

KRITISCHE EXPOSITION EINER ONTOLOGISCH ZU FUNDIERENDEN ANTHROPOLOGIE

Unzulänglichkeit einer empirischen Fundierung der Anthropologie

Eine philosophische Anthropologie, die im strengen Sinne dem Anspruch einer *philosophischen* Disziplin genügen will, ist nicht die – sei es empirische, sei es eidetische – Lehre von einem wie immer gearteten Gattungswesen des Menschen als der Gattung *homo sapiens sapiens*. Dies unterstellt allerdings die gängige Auffassung, für die hier die Äußerungen Otto Friedrich Bollnows stehen sollen: »Unter philosophischer Anthropologie versteht man bekanntlich [...] die philosophische Bemühung um die Beantwortung der Frage: Was ist der Mensch?.« Sie sei dadurch gekennzeichnet, dass sie »jede einzelne Erscheinung des menschlichen Lebens, die sich darbietet, in gleicher Weise ganz ernst nimmt [...] [und] jeden einzelnen Zug in eine unmittelbare und ursprüngliche Beziehung zum Ganzen des menschlichen Lebens bringt [...]. Die philosophische Anthropologie geht also aus von [...] der entscheidenden und für sie bezeichnenden Frage: Wie muss das Wesen des Menschen im Ganzen beschaffen sein, damit sich diese besondere, in der Tatsache des Lebens gegebene Erscheinung darin als sinnvolles und notwendiges Glied begreifen läßt?« (Bollnow 1943: 1, 3, 4). Diese Charakterisierung von Anthropologie trifft, mit Varianten und Nuancen, aber im Grundsätzlichen übereinstimmend, das Selbstverständnis fast aller Vertreter der philosophischen Anthropologie und steht daher hier als Indiz.

Nun wäre aber eine quasi deskriptive Phänomenologie des Menschen, wie Bollnow sie vorstellt, wohl eine Grundlagenwissenschaft für alle empirischen Disziplinen, die sich mit dem Menschen befassen, sie würde indessen noch durch nichts ausweisen, was sie

Mensch – Natur zu einer eigentlich philosophischen macht.¹ Natürlich ist eine
Helmuth Plessner Anthropologie in diesem Sinne, wie jede Grundlagenwissenschaft,
und das Konzept von philosophischem Interesse und hat philosophische Ingredien-
einer dialektischen zen. Dies soll durch unsere These nicht bestritten werden; vielmehr
Anthropologie richtet sich deren Radikalität gegen die mit der philosophischen
Anthropologie vielfach programmatisch verbundene Präntention, ei-
ne Klärung der ›Natur des Menschen‹ könne das Fundament für
jegliche Philosophie abgeben und, als Konsequenz der neuzeitli-
chen Wende zur Subjektivität, die Funktion der Ontologie im klas-
sischen Aufbau der Philosophie ersetzen.

Eine Anthropologie, die den Menschen qua Gattung *homo sapiens sapiens* hinsichtlich seiner Gattungseigenschaften betrachtet, kann ihn stets nur als Seiendes unter Seienden begreifen – wie sehr sie ihn auch gegenüber allen anderen Seienden als etwas ausnehmend Besonderes, Herausgehobenes beschreiben mag (vgl. Scheler 1947/28; Gehlen 1962).²

Insofern ist die von Biologie, Paläontologie, Ethnologie und Prähistorie erörterte Frage nach der Anthropogenese zwar durch-
aus ein Problem der Anthropologie als einer empirischen Disziplin,
nicht aber eines der philosophischen Begründung. Historische Ur-
sachen und konstitutionelle Wesensbestimmungen sollten metho-
disch auseinander gehalten werden, wenn sie auch in der konkre-
ten Sachverhaltsanalyse wieder zusammengeführt werden müssen.
Es ist nicht einzusehen, dass im Rahmen der allgemeinen Historizi-
tät der Natur der Ursprung des Menschengeschlechts überhaupt ein
philosophisches Problem sein soll, wie es bei Peter Damerow et al.
(1980) erscheint. Der kontinuierlich gleitende Übergang vom Tier
zum Menschen, der von einer biologischen Anthropologie, die ihr
Vorbild an den Arbeiten von Plessner hat, einschließlich der in
diesem Kontinuum vorkommenden ›Sprünge‹ beschrieben werden
kann, bietet gegenüber den sonstigen Problemen einer ›Spezifika-
tion der Natur‹ bzw. der Evolution keine andersartigen Schwierig-
keiten. Nur wenn die philosophische Begründungsfrage dem Sche-
ma einer linearen Kausalität subsumiert wird, ergibt sich die (un-
seres Erachtens unsinnige) Frage, welcher Faktor denn nun die
Entstehung der Art *homo sapiens sapiens* entscheidend bewirkt

1 | Die Unsicherheit im Hinblick auf das Spezifische der Philosophie ge-
genüber den Grundlagen der empirischen Wissenschaften ist weit verbreitet.
Sie gehört zu den Verfallserscheinungen der Philosophie, die im 19. Jahr-
hundert aufzutreten begannen.

2 | Gehlen (1962) bestimmt die Besonderheit aus der Negation: der
Mensch als Mängelwesen.

hat. Die langen Überlegungen bei Damerow et al. zu diesem Thema kommen über die von Anfang an feststehende Bemerkung nicht hinaus: »Die Entwicklung zum Menschen als konkreter Totalität, als Einheit von Gattungswesen und Individuum, läßt sich begreifen als Prozeß der Selbsterzeugung des Menschen in der Arbeit« (ebd.: 265). Dies ist eine Formulierung, die Marx schon in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* gebraucht hat, und diese Formulierung reicht aus, um den Sachverhalt zu konstatieren. Über die *philosophische* Verfassung der Arbeit wird durch evolutionstheoretische Überlegungen nichts ausgemacht; denn das philosophische Problem besteht gerade in der Bestimmung des Wesens, nicht der Genesis der spezifisch menschlichen Weltbeziehung. Wohl aber können evolutionstheoretische Einsichten die These von der materiellen Einheit von außermenschlicher und menschlicher Natur stützen (vgl. Holzer 1978).

*Kritische Exposition
einer ontologisch
zu fundierenden
Anthropologie*

Die Erörterung der Anthropogenese in der Abhandlung von Damerow et al. scheint uns in einer Weise zu verfahren, wie gerade nicht mit Gegenständen empirischer Wissenschaften umgegangen werden sollte. Diese Wissenschaften vermögen die Realdialektik der Entwicklung im Übergangsfeld von Tier und Mensch kompetenter zu beschreiben als die Philosophen, die ihre Informationen nur aus zweiter Hand beziehen. Natürlich ist der Übergang vom Tier zum Menschen (wie von der Pflanze zum Tier, von der anorganischen zur organischen Materie) auch ein philosophisches Problem, insofern daran Bestimmungsmomente der Dialektik der Natur ausgemacht werden können. Das ist aber gerade nicht die von Damerow et al. gestellte Aufgabe: »Erstens muß die reale Möglichkeit nachgewiesen werden können, daß im biologischen Entwicklungszusammenhang die Momente des Arbeitsprozesses als historische Voraussetzungen der Menschwerdung entstehen konnten« (Damerow et al. 1980: 261). Hierfür sind allein die genannten Einzeldisziplinen zuständig, allerdings nicht ohne mit dem begrifflichen Instrumentarium der Dialektik zu arbeiten. Die zweite gestellte Aufgabe zu zeigen, »wie sich unter den biologischen Entwicklungsbedingungen des Tier-Mensch-Übergangsfelds die historischen Voraussetzungen der Menschwerdung in logische Setzungen des Arbeitsprozesses verwandeln und so der Entwicklungsprozess revolutioniert wird, und die charakteristischen Merkmale des Menschen sich zum logischen Verhältnis zusammenschließen« (ebd.), kann indessen nicht als Rekonstruktion des Übergangs, sondern nur *post festum* als Beschreibung des Resultats gelöst werden. Denn die in die Arbeitsprozesse eingehenden logischen Setzungen sind Momente eines Reflexionsverhältnisses, das als solches erst einge-

Mensch – Natur sehen werden kann, wenn es bereits aus den historischen Voraussetzungen hervorgegangen ist. Die Philosophie begreift hier einen qualitativen Sprung, muss sich aber Rechenschaft darüber ablegen, dass die Wesensverschiedenheit, die in dem »plötzlichen« oder sprunghaften Anderssein zum Vorschein kommt, nicht als materiel-ler Prozess in der Zeit, sondern als ideelle Bestimmtheit zweier Momente des Prozesses aufgefasst werden muss. Dass diese ideelle Bestimmtheit selbst einen Widerspiegelungscharakter hat und also etwas Reales an dem Prozess ausdrückt, ist ein anderes Problem. Ungeachtet der notwendigen Kritik an Georg Lukács' Arbeitsbegriff, liest man in diesem Zusammenhang mit Gewinn seine Ausführungen über das Setzen (vgl. Lukács 1973: 11ff.).

Damerow et al. verwickeln sich auch sogleich in eine falsche Alternative: »Die Annahme, eine derartige (biologisch bedingte) Form des Werkzeuggebrauchs und der Werkzeugproduktion sei Voraussetzung der Menschwerdung und nicht ihr Resultat, wird durch die Tatsache empirisch erhärtet, dass sich Werkzeuggebrauch und Werkzeugproduktion in primitiven Formen bereits bei den Hominiden finden« (Damerow et al. 1980: 262). Wäre statt einer konsekutiven Konstruktion nicht eine konzessive angemessener: *Indem* die Hominiden den Gebrauch und die Herstellung von Werkzeugen erlernen, vollzieht sich ihre Entwicklung zum Menschen?

