.M. 1983 und Kurt Bayertz, Myriam Gerhard, Walter Jaeschke (Hg.), Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert, Bd.1: Der Materialismus-Streit, Hamburg 2007.

sich beide ausdrücklich des Begriffs der Anthropologie. Wird die Naturwissenschaft gegen die Naturphilosophie in Stellung gebracht – so geschieht dies im Namen der Anthropologie. Werden dagegen philosophische Positionen gegen naturwissenschaftliche Deutungsmonopole ins Feld geführt – so geschieht auch dies im Namen der Anthropologie. Wie aber kommt es zu dieser Dehnbarkeit des Begriffs – und was hat sie zu bedeuten? Welche Semantiken haben sich der unscheinbaren Terminologie bemächtigt? Der Göttinger Physiologe Rudolph Wagner hält auf der 31. Versammlung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte 1854 einen »anthropologischen Vortrag«, in dem er gegen Carl Vogt die Vereinbarkeit von christlicher Religion und empirischer Naturforschung behauptet.⁴ Und Ludwig Büchner beruft sich in *Kraft und Stoff* – der Bibel der neuen Materialisten – auf Feuerbachs Begriff der »Anthropologie (als) Blüte und Summe aller und jeder Wissenschaft und vollkommener Ersatz für Religion und Philosophie.«⁵ Für Ernst Haeckel ergibt sich aus der auf die Frage nach dem Menschen zulaufenden Brisanz der Evolutionstheorie Darwins, dass die Anthropologie ins Zentrum der naturwissenschaftlichen Weltanschauung rückt. Sie umfasst mit dem Bereich der menschlichen Entwicklungsgeschichte die gesamte »Weltgeschichte« und ihr physiologisches Teilgebiet dehnt sich auf die Umweltbeziehungen des menschlichen Organismus insgesamt aus, d.h. auf »Oecologie und Geographie«. In die »Hauptzweige der Anthropologie« müssen sich »sämtliche Wissenschaften (einordnen lassen), welche [...] von menschlichen Verhältnissen handeln (insbesondere auch alle sogenannten moralischen, politischen, sozialen und historischen Wissenschaften, die Ethnographie etc.).«⁶

Bei einer so mehrdeutigen Begriffsverwendung liegt die Frage nahe, was der Begriff der Anthropologie eigentlich bezeichnet? Diskursanalytisch betrachtet und mit den Mitteln der begriffsgeschichtlichen Methode lässt sich zeigen, dass ein *philosophischer* Anthropolodiediskurs mit Kant anhebt.⁷ Allerdings konsolidiert sich dieser Diskurs erst um 1800 im Umfeld der nach Kant entstehenden Naturphilosophie. Während Kant die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht bearbeitet – und ihr somit keinen Rang innerhalb der

4 | Vgl. Rudolph Wagner, Menschenschöpfung und Seelensubstanz. Ein anthropologischer Vortrag, Göttingen 1854.

5 | Ludwig Büchner (1855), *Kraft und Stoff*, Neudruck der ersten Auflage, hg. v. W. Bölsche, Leipzig o.J., 93-94.

6 | Ernst Haeckel (1866), *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*, Bd. 2, *Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen*, Berlin, New York 1988, 423ff., hier 433.

7 | Vgl. hierzu und im Folgenden Marc Rölli, *Kritik der anthropologischen Vernunft*, Berlin 2011.

systematischen Philosophie zuerkennt – macht es die naturphilosophische Behandlung des Menschen möglich, die Anthropologie auch systematisch innerhalb der philosophischen Wissenschaften zu verorten. Auf diese Weise gibt sie der älteren, in cartesianischen Denkbahnen verhafteten *medizinisch-physiologischen* Anthropologie eine neue Theoriegrundlage. Sie tut dies sogar in zweierlei Hinsicht – und bereitet damit den kontinuierlichen Fortbestand anthropologischen Denkens während des Strukturwandels der Wissenschaften vor; d.h. seine Weiterexistenz auch nach der Auflösung der idealistischen System- und Naturphilosophie. In den Diskussionen um die Jahrhundertwende entsteht nicht nur eine spekulative Identitätsphilosophie, die in ihrer Ausprägung bei Schelling die romantische Anthropologie mitsamt ihrer medizinischen und ästhetischen Ausformungen hervorbringt. Gleichzeitig wird unter Beibehaltung der erkenntnistheoretischen Restriktionen der Kantischen Transzentalphilosophie ein quasi positivistisches Konzept von Naturphilosophie entwickelt, das auf der Grundlage induktiver Methoden im vormals von der Psychologie bearbeiteten Feld operiert. Allerdings wird dieses Gebiet auf die anthropologischen Bereiche der schon von Kant so genannten »Charakteristik« ausgedehnt, d.h. auf die Themen empirischer Charakterdifferenzen von Menschen, die physiologische und kulturelle Bestimmungen miteinander verschmelzen: Naturell, Mentalität und Temperament, Altersstufen, Krankheit und Gesundheit von Körper und Geist, Geschlecht, Entwicklungsstadien der Menschengattung, Völker und Rassen.⁸ Dominieren in dieser zweiten Richtung des Postkantianismus zunächst die Fragestellungen der Psychologie, so werden diese zunehmend in anthropologischen Kontexten z.B. der Völker- und Rassenkunde, in physiologischen und statistischen Ableitungen (Phrenologie, Anthropometrie) oder auch in pädagogischen Zusammenhängen erweitert. Namhafte Vertreter dieser Richtung der philosophischen Anthropologie sind neben Jakob Friedrich Fries etwa Gottlob Ernst Schulze, der Verfasser des berühmten *Aenesidemus* (1792), bis hin zu Johann Friedrich Herbart, Friedrich Eduard Beneke oder auch dem bekannten Zellforscher Matthias Schleiden, der in einem Text von 1862 die Anthropologie als »Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens« fasst, die von Fries in einem »wesentlichen Theil« vollendet worden sei.⁹

Festzuhalten ist, dass sich im Diskursfeld philosophischer Anthropologien nach 1800 spekulativ-idealistiche als auch erkenntnikritische und positivistische

8 | Vgl. Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Kant's gesammelte Schriften, Bd. 7, Berlin 1917 (1798), 117-333.

9 | Vgl. Matthias Schleiden, »Ueber die Anthropologie als Grundlage für alle übrigen Wissenschaften, wie überhaupt für alle Menschenbildung«, in: Westermann's Jahrbuch der illustrierten Deutschen Monatshefte, Bd. 2, Braunschweig, 49-58, hier 55, 57. (Den Hinweis verdanke ich Alexandra Nießen.)

sche Ansätze finden lassen. In beiden Fällen sind enge Beziehungen zu nicht-philosophischen Themenfeldern der sich ausdifferenzierenden Humanwissenschaften vorhanden. Bereits Kant hatte in seinen Anthropologievorlesungen die Arbeitsgebiete der empirischen Psychologie (v.a. der Gemütskrankheiten) ebenso behandelt wie Fragen der Rassen- und Völkerkunde, der Physiognomik oder auch der physischen Konstitution des empirischen Charakters. Diese Thematik wird in der romantischen Anthropologie nach Schelling ebenso weiterbearbeitet wie in der Philosophie des subjektiven Geistes der Hegel-Schule oder in den an Fries anknüpfenden Anthropologien. Hirnphysiologie, Psycho-Pathologie und Rassenanthropologie spielen sich dabei im Fortgang ihrer wissenschaftlichen Konsolidierung zunehmend in den Vordergrund.¹⁰ Parallel zu diesem Vorgang kann ein Bedeutungszuwachs der Anthropologie im Philosophiediskurs konstatiert werden. Hatte Kant die Anthropologie noch als populäre Vorlesung konzipiert und aus dem engeren Bereich der Schulphilosophie herausgehalten, so gewinnt sie zunächst in ihren unterschiedlichen (romantischen, positivistischen oder geistphilosophischen) Ausprägungen einen festen disziplinären Ort – bevor sie in einem weiteren Schritt als fundamentalphilosophischer Ansatz oder als Denkungsart der *Ersten Philosophie* aufgefasst wird. Dies geschieht bei Fries mit seiner *Neuen Kritik der Vernunft* (1807), die seit ihrer zweiten Auflage (1828) den erweiterten Titel trägt: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. Dieselben philosophischen Ansprüche werden zu Beginn der 1820er Jahre von Henrich Steffens und Johann Heinroth – und später auch von Ludwig Feuerbach erhoben, wenn er eine kritische Radikalisierung der Hegelschen Philosophie auf anthropologischer Grundlage einfordert.¹¹