Die Erwägungen, die André Leroi-Gourhan aufgrund der Auswertung empirischer Befunde der Paläontologie anstellt, weisen in die richtige Richtung: »In der Entwicklung der Arten ist alles mit allem verbunden«, konstatiert er, und er unterscheidet sehr wohl zwischen »fundamentalen Merkmalen« – zu denen er »aufrechten Gang, kurzes Gesicht, Hände, die bei der Fortbewegung frei bleiben, und den Besitz beweglicher Werkzeuge« rechnet (Leroi-Gourhan 1980: 36) – und einer Wesensbestimmung, die erst aus der Synthese physischer, sozialer und -bedeutungsstiftender (geistiger) Prägungen hergeleitet werden kann. Dazu gehören dann auch Sprache, Gedächtnis, Verhaltensrhythmen, Symbolbildungen usw. (vgl. ebd.: 489ff.). Aber nicht in der Addition dieser Erscheinungsformen des Menschseins findet sich ihr philosophischer Sinn, sondern in einem mit ihnen manifest werdenden Typus des Weltverhältnisses, der sich von dem aller anderen Entwicklungsformen des Lebens wesentlich unterscheidet.

So gilt für die philosophische Anthropologie – wie für jede Wesenswissenschaft das von Karl Saller ausgesprochene Postulat: »Als pädagogische, technische, medizinische, auch politische Anthropologie betrachtet sie den Menschen in verschiedenen Lebenslagen

und deutet ihn von daher. In unserer Zeit sind Herkunft, Entwicklung und Wesen des Menschen auf naturwissenschaftlicher Basis derart geklärt worden, daß alle genannten anderen Anthropologien an diesen Erkenntnissen nicht mehr vorbeigehen können, ja, sie geradezu als Grundlage für ihre Thesen und Hypothesen nehmen müssen und damit von ihnen abhängig werden. So ist das Menschenbild der naturwissenschaftlichen Anthropologie an die erste Stelle aller Bilder gerückt, die vom Menschen gemacht werden können« (Saller 1958: 5f.). Die Antwort auf die philosophische (und nicht nur naturwissenschaftliche) Frage »Was ist der Mensch?« wird jedoch gerade nicht durch die Feststellung seiner Artbesonderheit gegenüber anderen Arten von Säugetieren, oder überhaupt Tieren, gegeben. Dass der Mensch nicht nur in eine Umwelt eingepasst ist, sondern eine Welt *hat*, zu der er sich planmäßig verändernd verhält und damit auch zu sich selbst verhält – das ist eine Formbestimmtheit, die sich aus seinen natürlichen Eigenschaften herausbildet, aber nicht einfach als deren Summe resultiert. Auch jede transzendente Begründung des So-seins der Welt auf die durch die Ausstattung der menschlichen Rezeptivität determinierte Gegebenheitsweise der Weltinhalte unterliegt noch einem quasinaturalistischen Missverständnis.

Es liegt in der logischen Form der Bestimmung durch Angabe von Eigenschaften oder Attributen in der Form der Prädikation, dass das Bestimmte als ein Besonderes neben anderen Besonderen vorgestellt wird. Es ist das, was es ist, aufgrund der Grenze, an der es und durch die es anderes ausschließt (*definitio*), seine Bestimmtheit ist Negation des Ausgeschlossenen (*omnis determinatio est negatio*). Gerade darum kann der Mensch als eine in der Welt vorkommende besondere Gattung nicht der Grund sein, aus dem die Mannigfaltigkeit der Welt in ihren Besonderheiten abgeleitet oder in den sie zurückgenommen werden kann. Der Mensch in diesem sozusagen naturanthropologischen Sinn kann weder Ausgangspunkt einer *deductio multorum* noch Endpunkt einer *reductio in unum* sein. Denn er ist als Naturwesen selbst Teil eines ihn umgreifenden Ganzen.

Heidegger hat in seinem vehementen Votum gegen »dieses anthropologische Beforschen des Menschen« (Heidegger 1949: 42)³ diese in der Natur der Sache liegende Unzulänglichkeit der Anthropologie ausgesprochen. Dennoch nimmt er den Menschen nicht einfach als ein Glied in die Reihe der Seienden (*series rerum*)

3 | Der fragliche Abschnitt des Nachwortes richtet sich ausdrücklich gegen Bollnow.

Mensch – Natur zurück. Denn: »Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt,
Helmuth Plessner angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder:
und das Konzept Daß Seiendes ist. [...] Aber das Sein ist kein Erzeugnis des Den-
einer dialektischen kens. Wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Ereignis des
Anthropologie Seins« (ebd.: 42, 45).

Lassen wir die pathetische Formulierung von der Stimme des Seins und dem Wunder aller Wunder beiseite und beschränken uns auf den Sachverhalt: Seiendem ist, indem es ist, sein Dass-sein nicht gegenständlich. Jedem besonderen Seienden ist zwar das So-sein der anderen Seienden gegenständlich, insofern es ja mit ihnen in einem Wirkungszusammenhang steht (vgl. Holz 1983). In der Beziehung des Wirkens und Bewirktwerdens bleibt aber das Dass-sein gegenüber dem So-sein unausdrücklich, gleichsam stillschweigend in ihm enthalten. Die philosophische Urfrage, der Leibniz die Form gegeben hat: »Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? – Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts?« (Leibniz 1965: 426), taucht erst auf, wenn das Seiende im Ganzen sich zu sich selbst verhält, also nicht mehr verschiedene So-seiende aufeinander jeweils als so und nicht anders bestimmte diese oder jene Wirkungen ausüben, welche ihr gegenseitiges Verhältnis ausmachen, sondern das Ganze (mit allem in ihm enthaltenen So-sein) sich gegenständlich wird; denn dann erscheint das ganze Sein, das heißt das *reine Sein*.⁴

Dieses Sich-selbst-gegenüber-Treten des Seins ereignet sich im Denken des Seins. Wir lassen hier zunächst diesen Genitiv bewusst zweideutig: Ist es das Sein, das denkt oder das gedacht wird? Jedenfalls ist es der Mensch, als das denkende Seiende, in dem und durch den dieses Denken des Seins geschieht. Daher ist der Mensch von allen anderen Seienden nicht nur verschieden, sondern unterschieden, ein ausnehmend Besonderes, aber ausnehmend nur, indem er das Sein im Ganzen denkt, also Denkendes ist.⁵ Das Eigentümliche des Menschen, das das Thema einer *philosophischen* Anthropologie zu sein hätte, liegt darin, dass er in seiner natürlichen Besonderheit, die sein So-sein ausmacht, zugleich das Ganze des Seins und also das Dass-sein denkt und dergestalt (als Gedanke) in sich enthält.

Die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie – das hat

4 | »Dieses reine Sein als dasjenige Sein, was die Spekulation meint und zuweilen Existenz genannt hat (z.B. Spinoza), ist keine empirisch-endliche Existenz« (König 1926: 67).

5 | Die anderen *anthropologischen* Merkmale sind gerade keine Spezifika *dieser* seiner Besonderheit.

Heidegger gesehen – liegt in der ›ontologischen Differenz‹ von Seiendem und Sein⁶ und kann nur von ihr her begründet werden. Dabei kann dahingestellt bleiben, ob diese ontologische Differenz so gedeutet werden muss, wie Heidegger dies tut. Nur in dem Verhältnis von Sein und Denken werden die ontischen Verhältnisse der Seienden (die Welt) ontologisch (als Kategorien) darstellbar. Das heißt aber, dass eine philosophische Anthropologie erst als ein Derivat einer allgemeinen Ontologie des Verhältnisses von Sein und Denken entwickelt werden kann (vgl. König 1937).⁷

*Kritische Exposition
einer ontologisch
zu fundierenden
Anthropologie*

Der cartesische Dualismus

Dass die Frage nach der Welt umgeformt wurde in die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Darstellung von Welt im Denken macht den wesentlichen Gehalt der Wende zur neuzeitlichen Philosophie aus.⁸ Erst von da an ist eine philosophische Anthropologie als eigenständige Disziplin möglich. Das wird sehr deutlich an Groethuysens Darstellung (1931), die ausschließlich die vorneuzeitliche Vorgeschichte der Anthropologie in den Blick fasst und die anthropologische Frage nach dem Wesen des Menschen letztlich als eine mythologische des Ursprungs, als eine ethische und politische des Verhaltens und als eine metaphysische des Gegensatzes zur Natur (Pneumatologie) – immer aber unter der Perspektive der rechten Lebensführung (τὸ εὖ ζῆν τὸ εὖ πράττειν), nicht des wahrhaften Seins (ὄντως ὄν) – begreift. Vor Descartes wird der Mensch nicht als das Konstituens der Welt, sondern als deren Glied oder Teil gesehen.

Die Gründe der cartesischen Wende zum Ich brauchen hier nicht erörtert zu werden (vgl. Holz 1994a). Für unsere Frage ist ausschlaggebend, dass im Ergebnis des Zweifelsversuchs und der ihn leitenden *omnia-falsa*-Fiktion als die einzig evidente Gewissheit die Erfahrung meines Denkens, dass ich denke, übrig bleibt und alle weiteren Erfahrungsinhalte als Korrelate des *cogito* erscheinen und aus dessen Verfassung begründet werden müssen. Das Denken ist jetzt nicht mehr der Ort, an dem das Sein des Seienden ins Licht

6 | Heidegger (1927) hat in *Sein und Zeit* die Differenz zwischen Sein und Seiendem zum zentralen Thema der Fundamentalontologie gemacht.

7 | Darum ist die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Denken die ›Grundfrage der Philosophie‹ (vgl. Holz 1990a).

8 | Zur Diskussion über die Moderne vgl. Blumenberg 1966; Habermas 1988; Henrich 1982: 83ff., 1987: 11ff.

Mensch – Natur tritt, sondern das Sein wird seiner selbst nur im Sein des Denkens
Helmuth Plessner (als denkend-sein = *sum cogitans*) bewusst und zugleich auch un-
und das Konzept widerleglich gewiss (*cogito ergo sum*). Dieses Bewusstsein und die-
einer dialektischen se Gewissheit kommen nur der Selbsterfahrung des individuellen
Anthropologie Ich (des *cogito*, das ich selbst bin) zu. Der Grund für die gegen-
ständliche Wirklichkeit alles anderen Seienden kann nur in mir
selbst gefunden werden.