Pointiert gesagt, findet in der ersten Phase des philosophischen Anthropologiediskurses (von ca. 1770 bis 1860) ein kontinuierlicher Zuwachs an Bedeutung statt, der zuletzt in der populärwissenschaftlichen Übernahme des philosophischen Anspruchs selbst kulminiert. Wenn daher in philosophie- oder auch wissenschaftshistorischen Darstellungen ein Wechsel der Paradigmen – von einem idealistisch-naturphilosophischen Primat der Vernunft hin zu einem materialistischen Primat der naturwissenschaftlichen Weltanschauung – behauptet wird, so ist an diesem Punkt aus anthropologiegeschichtlicher

10 | In seinen Studien zur Geschichte der Sexualität hat Foucault sozialstatistische (Quêtelet), degenerationstheoretische (Morel), eugenische (Galton) und rassenkundliche (Gobineau) Ansätze in einem Dispositiv eng geführt, das zahlreiche Korrespondenzen zu der in der *Ordnung der Dinge* analysierten anthropologischen episteme aufweist. Vgl. Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, übers. v. U. Köppen, Frankfurt a.M. 1974 (1966), 384ff. und ders., Der Wille zum Wissen, übers. v. U. Rauff u. W. Seitter, Frankfurt a.M. 1992 (1976), 95ff.

11 | Vgl. Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: ders., Werke, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1975 (1843), 247-322.

Sicht skeptische Zurückhaltung mehr als wünschenswert. Mit dem Begriff anthropologischer Kontinuität wird gerade die fortdauernde Relevanz philosophischer Denkmuster und Vermittlungsfiguren im Rahmen naturwissenschaftlich, z.B. evolutionsbiologisch ausgerichteter Anthropologien signalisiert, die mit einem starken weltanschaulichen Anspruch auftreten und genau darin das metaphysische Element philosophischer Anthropologien weitertradieren oder sogar forcieren. Im gegenwärtigen Verständnis anthropologischer Diskurse bleiben diese Zusammenhänge zumeist verdeckt. Für den deutschsprachigen Raum liegt das auch daran, dass in den 1920er Jahren eine neue philosophische Anthropologie entstanden ist, die mit den Namen Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen u.a. verbunden ist. Sie dominiert bis heute den gesamten Anthropologiekreis in der deutschsprachigen Philosophie (und ebenso in den Sozialwissenschaften). Sofern ihre Hauptprotagonisten stets ihre ganz eigene Fundierungsleistung des Fachs betonen, findet sich in ihren Texten kaum eine Spur von älteren Traditionen des anthropologischen Denkens in der Philosophie. Vielmehr heben sie jeweils eine zeitgenössische Krisensituation hervor, auf die sie im Gestus der Notwendigkeit mit einer *Wiedergewinnung des Menschen* reagieren. In dieser liege das Remedium für eine mit sich uneins gewordene, sich selbst entfremdete Menschheit, die im Auseinanderklaffen von Natur und Geist (Kultur) die Orientierung verloren habe.