Die philosophische Besonderheit des Menschen liegt darin, dass sich im Denken das natürliche Verhältnis von Mensch und Welt – der Mensch ist ein Teil der Welt und in ihr enthalten – genau umkehrt: die Welt ist der Inhalt des Denkens.⁹ Erst in dieser Umkehrung entspringt das, was in strengem Sinne Subjekt genannt werden kann und was mir, als mein eigenes Subjektsein, in der Erfahrung eines bestimmten, dem reinen Denken äußerlichen Inhalts nie unmittelbar in der *intentio recta* gegeben ist; nur in der Reflexion auf diese Inhalte und ihre Sequenz wird die Subjektivität als Bedingung des Inhaltseins der Gegenstände im Denken erkannt und das Subjekt als eine jeder gegenständlichen Erfahrung entzogene Substanz (*res cogitans*) ausgedrückt. Jeroen Bartels hat dafür die treffende paradoxe Formulierung geprägt, das Subjekt sei das »abwesende Zentrum«, das im Inneren des Ich, das der denkende Mensch ist, liegt. Zugrunde liegt die Einsicht, »daß mit dem Bewußtsein stets ein ›Selbst‹ verbunden ist. Ein Bewußtsein (des einen oder anderen Etwas), das nicht zugleich – wie auch immer – Selbstbewußtsein ist, wird als ganzes auch kein Bewußtsein sein« (Bartels 1993: 59). Unmittelbar bleibt dieses ›Selbst‹ aber im Bewusstsein von etwas hinter diesem ›Etwas‹ verborgen, wie ein innerer Kern, der unter der Oberfläche der (wechselnden) Bewusstseinsinhalte liegt.

Siegfried Kirschke hat die richtige Beobachtung gemacht, dass der Substanzdualismus von *res cogitans* und *res extensa* Descartes in die Lage versetzt, eine an der Mechanik der *res extensa* orientierte natürliche Anthropologie auszuarbeiten (die im Aufklärungskonzept des *homme machine* weiter wirkt): »Er entkleidete den lebenden Organismus (Körper) seiner Sonderstellung gegenüber den nicht lebenden Erscheinungen und rechnete ihn zur ausgedehnten Substanz, zur *res extensa*. Des Weiteren trennte er Leben und Seele begrifflich voneinander. Das Leben des Organismus erklärte er als das Ergebnis des Zusammenwirkens der Teilchen zu den Funktionen der Organe und des Körperganzen. Mit diesem einschneidenden Konzept machte er sich, seinen Anhängern und

9 | Edmund Husserl (1962: §§ 16ff.) hat diese ›Kehre‹ analysiert.

Nachfolgern den Weg frei, um auch die Funktionen des menschlichen Körpers und seiner Organe, beispielsweise der Lunge, des Magens, der Leber oder des Herzens, nach materiellen, also mechanischen Gesetzen zu erklären« (Kirschke 1989: 104). In der späten Schrift *Les passions de l'âme* (1649) erklärt Descartes dann auch noch die Seelenzustände als Folgeerscheinungen der körperlichen Beschaffenheit des Menschen und schafft damit die Voraussetzung für eine einheitliche naturwissenschaftliche Lehre von Menschen, die Anthropologie, wie sie zum Beispiel in Helvétius' Werk *De l'Homme* (1772) ausgeführt wird (vgl. Krauss 1968). Als Naturwissenschaft kann die Medizin der Aufklärung diese Seite des cartesischen Konzepts übernehmen und zugleich ihr transzendentes Korrelat, die materialiter nie erscheinende Substanz des Denkens (das Subjekt) und dessen weltkonstituierende Funktion beiseite setzen (vgl. Weickard 1790). Wie wissenschaftliche Empirizität und philosophische Konstruktion auseinandertreten und dabei zwei disparate Systematiken von Anthropologie – eine natürliche und eine transzendente (philosophische) – entspringen, machen die ironischen Bemerkungen von Melchior Adam Weickard deutlich: »Wenn unsere Seele bey unserer Geburt schon angebohrne metaphysische Begriffe mit sich brächte, wie es Cartes und Mallebranche sollen behauptet haben: so dörften wir etwa nie so gute Metaphysiker als im Schlafe seyn. Alsdenn würden sich die angebohrnen Begriffe, von dem Lärmen jener, welche uns im Wachen durch die Sinne beygebracht werden, ungehindert in der Seele erregen, und mit dem grössten Nachdrucke wirken. Wie unvergleichlich wäre es alsdenn für manche Metaphysiker gesorget, da es ihnen doch wenigstens im Traume auf diese Weise richtig in ihrem denkenden Gehirne wäre! [...] Es giebt so wenig angebohrne Begriffe, als es Bäume giebt, die ihre Früchte schon mit sich bringen, sobald sie aus der Erde wachsen. [...] Ehe wir tüchtig sind, Begriffe zu erhalten oder endlich denken zu können, wird bey dem neuen Weltbürger eine gewisse Festigkeit des Gehirnes erfordert« (ebd.: 13ff.)

*Kritische Exposition
einer ontologisch
zu fundierenden
Anthropologie*

Descartes aber meinte, wie die *Passions de l'âme* zeigen, bei der *res cogitans* gar nicht den natürlichen Menschen, der Gegenstand der Mediziner ist, und auch nicht die Vermittlung der Erkenntnis durch Sinnesempfindungen, von der Locke spricht, sondern das Problem der Erkenntnisgewissheit, also des (ontologischen) Verhältnisses von äußerer Welt und deren Repräsentation in der Form von Bewusstseinsinhalten (*cogitationes*). Die Fragestellung führte ihn zur Konstruktion des »reinen Denkens«, des »reinen Ich« oder, wie es später bei und nach Kant heißen wird, des

Mensch – Natur »transzendentalen Subjekts«. Und weil dieses Konstrukt, ausgehend vom natürlichen Menschen, immer nur als Wesensabstraktion des (natürlichen) Menschen gewonnen wird und existiert, kann es Gegenstand einer möglichen philosophischen Anthropologie sein.
Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie

Fichtes ursprüngliche Einsicht

In gebotener Kürze und damit Verkürzung sei auf die systematisch unentbehrliche Stufe der Problemformulierung verwiesen, die Fichtes Philosophie des Ich darstellt. Fichte hat, nach Kants transzendentalphilosophischer Kritik der Metaphysik, die Intention des Philosophierens wieder auf die Frage gelenkt, wie eine spekulative Theorie des Ganzen zu denken sei.¹⁰

Den cartesianischen Ansatz, dass die Begründung alles So-seins auf mein eigenes Ich = *cogito* als einzigen gewissen Erkenntnis- und Seinsgrund zurückgeführt werden müsse, gibt die moderne Philosophie nicht mehr preis. Er ist die theoretische Garantie für die Autonomie des Menschen als handelnden Wesens, die Voraussetzung für die praktische Theorie der Freiheit.¹¹ Dass eine Ontologie, die auf der Freiheit des Ich = *cogito* aufbaut, eine transzendente Anthropologie sein müsse (die etwas wesentlich anderes als eine »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« ist), hat Fichte klar gesehen. Die Entwürfe der *Wissenschaftslehre* begleitet er mit der Schrift *Die Bestimmung des Menschen*. Diese beginnt mit dem Menschen als Naturwesen, und Natur ist der Inbegriff aller nach dem Satz vom zureichenden Grund bestimmten Erscheinungen: »Die Natur schreitet durch die unendliche Reihe ihrer möglichen Bestimmungen ohne Anhalten hindurch; und der Wechsel dieser Bestimmungen ist nicht gesetzlos, sondern streng gesetzlich. [...] Ich selbst mit allem, was ich mein nenne, bin ein Glied in dieser Kette der strengen Naturnotwendigkeit« (Fichte 1845b: 173f., 179).

Mit allem? Mit allem, was ich *habe*, was also meinem Ich äußerlich ist. Doch wenn ich von all diesem Äußerlichen absehe, so bleibt etwas unmittelbar Präzentes¹², das ich bin: mein Ich. »Mein unmittelbares Bewußtsein, die eigentliche Wahrnehmung, geht

10 | Eine klare Rekonstruktion des Weges vom transzendentalen zum absoluten Idealismus gibt de Jong 1993.

11 | Dass in Descartes' theoretischem Ansatz eine Anthropologie der Freiheit impliziert ist, hat Sartre (1947: 314ff.) prononciert ausgesprochen.

12 | Später wird es phänomenologisch heißen: in Selbstgegebenheit (vgl. Husserl 1950: 126, passim).

nicht *über mich selbst* und meine Bestimmungen hinaus, ich weiß unmittelbar nur von mir selbst [...]. Deswegen finde ich mich überhaupt als ein *selbständiges* Wesen. [...] Ich will nach einem frei entworfenen Zweckbegriffe mit Freiheit wollen, und dieser Wille, als schlechthin letzter, durch keinen möglichen höheren bestimmter, Grund soll zunächst meinen Körper, und vermittelt desselben, die mich umgebende Welt bewegen und bilden. [...] Ich will frei sein, auf die angegebene Weise, heißt: ich selbst will mich machen, zu dem, was ich sein werde« (Fichte 1845a: 183, 192f.).

*Kritische Exposition
einer ontologisch
zu fundierenden
Anthropologie*

Dies ist eine Anthropologie, die nicht das Naturwesen Mensch zum Gegenstand hat, obwohl sie von ihm ausgeht, sondern seine intelligible Funktion. Von ihr zur Welt zu kommen, ist der Weg, den die *Wissenschaftslehre* geht.¹³ Die Freiheit, sich selbst zu schaffen, muss jeder Bestimmung, durch die bereits etwas festgelegt ist, vorhergehen. Freiheit hat noch kein Sein, sondern erzeugt es erst, indem sie wirklich ist, das heißt etwas, nämlich sich selbst, bewirkt. Im Unterschied zu jedem schon fertig entstandenen Sein nennt Fichte dieses Entstehen die »Tathandlung« und sagt, sie sei es, »welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht« (ebd.: 91). In minutiösen Denkschritten, die von der Analyse des Identitätssatzes $A = A$ ausgehen, kommt Fichte zum Ausgangspunkt seines Systems: »[...] das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Tätigkeit desselben. [...] *Dasjenige, dessen Seyn (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seyend setzt*, ist das Ich, als absolutes Subject. So wie es sich *setzt, ist es*; und so wie es *ist, setzt es sich*« (ebd.: 96f.).