Wie bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts, als im Namen des ganzen Menschen das physikalische Kausalitätsmodell für anthropologische Belange als unzureichend (»mechanistisch«) kritisiert wurde, wird auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts nach dem Vorbild medizinischer Reformbewegungen die Gegenwart einer Krise konstatiert, die sich in der Vorherrschaft einer instrumentellen oder technischen Rationalität und ihrem Verfehlens dessen, was den Menschen eigentlich zum Menschen macht, manifestiert. Das Abendland scheint dem Untergang geweiht, der Geist ein Widersacher der Seele – nach dem Ende des Ersten Weltkriegs machen sich die veränderten Lebens- und Arbeitsbedingungen der »zweiten industriellen Revolution«, d.h. die neuen (chemischen, elektro- und ingenieurtechnischen) Industrien mitsamt ihren Organisationsformen der Massenproduktion auf einschneidende Weise bemerkbar.¹² Es entstehen tayloristisch inspirierte dystopische Entwürfe ebenso wie philosophische Reformprogramme, die ein am Menschen orientiertes Denken verkünden, das den naturwissenschaftlich und ökonomisch disziplinierten Verstand mit einer umfassenden, moralische, teleologische, vitale und ästhetische Aspekte einbeziehenden Vernunft konfrontiert. Die neue Bewegung der philosophischen Anthropologie zeichnet hier aus, den Menschen auf einer naturphilosophisch modellierten biologischen Ebene des Lebens auf einer »Stufe des Organischen« abgesetzt von Pflanze und Tier zu thematisie-

12 | Vgl. Georges Friedmann, *La crise du progrès*, Paris: Gallimard 1935.

ren.¹³ Bestätigung findet die bereits für die erste Phase philosophischer Anthropologie charakteristische naturphilosophische, d.h. in einem Begriff vom Leben verankerte Bestimmung des Menschseins, die der anthropologischen Vernunft inhärent ist und ihren engen Bezug auf die biologischen Wissenschaften erklärt.

Es greift deutlich zu kurz, wenn Plessner meint: »Jede Zeit findet ihr erlösendes Wort. Die Terminologie des achtzehnten Jahrhunderts kulminiert in dem Begriff der Vernunft, die des neunzehnten im Begriff der Entwicklung, die gegenwärtige im Begriff des Lebens.«¹⁴ Für die anthropologische Kontinuität ist vielmehr entscheidend, dass die Idee des Lebens stets für eine Vermittlung der Gegensätze Leib-Seele oder Körper-Geist steht, die mit den Mitteln des Verstandes – aufgrund seiner Abhängigkeit von empirischen Erkenntnissen, die im Rahmen der Erscheinungswelt objektiv zu verorten sind – unerreichbar ist. *Entwicklung des Lebens* nach Maßgabe der *Vernunft*: nichts anderes hat die anthropologische Vernunft im Sinn, seitdem sie im Begriff des Organismus und der inneren Zweckmäßigkeit nach Kant eine Möglichkeit gefunden hat, die Selbstorganisation der Natur oder die Evolution des Lebendigen zu denken. Es ist Schelling, der als erster die physiologische Betrachtung des Menschen philosophisch rehabilitiert und gleichzeitig die mechanistischen Kausalverhältnisse eines physikalischen Naturverständnisses hinter sich gelassen hat.¹⁵ Zwar wird die idealistische Denkfigur mit der Zeit brüchig – und die Vernunft verliert sich in einem nicht wirklich transparent zu machenden Unbewussten körperlich-seelischer Phänomene – aber in den anthropologischen Utopien und eugenischen Idealen, die z.B. als Entwicklungsziele evolutionärer Prozesse vorgestellt werden, bleiben doch ihre Anliegen der Vermittlung und Versöhnung weiterhin präsent.¹⁶ Es ist merkwürdig genug, dass zu einer Zeit der ex-

13 | Vgl. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern 1975 (1928) und Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*, Berlin, New York 1975 (1928).

14 | Plessner, *Die Stufen des Organischen*, a.a.O., 3.

15 | Vgl. Friedrich W.J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), in: ders., *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, hg. v. M. Durner, Stuttgart 1994, 59–306, hier 93.