Dies wird hier nicht aus philosophiehistorischen Gründen erinnert, sondern weil es die Voraussetzung einer möglichen *philosophischen* Anthropologie ist. Das Ich ist reines Subjekt und seine Tätigkeit des Sich-selbst-Setzens ist *als solche* prinzipiell unbegrenzt, unendlich. Indem sie aber ausgeübt wird, setzt sie das Ich als bestimmtes (und anders könnte sie es nicht *setzen*); das heißt, sie muss es in diesem Akt der Setzung und für die Dauer *dieses* Ak-

13 | Wir folgen hier dem Text der als Vorlesungsskript gedachten *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794, die zum Komplex des ersten Entwurfs der Wissenschaftslehre gehört (Fichte 1845a). Dass dieser Entwurf der Wissenschaftslehre in einem anthropologischem Horizont steht, wird durch das Nachwort unterstrichen, das Fichte beim Schluss seiner Vorlesungen zur Wissenschaftslehre 1794 gesprochen hat und das den Titel *Über die Würde des Menschen* trägt.

Mensch – Natur tes auf eine bestimmte Weise, so und nicht anders, beschränken,
Helmuth Plessner eingrenzen (definieren). Das bedeutet aber, dass dem Ich jenseits
und das Konzept dieser seiner Selbstbegrenzung ein Anderes, ein Nicht-Ich entgegen-
einer dialektischen gegengesetzt wird. Nun gilt zwar: »[...] alles was ist, ist nur insofern,
Anthropologie als es im Ich gesetzt ist, und ausser dem Ich ist nichts« (ebd.: 99).
Denn es ist die frei sich selbst setzende Tathandlung des Ich,
durch die die Grenze und damit alles andere, was ist, gesetzt wird
– also in die Bestimmung des Ich als das Bestimmende eingeht.

Mit der Auseinander-Setzung von Ich und Nicht-Ich entsteht
aber notwendig eine *wechselseitige* Begrenzung: Das Nicht-Ich be-
grenzt nicht nur das Ich, sondern auch umgekehrt.¹⁴ »Sie werden
sich gegenseitig einschränken« (ebd.: 108).

Wir können hier den Gedankengang Fichtes abbrechen, denn er
lässt uns schon jetzt, im Bereich der drei Grundsätze der ersten
Wissenschaftslehre, das Grundmuster einer philosophischen An-
thropologie erkennen. In der Handlung, durch die sich das intelli-
gible Ich bestimmt (und damit das empirische Ich hervorgehen
lässt), offenbart sich das Wesen des Verhältnisses von Mensch und
Welt, allerdings nur in idealistischer Verkehrung, weil vom reinen
Bewusstsein aus konstruiert. Das Ich konstituiert die Welt, indem
es sich konstituiert. Und diese Aussage ist nur unter der Bedin-
gung der ›ontologischen Differenz‹ richtig zu verstehen: Das Ich
setzt nicht das *Seiende* (wie Gott die Welt im Schöpfungsakt), son-
dern es setzt das so und so bestimmte *So-sein* der anderen Seienden,
durch welches es sich (in Bezug auf sie) als das, was es selbst
ist, bestimmt. Die an-sich-seiende Dingwelt bleibt erhalten, indem
sie in der Einheit der wechselseitigen Beschränkung von Setzen-
dem und Entgegengesetztem aufgehoben wird. In dieser als Sub-
jekttheorie entwickelten Ontologie rückt der Mensch (aber nicht
als biologisches Gattungswesen) ins Zentrum – und zwar nicht nur
als ›reines Ich‹ (= ich setze oder ich denke), sondern in der Folge
dann auch als das gegenständlich handelnde Wesen, dessen histo-
risch empirischer Gestalt wir nach einigen hegelisch-junghegelia-
nisch-feuerbachschen Metamorphosen in den *Philosophisch-öko-
nomischen Manuskripten* von Marx wieder begegnen.

Feuerbachs materialistische Wendung

Alle neuere Anthropologie lässt sich auf einen Ausgangspunkt zu-
rückverfolgen: auf die Philosophie Ludwig Feuerbachs. Seine Kritik

14 | Plessner wird das ›das materiale Apriori‹ der Grenze nennen.

richtete sich gegen Hegels gewaltiges System, das die gesamte Entwicklung der Welt mit allen ihren Inhalten – einschließlich der menschlichen Gesellschaft und natürlich der in ihr lebenden und tätigen Individuen – als eine Selbstentfaltung und Selbstdarstellung des absoluten Geistes begriff und so die Vielheit der Seienden als die reale Erscheinung einer metaphysischen Einheit konstruieren wollte. Die Totalität der Welt als einen bewegten Zusammenhang zu denken, setzt – so argumentierte Feuerbach gegen Hegel – den denkenden Menschen voraus, und dieser ist und erfährt sich als ein leibliches, sinnliches, natürliches Wesen, dem das Denken als eines seiner Merkmale, als Eigenschaft oder Prädikat zukommt. Indem Hegel das Denken unter Absehen von dieser seiner materiellen Basis zum Prinzip der Einheit der Welt machte, konnte er die Welt nur noch als Geist fassen, ihr Prädikat also zum Subjekt erheben und das Subjekt, die materielle Basis, nur noch als Prädikat betrachten; er musste dies, wenn er den notwendigen Zusammenhang aller Seienden aufweisen wollte, denn das Materielle ist ja gerade die kontingente Vielheit, die in der Erfahrung nie auf einen letzten Einheitsgrund reduziert werden kann und als die unendlich iterierbare Reihe von Prädikaten zu dem sie setzenden, erkennenden, aussagenden Geist erscheint. Metaphysik ist dann nach Feuerbach nur noch das Korrelat eines Denkens, das selber nichts anderes als ein Bedürfnis des Menschen nach Sinn und Ordnung, nach Orientierung als Überlebensbedingung ausdrückt.¹⁵ Das Geheimnis der Metaphysik, die die Welt als Einheit konstruiert, sei die Theologie, die diese Einheit personal als Gott, die Vielheit in der Einheit als die Gedanken Gottes vorstellt; das Geheimnis der Theologie aber sei der Mensch, der in Gott nur sich selbst und sein eigenes Denken in der Form eines Gegenstandes außer sich setzt; jede Philosophie müsse also auf den Menschen und sein natürliches Wesen zurückgebracht werden.

Friedrich Engels hat in seiner Abhandlung *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* die Umkehrung der klassischen Philosophie durch Feuerbach auf eine Formel gebracht: »Die Natur existiert unabhängig von aller Philosophie; sie ist die Grundlage, auf der wir Menschen, selbst Naturprodukte, erwachsen sind; außer der Natur und den Menschen existiert nichts und die höhern Wesen, die unsere religiöse Phantasie erschuf, sind nur die phantastische Rückspiegelung unseres eigenen

15 | Feuerbach berührt sich hier mit Nietzsche und mit dem Pragmatismus; und bei Gehlen fließen diese beiden Einflüsse wiederum zusammen, sodass es bei ihm auch wieder latente Verbindungen zu Feuerbach gibt.

Mensch – Natur Wesens« (Engels 1962b: 271). Das heißt: Von der Philosophie war nur noch ihr ideologischer Schein übrig geblieben. Was als ihre Wahrheit behauptet worden war, erwies sich als die Fiktion einer *anthropologischen* Idee, die die Natur nur als einen Schein an sich trug. Dagegen blieb nun die Faktizität des Menschen als einziger *wahrer* Gegenstand der Philosophie erhalten; alle Bewusstseinsinhalte waren aus ihr herzuleiten. Die Materialität der Welt schien in der Anthropologie wiedergewonnen als die Materialität der Menschheit des Menschen und seiner Erfahrungen. Wer die Anstrengung des Begriffs nicht auf sich nehmen mochte (und mag), konnte (und kann) es nun wiederum bei der sinnlichen Anschauung genug sein lassen.¹⁶ Die Abdankung der Philosophie und die Verkümmern der Dialektik, die sich in der anthropologischen Wende ebenso wie im Psychologismus und Soziologismus ausdrückt, hat bei Feuerbach ihre Wurzel.

Die Absage an den Hegelianismus – und das heißt an *objektive* Prinzipien einer Konstitution von Welt und Integration der Mannigfaltigkeit – hat nämlich die fatale Folge einer Restitution des subjektiven Idealismus, dessen einheitstiftendes Agens nun zwar nicht mehr, wie bei Kant, ein transzendentes Bewusstsein ist, wohl aber eben jener ›faktische Mensch‹, der das bloß noch als ideologisch zu qualifizierende System der Wirklichkeit kraft seiner sinnlichen Anschauung, seines Denkens, seiner Arbeit oder seiner Interaktion *hervorbringt*. Welche Variante von Subjektivität gewählt wird, ist für die Grundstruktur dieser weltanschaulichen Einstellung gleichgültig. Wo sich philosophische Anthropologie als Grund- oder Konstitutionswissenschaft etabliert, verfällt sie in diesen, im Materialismus Feuerbachs angelegten, idealistischen Subjektivismus.

Subjektivität als Resultat eines Vermittlungsprozesses (und gerade nicht als das unmittelbar Gegebene, die ›Faktizität des Menschen‹) entspringt gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen, die nicht mehr im klassischen Bereich der Anthropologie, das heißt in einer durch biologische oder geistige Substantialität bestimmten Menschennatur, gefunden werden können. In seiner Kritik an Feuerbach hat Marx dessen Konzeption, Geschichte auf eine gleichsam eidetische Verfassung des Menschen zu gründen, in die Bewegung des Geschichtsprozesses selbst aufgelöst und so die Anthropologie in die Politische Ökonomie aufgehoben. Dort hat sie jedoch ihren Gegenstandsbereich – die Subjektivität und Produkti-

16 | Alfred Schmidts Feuerbach-Adaptation (1973) ist ein guter Beleg dafür aus unserer Zeit.

vität, die Reflexivität und Individualität – unerkannt konserviert, sodass unerwartet in der (nach-marxischen) marxistischen Theorie selbst die anthropologische Frage unter dem Titel des ›humanen Sozialismus‹ wieder aufbrechen konnte (vgl. S. 11 in diesem Band). Dies geschah nun allerdings ganz und gar unsystematisch, nämlich in einer historisch wie philologisch und philosophisch verfälschenden Umkehrung der marxischen Frühschriften zu einer bloßen Anthropologie, während es doch die Aufgabe wäre, den in der *Kritik der politischen Ökonomie* eingeschlossenen anthropologischen Gehalt, also die auf die Stufe der gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen gehobene Wesensbestimmung der menschlichen Individualität aus eben der Durchdringung der Politischen Ökonomie selbst wiederzugewinnen (vgl. Rückriem et al. 1978).