16 | Vgl. Hedwig Conrad-Martius, *Utopien der Menschenzüchtung. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen*, München 1955. Eine spannende Kontrastfolie zu den eugenischen Utopien bietet Samuel Butlers Roman *Erewhon* (1872, 1901), der in seinem Kernstück, dem »Buch der Maschinen«, eine Auseinandersetzung mit Darwins Evolutionstheorie im Kontext der Fortschrittsempphase von Industrie und Technik bietet. Butlers Ansatz zeichnet sich durch ein ethnographisches Verfahren *avant la lettre* aus, das auf die politischen Machtverhältnisse und die damit verbundenen Strategien der

plizit anthropologischen Ausrichtung biopolitischer Aktivitäten – im Rahmen von Rassenhygiene und medizinischer Degenerationsbekämpfung bereits in der Weimarer Republik und dann vor allem im NS-Staat – eine philosophische Anthropologie neu entsteht, die sich nicht im Klaren darüber ist, dass sie ältere Traditionen desselben Namens fortschreibt.¹⁷

Mit dieser Skizze eines seit über zweihundert Jahren weit verzweigten philosophischen Anthropologiediskurses wird umgekehrt auch auf die Geschichte einer sich fortgesetzt artikulierenden Anthropologiekritik verwiesen. Für Kant gibt es zwei Varianten einer möglichen Anthropologie: eine physiologische, die nicht wissenschaftlich betrieben werden kann, und eine pragmatische, die als eine empirische und populäre Wissenschaft gilt, aber nicht imstande ist, transzendentale Ansprüche zu erheben. Selbst wenn er eine *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* publiziert, bleibt er allen Versuchen gegenüber kritisch eingestellt, die Anthropologie als philosophische Disziplin zu begreifen – oder gar Philosophie auf Anthropologie reduzieren zu wollen. Wie Antonino Falduo und Heiner Klemme in ihrem Beitrag demonstrieren, schiebt Kant aus systematischen Gründen der transzendentalen Deutung empirischen Wissens einen Riegel vor. Bei Hegel liegen die Dinge laut Christoph J. Bauer insofern ähnlich, als er die Anthropologie nun zwar als Teilgebiet in die Philosophie des Geistes integriert, gleichzeitig aber daran festhält, ihre Themen und Problemstellungen im Zuge der Entwicklung des subjektiven wie objektiven Geistes – quasi pragmatisch, d.h. im Kontext einer »Weltkenntnis« – zu konkretisieren und über ihre naturalistische Begrifflichkeit hinauszuführen. Zeitlich versetzt werden auch die naturphilosophischen Grundlagen der romantischen und idealistischen Anthropologien oder überhaupt der materialistischen Weltanschauung kritisch bekämpft oder auch Konzeptionen der philosophischen Anthropologie als solche problematisiert. Man könnte hier an die im Neukantianismus vorgetragene Kritik des Psychologismus der Fries'schen anthropologischen Vernunftkritik denken, an Friedrich A. Langes Materialismuskritik oder auch daran, wie Marx Roberto Nigro zufolge die anthropologische Philosophie Feuerbachs in die Schranken weist.¹⁸ Nietzsches Figur des »Übermen-

Wissensproduktion (Anthropologie, Religion, Kolonialismus, Menschenbild) im Sinne einer fiktiven Feldforschung und Verfremdungspraxis der kulturellen Voraussetzungen reflektiert.

17 | Vgl. Odo Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a.M. 1973, 124.

18 | Weitere Beispiele philosophischer Anthropologiekritiken liefern Julius Schaller, Die Phrenologie in ihren Grundzügen und nach ihrem wissenschaftlichen und praktischen Werthe, Leipzig 1851, oder Erich Adickes, Kant contra Haeckel. Für den Entwicklungsgedanken – gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus, Berlin 1906.

schen« liegt, wie Andrea Bertino und Werner Stegmaier belegen, ebenfalls die Zurückweisung anthropologischer Annahmen zugrunde.