*Kritische Exposition
einer ontologisch
zu fundierenden
Anthropologie*

Das heißt aber, dass die Anthropologie nicht neutral vor einer Entscheidung über die Lesart der Mensch-Welt-Beziehung steht. Vielmehr liegt in der Aufnahme des anthropologischen Ansatzes als grundlegend für das Mensch-Welt-Verhältnis bereits eine Festlegung hinsichtlich der Grundfrage der Philosophie nach dem Verhältnis von Sein und Denken, von Sein und Bewusstsein. Eine materialistische Philosophie kann diese die Grundfrage unterlaufende Vorentscheidung nur vermeiden, wenn sie die Anthropologie der ontologischen Systematik nachordnet und in ihr ein Derivat der Theorie der materiellen Verhältnisse sieht.

Am Anfang steht also die alte Frage nach dem Verhältnis von Sein und Denken. Dieses Verhältnis ist zuerst in der griechischen Philosophie gedacht worden, als Parmenides den Satz formulierte »τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι – dasselbige nämlich sind Denken und Sein« (Parmenides, frg. B 3). Parmenides wies gerade die Auffassung zurück, es könne das Sein in der Subjektivität des menschlichen (individuellen) Denkens, das für ihn nur ein Meinen war, begründet oder auch nur ›angetroffen‹ werden. Vielmehr war für ihn das Denken, das den Gedanken ›sein‹ und nichts als dieses denkt, ein Denken *sui generis*. In ihm sollte jene Einheit, Ganzheit und Kontinuität der Welt erscheinen, die in der Mannigfaltigkeit der Einzelbeziehungen des Individuums zu den vielen Seienden in dieser Welt zerstreut ist. Ist alle innerweltliche Beziehung eine solche zu den Einzeldingen, die wir bei ihren Namen nennen und die wir damit in ihrer Pluralität fixieren und je einzeln uns ›gegenüberstellen‹, so ist die Totalität von Welt, außer der es nichts geben kann, ganz und gar beziehungslos, es sei denn in der Selbstbezüglichkeit der reinen Identität.

Nur von ihr her kann, wie Parmenides immer wieder fast beschwörend betont, die Vielheit der Seienden überhaupt als seiend

Mensch – Natur
Helmuth Plessner
und das Konzept
einer dialektischen
Anthropologie

gedacht werden. Nicht der Mensch, sondern das Sein der Welt steht am Anfang aller möglichen Erfahrung und Tätigkeit. Die großen Systemphilosophien seit Parmenides – Platon und Aristoteles, Spinoza und Leibniz und Hegel – haben an dieser Konzeption festgehalten, wenn sie dies auch nur um den Preis tun konnten, diese Einheit des Anfangs idealistisch als Geist aufzufassen.

Dagegen wandte sich Feuerbachs emphatische Insistenz auf der sinnlichen Einzelheit des Menschen, die nur im Akt gegenseitiger Zuneigung sich zum Gattungsleben zusammenschließen könne. Feuerbachs Protest gegen die rigide Logizität der Metaphysik, aus dem seine Anthropologie entspringt, reproduziert allerdings nur das Selbstbewusstsein des bürgerlichen Individuums. Das hat Marx in der 9. *Feuerbachthese* gerügt: »Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt, d.h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft« (Marx 1958: 7). Diesen Standpunkt hat die Anthropologie bis heute noch nicht verlassen.

Josef Königs Rückkehr zur Ontologie

Der Rekurs auf die Ausgangsbedingungen der philosophischen Anthropologie bei Feuerbach – auf den sich die neueren Anthropologen auch immer wieder ausdrücklich beziehen – hat einen seltsamen, indessen keineswegs zufälligen Sachverhalt ans Licht gebracht: Der Versuch, gegenüber der strikten Idealität der metaphysischen Systeme die Materialität der Welt dadurch wieder zu gewinnen, dass das Denken auf die ›faktische Wirklichkeit‹ des Menschen, auf die *condition humaine* gegründet wird, führt entgegen der deklarierten Absicht und sozusagen hinter dem Rücken der so verfahrenen Philosophen zu einem neuen subjektiven Idealismus, der seinen idealistischen Charakter nur dadurch notdürftig verbirgt, dass er statt vom *cogito* oder vom Ich jetzt von der menschlichen Existenz, vom Dasein oder schlechthin vom Menschen spricht. Die einzige Untersuchung aus dem hier angesprochenen Umkreis der lebensphilosophischen und phänomenologischen Konstitutionstheorien, die das Urverhältnis von Sein und Denken mit unausgesprochener, aber deutlicher Erneuerung der parmenideischen Frage nach dem Wesen der Selbigkeit von Sein und Denken wieder zum Gegenstand gemacht hat – nämlich Josef Königs ebenso fundamentales wie kaum rezipiertes Werk *Sein und Denken* (1937) –, hat diese terminologische Camouflage in einer fast bei-

läufig erscheinenden, jedoch in der Tat zentralen Passage zerrissen (vgl. Holz 1982; Schürmann 1999). Ich rekonstruiere kurz seinen ebenso rücksichtslosen wie erhellenden Gedankengang, weil darin die Aporie der ›anthropologischen Wende‹ zur Sprache kommt.

*Kritische Exposition
einer ontologisch
zu fundierenden
Anthropologie*

Wenn ich ›sein‹ denke, so denke ich nicht einfach an etwas, das Dieses oder Jenes, beispielsweise ein Stück Kuchen oder mein Freund Karl, wäre. Denn solche Etwas sind Seiende, an die wir hinsichtlich ihrer bestimmten Beschaffenheit denken, und der Gedanke ›dieses Stück Kuchen‹ oder auch allgemein ›Kuchen‹ ist ein Gedanke, dessen Gegenstand etwas ist, dessen Bedeutung in unserer Sprache durch das Wort ›Kuchen‹ ausgedrückt wird. Wenn wir allgemein ›Kuchen‹ denken, schließt das nicht notwendig ein, dass es jetzt Kuchen gibt, dass ihm ein Sein zukommt. Vielmehr gehört es zu der Natur des Denkens, dass es Nicht-Seiendes vorstellen kann – und Seiendes als dieses oder jenes wäre überhaupt nicht vorstellbar, denkbar, aussagbar, wenn die Möglichkeit nicht bestünde, Nicht-Seiendes zu denken und so die Bestimmtheit eines Seienden durch Negation dessen, was es nicht ist, auszumachen.

Jedes Etwas ist dadurch ausgezeichnet, dass ich es als etwas denken kann, das ist. Kant verweist nachdrücklich darauf, dass der Gedanke ›sein‹ jede unserer Vorstellungen müsse begleiten können, dass es also notwendigerweise möglich ist, jedem Bestimmten den Index ›sein‹ zukommen zu lassen (vgl. Kant 1787: 131f.). Diese notwendige Möglichkeit, in jedem Augenblick auch ›sein‹ denken zu können, erlaubt es, unter Absehen von dem Bestimmten eben auch nur ›sein‹ und nichts als dies zu denken. Tun wird dies aber – und wir tun es sicher nie in der ›natürlichen‹, sondern nur in reflektierter Einstellung –, so geraten wir *auf* oder vielleicht besser *in* einen verwirrenden Sachverhalt: Wir denken nämlich einen Gedanken, der keinen *Gegenstand* hat – denn der Gegenstand eines Gedankens ist ja, wie wir gesehen haben, gerade ein bestimmtes Etwas, von dem man außerdem auch noch ›sein‹ denken kann. Wohl aber darf man sagen, dass in dem Gedanken ›sein‹ das Sein *enthalten* ist; denn denke ich rein und ohne Beimischung ›sein‹, so ist dies der Gedanke selbst, und er ist nichts anderes als eben dies, ›sein‹ zu denken. Sein und Denken sind im ›sein‹-Denken dasselbe und zum mindesten für diesen einen Fall des Denkens gilt die parmenideische Gleichung im formallogischen Sinn. Nun aber ist es offenbar das Sein selbst, das in diesem Gedanken ›sein‹ erscheint, und der Gedanke ist nichts anderes als, metaphorisch gesprochen, der ›Ort des Auftretens‹ oder genauer der Modus des Erscheinens von Sein. König wehrt die anthropomorphe Vorstellung ab, als sei das Sein das Denkende, »daß also

Mensch – Natur das Sein *sich selbst denke*, Gedanke seiner selbst sei« (König 1937: 90). Vielmehr offenbare sich das Sein in der Unausweichlichkeit
Helmuth Plessner des Gedankens ›sein‹, und es ist, indem es sich auf diese Weise
und das Konzept gibt. Es gibt sich, besagt aber zweifellos, dass es ist, bevor sich das
einer dialektischen Denken, *notabene* das menschliche Denken, darauf richtet. Wenn
Anthropologie nun aber, wie zuvor gezeigt, es definitiv ist für jedes Gedachte,
dass ihm der Index oder der Gedanke ›sein‹ notwendigerweise be-
gefügt werden kann, so gilt die von König gezogene Schlussfolge-
rung: »Daß es diesen Gedanken[-des-Seins] gibt, ist *die Möglichkeit*
davon, daß wir denken« (ebd.).

Was hat das nun alles mit philosophischer Anthropologie zu tun? Haben wir uns nicht zu weit weg von ihr auf das ursprüngliche Feld der Ontologie begeben? Um dies zu beantworten, folgen wir König noch einen weiteren Gedankenschritt. Das Sein ist *an* jedem bestimmten Seienden oder Etwas, aber es ist auch wesentlich außer ihm, vor ihm, denn es kann unabhängig vom Etwas gedacht werden. Was es ist, wird nur in der Sichselbstgleichheit des Wortes ›sein‹ gefasst, dieses Wort ist gleichsam sein Name. Was mit einem Namen benannt wird, ist ein Gegenstand und kann als ein solcher vorgestellt werden. Dass wir den Gedanken ›sein‹ auf einen Inhalt beziehen, der mit dem Namen ›Sein‹ ausgedrückt wird, läuft auf die Möglichkeit hinaus, ›sein‹ so aufzufassen, als sei es ein Gegenstand; das zeigt sich darin, dass wir auch substantivisch von ›Sein‹ sprechen und damit den bestimmten Artikel verbinden: das Sein. Diese Zweideutigkeit, dass ›sein‹ als Inhalt des Gedankens ›sein‹ und Gegenstand des Denkens-an-das-Sein zu erscheinen vermag, hat König thematisiert: »Das Sein ist also *erstens* eben das Sein und nichts als *es selbst*. Es ist nichts als es selbst, ähnlich wie Karl – mein Freund – nur eben Karl ist. Es hat den Aspekt eines *der Zahl nach Einen*. Das Sein ist von daher wie ein Eigenname. Und in der Tat: wir können es mit diesem Namen gleichsam rufen und berufen. Dies ist im Blick, wenn wir sagen, es sei ein Gegenstand und ein Gegenstand. Das Sein ist *zweitens* jedoch *wesentlich* enthalten in dem *Gedanken ›Sein‹*; es ist also in einer eigenartigen und noch problematischen Weise *Inhalt* dieses *Gedankens*. *Drittens* endlich ist es wesentlich *beides ineins*« (ebd.: 92).

Die hier ins Licht gerückte Zweideutigkeit hat zweifellos etwas damit zu tun, dass der Mensch als ein in dieser Welt Existierendes sich alles andere ebenfalls in dieser Welt Existierende oder Mögliche nur als ihm selbst entgegengesetzt, eben als das Andere oder durch Negation (als Nicht-Ich) von ihm unterschieden Gesetzte vorstellen kann. Die Spaltung in Subjekt und Objekt macht die ›Lage des Menschen‹ aus – weil er nicht Gott oder das Ganze ist.

Daraus entspringt das uneigentliche Verständnis von ›sein‹, so als wäre es ein Seiendes, das mit dem Namen ›Sein‹ bezeichnet werden könnte.¹⁷ Dieses uneigentliche Verständnis von ›sein‹ ist eine notwendige Möglichkeit des Denkens, gegen die ein eigentliches Verständnis von ›sein‹ als Inhalt des Gedankens ›sein‹ immer erst in einer Anstrengung und besonderen Wendung des Denkens, das wir dann spekulativ nennen, gewonnen wird.

*Kritische Exposition
einer ontologisch
zu fundierenden
Anthropologie*

Die anthropologische Sicht, die in der *condition humaine*, in der Subjekt-Objekt-Differenz anhebt, verstellt sich dagegen den Blick auf das spekulative Verhältnis von Sein und Denken, das von König dahin formuliert wird, dass »Sein-Denken *nur als durch das Sein erwirktes Denken Denken* ist« (ebd.: 11). Also: »Es ist definitiv für das Sein-Denken, daß, *was es denkt*, seine Ursache ist« (ebd.). König fährt dann fort: »Da jedoch nun die Lage – wir können sagen: unsere faktische menschliche Lage – *die* ist, daß das Sein-Denken gleichsam den Zweig des *Sein*-Denkens hervorgetrieben hat, [...] ist das *Sein*-Denken der Möglichkeit nach nicht mehr [...] der *einzig mögliche* Zugang zum Sein-Denken; und es ist von daher möglich, *Sein* zu denken, *ohne* daß dieses unser Denken ein *Sein*-Denken wäre« (ebd.: 113). Daraus ergibt sich die subjektiv-idealistische Konsequenz, dass das Sein ein Gegenstand des menschlichen Denkens ist, dessen Bestimmung als transzendente von eben diesem Denken vorgegeben wird. Und wenn dies schon für das Sein selbst gelten soll, dann unausweichlich erst recht für alles Seiende. Hier haben wir jene scheinbar beiläufige Passage, von der ich sagte, dass sie die terminologische Camouflage zerreißt, mit der die Anthropologie ihren subjektiv-idealistischen Charakter verdeckt.

Setzung, Selbstsetzung und das Ganze

Damit kommen wir unversehens zu Fichte zurück, der eben diesen Vorgang unter der Kategorie des Setzens gefasst hat. Fichte hat die cartesische Wende ernst genommen und radikalisiert – und in dieser Radikalisierung zugleich die Möglichkeit einer realistischen Deutung des Idealismus eröffnet. Indem das Ich das Nicht-Ich setzt und sich selbst gegen das Nicht-Ich setzt – denn jede Set-

17 | Dann müsste es allerdings daneben auch das Nichts geben können; die Unmöglichkeit, das Nichts zu denken, weil es ja immer als etwas gedacht werden müsste, macht auf die Uneigentlichkeit eines solchen nominalen Seinsbegriffs aufmerksam.

Mensch – Natur zung ist nicht nur Setzung des Gesetzten, sondern auch des Set-
Helmuth Plessner zenden – wird die Unterscheidung von Subjekt und Objekt als Re-
und das Konzept flexionsverhältnis erkannt (vgl. Hegel 1970: Bd. 8–10). Der
einer dialektischen Mensch ist weder der Grund des Seienden, noch seiner selbst, noch
Anthropologie sind die anderen Seienden der Grund des Menschen, sondern
Mensch und Seiende sind Momente eines Ganzen, das ist¹⁸, und
an dem das Sein des Ganzen sich im Verhältnis der Momente zu-
einander zeigt. Der Mensch aber – im Unterschied zu allen Seienden,
denen kein Selbstbewusstsein zukommt – benennt dieses
Verhältnis und macht es damit für sich gegenständlich.¹⁹

Mit der kategorialen Handlung des ›Setzens‹ ist das transzendentale Verhältnis von Mensch und Welt gesetzt. Die iterative Formulierung ›Setzen des Setzens‹ zielt auf einen Ursprung in der Selbstbezüglichkeit; dies ist dieselbe Struktur, wie sie in der ›Reflexion der Reflexion‹ vorliegt oder wie Emil Lask (1923) sie im Terminus ›kategoriale Form‹ zu fassen versuchte. Die Welt ist ›gesetzt‹, indem ich mich selbst als begrenzt, das heißt beschränkt durch anderes ›setze‹ – eine dialektische Grundfigur des Denkens, die schon im platonischen *Parmenides* ausgedacht wurde (vgl. Liebrucks 1949). Und alles andere, das innerhalb dieser, meiner Grenzen Ich nicht *bin* – wohl aber als von mir ausgeschlossen denke –, ist die Welt.

Mit dem ›materialen Apriori‹ der Grenze, ein ›diesseits‹ und ein ›jenseits‹ der Grenze Liegendes zu setzen, ist der Unterschied von Teil und Ganzem gegeben. Ich ›diesseits‹ der Grenze und alles andere ›jenseits‹ der Grenze sind zusammen das Ganze, von dem ich selbst ein Teil bin und als dessen Teil ich mich ›setze‹. Noch einmal darf an Fichte erinnert werden: »So wie dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, wird demnach das Ich, *dem* entgegengesetzt wird, und das Nicht-Ich, *das* entgegengesetzt wird, theilbar ge-

18 | Deshalb ist *sein*-Denken notwendig und auch möglich. Diese Umkehrung des Fundierungsverhältnisses der Modalitäten benutzt Lensink (1994: 180ff.), um das metaphysische Fragen zu erhellen; sie steht in Relation zu der Leibniz-Frage »Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?«. Wenn Denken etwas-Denken ist (und was sollte es sonst sein?), so ist es auch notwendig, dass es *sein* denkt. Wenn ein Ganzes ist, innerhalb dessen der denkende Mensch als ein Moment ist und sich zu Anderem verhält, dann ist es auch notwendig möglich, dass er *sein* denken kann und muss; denn dann ist es ganz und gar unmöglich, *nichts* zu denken.

19 | Das ist in der Tat seine ›Sonderstellung‹, die kein *dominium terrae*, wohl aber die *cognitio essentialium*, die Erkenntnis der Wesenheiten, einschließt.

setzt« (Fichte 1845a: 109). Die humanwissenschaftliche Anthropologie hat die Gebietsstruktur dieses Teils, der ich bin, und also die Gattungseigenschaften aller Menschen gemäß dem »Begriff von denkenden Wesen meines Gleichen« (Fichte 1845b: 186) zu untersuchen; eine philosophische Anthropologie dagegen hat es mit der Frage zu tun, wie der Teil *sich als Teil* konstituiert.

*Kritische Exposition
einer ontologisch
zu fundierenden
Anthropologie*

König hat in seiner Aufhellung der Grundzüge spekulativer Philosophie Nachdruck darauf gelegt, dass das Denken des Ganzen nicht davon entbinde, »erst das Einzelne denken zu müssen« (König 1926: 46). Der Übergang vom Einzelnen zum Ganzen werde im »Erfassen eines Teils als Teil« vollzogen – also nicht in seinem So-sein, sondern in seinem Beschränktsein. »Das Ganze ist das Grenzenlose, Unendliche, das niemals *anschaulich vor uns liegt*« (ebd.: 80). Anschaulich ist immer nur ein endlicher Ausschnitt aus dem Unendlichen, also ein Begrenztes. Die Grenze des Begrenzten enthält dann die notwendige Möglichkeit, über sie hinauszugehen (als Potenzialität *und* als Tendenz); sie trägt an sich selbst zugleich die Indices »diesseits« wie auch »jenseits«. Das heißt aber, sie scheidet nicht nur das Eingegrenzte von anderen, sondern sie ist auch der Ort ihres Zusammengehens und damit des möglichen Übergangs vom Einen ins Andere. Sie ist kein Drittes neben Diesseits und Jenseits, sondern die kategoriale Form, die Dieses und Jenes als Dieses und Jenes konstituiert. »Wohl tritt die Grenze unter Umständen als prägnante Gestalt hervor, aber sie läßt sich nicht dem ihr Begrenzten oder dem, woran sie als Grenze stößt, gegenüber als Eigenes fassen. Für die bloße Anschauung mag es scheinbar gelingen, wie man beispielsweise die Konturen durch einfache Linien zeichnerisch wiedergeben kann. Aber der Linie entspricht keine eigene Entität. Sie hält, was seinem Wesen nach pures Übergehen vom Dingkörper zu dem ihn umgebenden Medium ist, sinnlich nur durch die Heraushebung des begrenzten Raumgebietes aus der Umgebung fest« (IV/151). Und was Plessner hier vom sinnlich gegebenen Körper im Raume sagt, gilt in strenger Metaphorik (vgl. Holz 1955, 1990b, 2002; Zimmer 2003a)²⁰ auch von der Bestimmung des Begriffs, der *de-finitio*.