Nicht anders ergeht es der anthropologisch erneuerten Philosophie in der Nachfolge Schelers und Plessners, sofern sich die Hauptlinien der philosophischen Richtungen (Pragmatismus, Phänomenologie, Sprachanalyse, Existenzphilosophie, Hermeneutik, Strukturalismus) Ende des neunzehnten und zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts regelmäßig antipsychologistisch und antinaturalistisch positionieren und daher auch jede Form des Anthropologismus strikt oder wenigstens rhetorisch ablehnen. Christoph Hubig erinnert hier an Heideggers, Gerhard Gamm an Adornos harte Kritiken. In diesen Kontext gehört ebenso die These von der Antiquiertheit des Menschen von Günthers Anders, wie Rüdiger Zill ausführt, wie auch die frühe, von Dirk Jörke dargestellte Anthropologiekritik von Jürgen Habermas. Zu denken wäre auch an die Ignoranz im »analytischen Lager«, an die systemtheoretische Überholung anthropologischer Soziologiegrundlagen oder an die dezidiert anti-anthropologisch vorgetragene Nietzscherzeption im französischen Strukturalismus, die sich bei Deleuze und Derrida bis zu Foucaults Proklamation des baldigen Verschwindens des Menschen wiederfindet.¹⁹ Diese ist das Thema von Petra Gehring. Sie verbindet sich mit einer politisch motivierten Ablehnung anthropologischer Vorurteile, die nicht-europäische Kulturen entwicklungslogisch herabzusetzen und damit kolonialistisch zu regieren und ökonomisch auszubeuten erlauben. Hier knüpft sich ein Band von Deweys Kritik an deutscher Philosophie und Politik über Lévi-Strauss' ethnologischer Ablehnung humanistischer Ideale, die von Heike Kämpf rekonstruiert wird, bis hin zur Entstehung von Kulturtheorien, die mit der Einführung eines pluralistischen Selbstverständnisses in die ethnographische Forschung operieren. Selbst Wittgensteins Auseinandersetzung mit Frazer verbindet in ähnlicher Weise, wie Alfred Nordmann in seinem Beitrag deutlich macht, Wissenschaftstheorie, Anthropologiekritik und pragmatische Skepsis. Es ist daher bezeichnend, dass aktuell in den philosophischen Diskurs ein Anthropologiebegriff reimportiert wird, der seine Wurzeln in einem ethnologischen Zusammenhang findet: in der angelsächsischen Tradition der *cultural anthropology*. Wenn zum Beispiel Latour von »symmetrischer Anthropologie« spricht, dann bezieht er sich auf einen ethnomethodologischen Ansatz, der es möglich macht, Menschen und ihre Handlungen in »Akteur-Netzwerken« aufzulösen, sofern sie aus diesen heraus, in den Bezügen zu Akteuren aller Art: Dinge, Techniken, Infrastrukturen etc., und damit als Momente von Kollektiven genauer zu bestimmen

19 | Vgl. Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1997, 24ff. Weitere Buchbeiträge zu Derrida und Deleuze, aber auch zu Luhmann und Latour waren geplant, sind aber leider nicht – und dies aus sehr unterschiedlichen Gründen – zustande gekommen.

sind.²⁰ Hier stellt sich nicht mehr die Frage nach dem Menschen, weil deutlich geworden ist, dass diese Frage auf ein Wesen zielt, das immer wieder seine gesellschaftlichen, d.h. ökonomisch und technisch bedingten Lebensumstände und damit auch die Vielfalt der Lebensweisen normativ kontrolliert und marginalisiert.

Mit der Übertragung eines aus kulturalistischen Kontexten stammenden Anthropologiebegriffs in den philosophischen Diskurs wird zwar der metaphysische Tiefsinn seiner eigenen Geschichte und damit auch einige Fallstricke elegant überflogen. Aber so bleibt das Terrain der anthropologischen Vernunft kritisch unbearbeitet und damit weiterhin im Stillen wirksam. Das vorliegende Buch setzt sich zum Ziel, die Geschichte der philosophischen Anthropologie aufzuarbeiten, indem es die Potentiale der philosophischen Anthropologiekritik ins Licht rückt – und womöglich mit den Einsichten verbindet, die im nicht länger biologistischen, kolonialen oder rassistischen Denken der cultural oder social anthropology vorliegen. Dabei gerät die in einem Gegensatz festgefahrene Frontstellung des modernen Naturalismus und des konservativen und traditionellen Humanismus ins Wanken.

20 | Vgl. Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, übers. v. G. Roßler, Berlin 1995 (1991). Siehe zu diesem Themenkomplex auch Marc Rölli, »Was versteht man heute eigentlich unter ›philosophischer Anthropologie‹?«, in: *Journal Phänomenologie, Schwerpunkt »Philosophische Anthropologie – Anspruch und Kritik«*, 34/2010, 4-10.