Dieses Wesen der Grenze, nicht ein Seiendes zwischen A und B, sondern das reine Zwischen-Sein im Kontinuum AB zu sein, bringt es mit sich, dass die Setzung von Grenzen »die *gegenseitige unendliche Bezüglichkeit und Korrelativität der Teile*« (König 1926: 80)

20 | Wir unterscheiden zwischen »notwendigen« Metaphern, ohne die eine Sache überhaupt nicht gesagt werden kann, und »kontingenten«, die nur als rhetorischer o. poetischer Schmuck zur begrifflichen Fassung hinzukommen.

Mensch – Natur innerhalb des grenzenlosen Kontinuums, das das Ganze ist, konstituiert. Jeder Teil wird so zum Träger des Prozesses, der das Ganze *Helmuth Plessner* ausmacht. Ein Körper ist, wenn »ihn seine Grenzen nicht nur einschließen, sondern ebenso sehr dem Medium gegenüber aufschließen *und das Konzept* (mit ihm in Verbindung setzen), *einer dialektischen* über ihm hinaus. [...] Besteht das Wesen der Grenze aber im Unterschied zur Begrenzung darin, mehr als die bloße Gewährleistung des Übergehens zu sein, nämlich dieses Übergehen selbst, so muß ein Ding, welchem Reich des Seins es auch zuzurechnen sei, wenn es die Grenze selbst hat, dieses Übergehen selbst haben« (IV/182). Plessner hat daraus die Konsequenz gezogen, dass eine apriorische Typologie des Grenz-Wesens die kategoriale Formation einer Spezifikation der Natur nach unterschiedlichen Seinsmodi liefere.

Das ist ein allgemeines, ontologisches, Naturphilosophie begründendes Prinzip. Es ist aber, wie leicht einzusehen ist, auch das Prinzip der philosophischen Anthropologie. Denn kein Teil *erfasst sich als Teil*, es sei denn, er könnte sich selbst und sein Verhältnis zum Ganzen vor sich stellen, also von sich und seiner Situiertheit Abstand nehmen. Diese Reflexion geschieht im Denken und ist die Bedingung der Möglichkeit, dass das denkende Wesen sich als frei setzt. Sich als begrenzt setzend, setzt das Ich sich selbst *und* sein Verhältnis zum Ganzen.²¹ Der Teil »steht dann anscheinend gleichberechtigt dem Ganzen gegenüber. Aber auch er enthüllt seinen Ursprung in der *Einheit* von Ganzen und Teilen und kann ihr deshalb nicht entfliehen. Selbständig ist daher weder das Ganze noch der Inbegriff der Teile, sondern die Einheit ihres Ursprungs« (König 1926: 83).

Der Anschein von Selbstständigkeit des Teils – des Teils zumal, der ich selbst bin und der mithin sich selbst setzt – bedingt die transzendentalphilosophische Wende. Als sich selbst und sein Verhältnis zu anderen – zu allen anderen, zur Welt setzend, ist das Ich konstitutiv, und die Welt bildet sich im Prozess der Konstruktion durch das transzendente Subjekt. Die Anthropologie hätte dann aufzuzeigen, wie aus dem transzendentalen Akt der Setzung (des Nicht-Ich durch das Ich, oder noch präziser: der Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich) die spezifischen Leistungen des empirischen (natürlich-gesellschaftlichen) Menschen als Konstitution von Welt zu begreifen sind. Die materialistische Variante wäre, »Grenze« nicht als gesetzt im Akt des *cogito* zu gründen, sondern sie als unhintergehbare Formbestimmtheit des materiellen Seien-

21 | Hier wird nun ganz deutlich, warum Fichtes Denkschritte unerlässlich für die Exposition unseres Problems sind.

den anzunehmen; allerdings wäre die Geltung einer solchen Annahme *logisch* doch wieder nur im Rückgang auf das *cogito* zu verankern, wenn man sie nicht irrationalistisch-dezisionistisch aus dem Willen entspringen lassen möchte. Die philosophische Anthropologie scheint also auf die Option für den Idealismus festgelegt.

*Kritische Exposition
einer ontologisch
zu fundierenden
Anthropologie*

Der transzendente Schein der Subjektpriorität

Es fragt sich also, ob die konstitutive Priorität des Subjekts als ein ›transzendenter Schein‹ (vgl. Holz 1990d) wenn auch vielleicht notwendig auftretend, dargetan und so der philosophischen Anthropologie ein realistischer Sinn wiedergegeben werden kann, den sie im Verfahren ihrer Begründung verloren hatte. Zweifellos gibt es erkenntnistheoretisch unausräumbare Gründe, die Selbstgewissheit des Subjekts und seiner kategorialen Leistungen der Objektconstitution vorzuordnen. Das So-sein des Anderen, welches das Ich sich entgegengesetzt, wird durch diesen Akt der Setzung bestimmt. Die endliche Prädikatenmenge, die dem bestimmten Objekt beigelegt werden kann, ist Ergebnis eines konstitutiven konstruktiven Zugriffs auf das unbestimmt grenzenlose Jenseits des sich selbst innerhalb der Grenze haltenden Subjekts. Auch wenn dieses Jenseits als eine Fülle von An-sich-Seienden vorausgesetzt wird – der jeweils gesetzte bestimmte Gegenstand ist in seiner Gegenständlichkeit ein Konstrukt der Aktivität des Subjekts. Und das gilt auch dann, wenn das ›Setzen‹ nicht als eine Handlung des *cogito*, sondern als ›gegenständliche Tätigkeit‹ im Sinne materieller Bearbeitung oder physischen Verzehrs eines anderen an sich Seienden aufgefasst wird. Das Konzept der materiell gegenständlichen Tätigkeit²² enthält zwar den Schlüssel zur Auflösung des transzendenten Scheins, aber nicht unmittelbar und nicht ohne spekulative Vermittlungsschritte (vgl. Holz 1980, 1991).

Die allgemeine formalontologische Grundlage einer solchen Vermittlungsstruktur liegt in der Verfassung *jedes* Teils, ›über ihm hinaus‹ zu sein und also aktiv ins Andere hineinzuwirken. Vom sich setzenden Begrenzten aus gesehen ist dieses Übergehen in ein Anderes sein Werden; es wird dabei nicht ein ganz Anderes, Neues, sondern verändert sich auf der Grundlage dessen, was es

22 | Vgl. Holz (1983: 127ff.), wo das Konzept der ›gegenständlichen Tätigkeit‹ aus den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von Marx (1968: 465ff.) zu einer Ontologie ausgearbeitet wird. Siehe auch schon ebd.: S. 42ff.

Mensch – Natur ist, indem es sich ›fortbestimmt‹. Die ›Fortbestimmung des Begriffs‹ ist bei Hegel die Weise der Selbstbewegung des Begriffs. In der prinzipiell unendlichen Prädizierbarkeit (Bedeutungserweiterung oder besser: -anreicherung) eines Begriffskerns ist diese Bewegung in der *logischen* Sphäre wesensmäßig angelegt. Plessner hat dieses Bewegungsprinzip, dem kategorial das aristotelisch-leibnizische Schema von Möglichkeit und Wirklichkeit als Realitätsgrade (vgl. Holz 1990c) zugrunde liegt, auf das Naturseiende angewandt (womit er die Perspektive der aristotelischen *Physik* einholte): »Insofern es übergeht, verläßt natürlich das Ding seine Begrenzung. Setzt es gegen dieses (wesensnotwendige) Verlassen seines Bereichs nicht in irgendeinem Sinne ein Beharren, so zerläuft es und fällt der Vernichtung anheim. [...] Zum Sinn der Grenze gehört außer dem Moment des Übergehens das Moment des Stehens. [...] Grenze ist stehendes Übergehen, das Weiter als Halt, das Halt als Weiter. Infolgedessen ist das ›Produkt‹ aus beiden Momenten nicht das einfache, grenzauflösende Werden, welches das Jetzt nur als Limes enthält, sondern Werden *eines Beharrens*, Beharren *eines Werdens*: die ›Momente‹ des Stehens und Übergehens vereinigen sich. [...] Das Werden bestimmt sich als das Werden eines Etwas (eines Beharrenden) in dem Modus, daß das Beharren das Werden ›trägt‹, oder das Beharren bestimmt sich als das Etwas eines Werdens, wobei das Werden das Beharren trägt. Jede Bestimmungsform ist ein Moment dessen, was *Prozeß* heißt. Im Prozeß geht 1. ein Beharren in Werden über, etwas *wird*, ohne an diesem Werden sich aufzulösen und sein Sein ganz an dieses Werden zu verlieren, und in gleichem Sinne führt 2. das Werden zu einem Beharren, *wird etwas*, ohne an diesem Etwas sich zu hemmen und sein Wesen an seinem Gegenteil einzubüßen« (IV/189).

Diese Prozessualität des einen Teils entspricht nun aber der Prozessualität jedes anderen Teils, weswegen – wie schon gesagt wurde und nun weiter ausgeführt werden kann – es die *gegenseitige unendliche Bezüglichkeit und Korrelativität der Teile* ist, deren Aufweisung ihre Interpretation *als Teile, als komplexe Gegenständlichkeiten von grenzenlosem Ganzen und begrenzender Bestimmung, als Identitäten von Allgemeinheit und Besonderheit, rechtfertigt*. An ihr muß daher sozusagen ein Reflex des grenzenlosen Ganzen [...] *objektiv erfassbar werden*« (König 1926: 80). Ontologisch geht es um den Primat der Wechselwirkung, der die Konstitution von Welt verbürgt (vgl. Holz 1987a). Welt ist gegeben als ein universales Wechselwirkungssystem, in dem jedes sich fortbestimmt, indem es die im Übergehen sich verändernde Relation zu allen anderen als Wirkung des allseitigen Prozesses in sich real

ausdrückt; dies ergibt eine universelle-multiple Reflexionsstruktur (vgl. Holz 1983: 17ff.).²³

*Kritische Exposition
einer ontologisch
zu fundierenden
Anthropologie*

Soweit, in Andeutung, das ontologische Fundament, auf dem eine philosophische Anthropologie aufruht. Ein universelles Reflexionssystem besitzt prinzipiell die Fähigkeit zur Reflexion der Reflexion (vgl. Holz 1983: 40ff.). Man kann sich das leicht an einem Schema klarmachen: A reflektiert B, C, D; B reflektiert A, C, D; C reflektiert A, B, D; D reflektiert A, B, C. B, C und D reflektieren also jedes auf seine Weise (in einem anderen Kontext) A. Wenn A aber B, C, D reflektiert, so reflektiert es die Reflexion von A in B, C, D mit. Das Denken ist nun derjenige Seinsmodus, in dem diese Reflexion der Reflexion nicht nur stattfindet, sondern als solche aufgefasst wird. Weil das Denken in diesem Akt der Reflexion der Reflexion sich auf sich selbst richtet, scheint die erste, einfache setzende Reflexion, in welcher sich das Ich des ›ich denke‹ durch Unterscheidung von anderen bestimmt oder setzt, als produktiver und nicht als reflexiver Akt, der das Seiende in seiner mannigfachen Bestimmtheit schon voraussetzen würde. Und da die Gewissheit des *cogito* einzig in ihm selbst liegen kann, entspringt hier unausweichlich der transzendente Schein.

Nun kann aber die Evidenz des ›ich denke‹ (= *sum cogitans*) zwar nicht mehr begründet, wohl aber fundiert werden. Jenes Ich, das im ›ich denke‹ erscheint, ist doch selbst schon ein Allgemeines, das die jeweiligen Momenterfahrungen meiner selbst in der Serie von *impressions*, von ›Daten‹, in die ich mein Ich-Bewusstsein auflösen kann, in einem ihnen gemeinschaftlichen Gehalt zusammenfasst. Die Identität des beharrenden Ich bedeutet ein erstes, grundlegendes, unterstes Allgemeines, ohne das es kein Denken gäbe. Die Bewusstseinsmomente, die das Material für das Selbstbewusstsein des Ich, also für die Evidenz des ›ich denke‹ abgeben, entspringen aber in dem sinnlich-materiellen Auftreffen des natürlichen (biologischen) Wesens Mensch auf die ihm entgegenstehende äußere Welt. Die leiblich-materielle Gegenstandsbeziehung ist die Voraussetzung, dass das Ich sich den anderen Seienden entgegensetzt, das heißt sich selbst setzt. Erst dieser Akt der Unterscheidung, der die Einheit einer natürlichen, ganzheitlichen Relation in ihre Glieder zerlegt (*διαίρεσις*), macht das ›ich denke‹ zu einer selbstständigen Entität und lässt damit die Frage nach der Gewissheit der Entsprechung von Denken und Sein aufkommen.

Die ursprüngliche, leiblich-materielle Gegenstandsbeziehung

23 | Die leibnizsche Monadenlehre ist ein Modell dieser Welt konstituierenden universellen Reflexivität der Seienden (vgl. Holz 1987b, 1992).

Mensch – Natur ist bei solchen Lebewesen, die in bewegter Zuwendung zur Umwelt
Helmuth Plessner und nicht in zuständlichem Aufnehmen ihre Reproduktion betrei-
und das Konzept ben, *gegenständliche Tätigkeit*. In ihr vollzieht sich der Übergang
einer dialektischen von der Momenterfahrung des ›Dieses-da‹ (*hic*) zu der Allgemein-
Anthropologie heit des ›so beschaffenen Dieses‹ (*talis*) oder ›Dieses als Dieses‹
(vgl. König 1978: 149, 154). Hier entsteht neben dem Reich der
Seienden und ihrer *Realbeziehungen* (der ›Welt‹) das zweite Reich
der Allgemeingegenständlichkeiten, Begriffe, Wörter und ihrer *lo-*
gischen Beziehungen – und zwar ist dieses zweite Reich der einzige
Inhalt des ›ich denke‹, ein Inhalt, der ungeachtet seiner relativen
Selbstständigkeit nur einen Sinn hat, wenn er als Repräsentanz,
als Ausdruck oder Spiegelbild des Realseienden gedeutet wird.
Eine philosophische Anthropologie hat dann ihren Gegenstand
bestimmt und begriffen, wenn sie den Menschen, ausgehend
von seiner transzendentalen Subjektivität und deren Verkehrung
wieder umwendend, als das Spiegel-Wesen begreift²⁴, das aus der
Vereinzelung des praktischen Dieses in der gegenständlichen Tä-
tigkeit zum Bild oder Modell des Ganzen der Welt in der Bewegung
des Begriffs übergreift. Die Ausarbeitung der Merkmale gegenständ-
licher Tätigkeit und ihres Aufgehobenseins in der zweckgerichte-
ten, planvollen Arbeit entwirft dann das Feld der humanen Exis-
tenz, in dem alle spezifischen Leistungen des Menschen sich ent-
falten und das sich mit dieser Entfaltung ständig erweitert. Hier
erst entspringt aus der *philosophischen* Anthropologie die Anthro-
pologie als Grundlagentheorie der Humanwissenschaften.

Wird dagegen die Anthropologie, die von der faktischen Lage
des Menschen *ausgeht*, zur philosophischen Grundwissenschaft er-
hoben, so reproduziert sie die subjektivistische Verkehrung, deren
Aufhebung gerade die Aufgabe der Reflexion der Reflexion ist, also
der spekulativen Methode der Dialektik, die Engels als den durch
die hegelsche Philosophie gewonnenen neuen Inhalt gegen die
bloße Form des idealistischen Systemkonstrukts retten wollte (vgl.
Holz 1997b: 328ff.), weswegen er Feuerbachs Wendung zum
scheinbaren Materialismus der Anthropologie für eine Sackgasse
hielt: »Der Mensch, der ursprünglich aus der Natur entsprang, war
auch nur ein reines Naturwesen, kein Mensch. Der Mensch ist ein
Produkt des Menschen, der Kultur, der Geschichte [Feuerbach] –
selbst dieser Ausspruch bleibt bei ihm durchaus unfruchtbar. [...] Aber
der Schritt, den Feuerbach nicht tat, mußte dennoch getan werden;
der Kultus des abstrakten Menschen, der den Kern der

24 | Die Rede vom Spiegel ist eine *exakte Metapher*; siehe Holz 1961, 1990b,d, 2003a.

Feuerbachschen neuen Religion bildete, mußte ersetzt werden durch die Wissenschaft von den wirklichen Menschen und ihrer geschichtlichen Entwicklung« (Engels 1962: 287, 290). Hegels objektiver Idealismus hatte wenigstens die Welt der Geschichte als einen Prozess dargestellt, der zwar vermittelt durch das Handeln der Menschen geschieht, aber auf der Grundlage der Seinsbestimmungen, die er nur als Geist darstellen konnte. Nun kam es darauf an, die geistige Totalität als das Denken der materiellen Welt, der Geschichte der Natur und der daraus hervorgegangenen menschlichen Gattung aufzufassen, die dem Denken vorausliegt und sich in ihm spiegelt.

*Kritische Exposition
einer ontologisch
zu fundierenden
Anthropologie*

So hat eine Widerspiegelungstheorie, die nicht zu eng bloß als Erkenntnistheorie, sondern als dialektisch-materialistische Antwort auf die Grundfrage nach der Identität von Sein und Denken im Selbstunterschied entwickelt wird, ihren formellen Grund in dem spekulativen Begriff des Sein-Denkens als des Denkens, in dem das Sein als seine Ursache und sein Erwirkendes enthalten ist. Hier wird dann der Mensch im Zusammenhang einer Dialektik der Natur gesehen, die den Aufstieg vom anorganischen Stoff zu den höchsten Differenzierungen des Geistigen als materiellen Prozess über die ›Stufen des Organischen‹ (wie es bei Plessner heißt) darzustellen vermag. In diesem Zusammenhang hat eine, ihrer Wurzel in der Biologie nicht untreu werdende Anthropologie, die sich nicht als anthropozentrische Weltanschauungslehre, sondern als Teildisziplin einer Dialektik der Natur versteht, ihren guten Sinn. Helmuth Plessners Forschungen und sein Systemansatz stehen dafür repräsentativ – weshalb wir ihn eingangs von der hier vorgetragenen Kritik ausgenommen haben. Es ist indessen das Elend der Anthropologie, dass sie – seit Scheler und bis hin zu ihren jüngsten Vertretern – ihre Grenzen zu überschreiten und sich die Funktion einer Grundlagendisziplin anzumaßen pflegte. Der dunkle Schatten Heideggers fällt über diese Strömung, der sich selber wohl immer gegen anthropologische Deutungen seiner Existenzialontologie verwahrte, ihr aber doch mit seiner Verankerung der Seinswahrheit im Dasein – also in der faktischen Wirklichkeit des Menschen – die subjektivistische Wendung gab. Materialistisch wie spekulativ kann die Anthropologie nie zur Grundlagen- oder auch nur Zentraldisziplin der Philosophie werden. Der Verzicht auf die Dialektik der Natur oder zum Mindesten auf eine dialektische allgemeine Ontologie führt in die Bodenlosigkeit des Nihilismus, den Nietzsche als die Konsequenz der neuzeitlichen Denkens, das heißt der Philosophie des bürgerlichen Zeitalters seit Descartes, beschworen hat (vgl. Holz 1976: 99ff.).

