

»Alle Anthropologie, auch die philosophische, hat den Menschen schon als Menschen gesetzt«¹

Die Anthropologiekritik Martin Heideggers

Christoph Hubig

Martin Heidegger zählt zu den radikalsten Kritikern philosophischer Anthropologie überhaupt; seine Fundamentalontologie als »Metaphysik des Daseins« gilt als »Anti-Anthropologie«.² Beginnend mit der Anthropologiekritik in seinem frühen Hauptwerk *Sein und Zeit* (SuZ), zentral ausgearbeitet im Rahmen seiner Kant-Rezeption in *Kant und das Problem der Metaphysik* (KPM), weitergeführt in Auseinandersetzung mit Ernst Cassirer und Helmuth Plessner, im Brief Über den Humanismus bis hin zu den Spätschriften, in denen er anthropologische Deutungen insbesondere der Technik verwirft, durchzieht die Anthropologiekritik sein gesamtes Werk.

1. DAS CHAMÄLEON »PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE«

Unabhängig von Heidegger stellt sich zunächst die Frage nach seinem Gegner, welche sogleich in Irritationen führt: Das Titelwort »Philosophische Anthropologie« erscheint auf den ersten Blick seltsam. Wir kennen aus dem Spektrum der Fachdisziplinen biologische Anthropologie, psychologische Anthropologie, ethnologische Anthropologie, Sozial- und Kulturanthropologie, die aus ihrer jeweiligen Fachperspektive die Verfasstheit »des« Menschen in ontogenetischer und phylogenetischer Hinsicht untersuchen. Als erfahrende und deutende Wissenschaften gehen sie in registrierender, klassifizierender, bilanzierender, strukturierender, rekonstruierender, modellierender, erklärender, prognostizierender etc. Absicht mit Erscheinungen des Menschen um. Nach gängiger

1 | Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a.M. 61998 (seitengleich mit HGA 3, Frankfurt a.M. 1991), im Folgenden zitiert als KPM.

2 | Vgl. Andreas Luckner, *Heidegger und das Denken der Technik*, Bielefeld 2008, Kap. 4.1.

Ansicht bliebe dann die Frage nach dem ›Wesen‹ des Menschen der Philosophie vorbehalten. Würde aber eine entsprechende Philosophie hiermit zur philosophischen Anthropologie? Dass eine solche Architektonik doch seltsam ist, mag im Vergleich mit analogen Konstellationen deutlich werden: Wir sprechen zwar durchaus von einer ›Philosophie der Natur‹, ›Philosophie der Geschichte/Geschichtsphilosophie‹, ›Philosophie der Gesellschaft/Sozialphilosophie‹, ›Philosophie der Kunst/Ästhetik‹ etc., nicht aber von ›philosophischer Naturwissenschaft‹, ›philosophischer Geschichtswissenschaft‹, ›philosophischer Soziologie‹ oder ›philosophischer Kunstwissenschaft‹. Entsprechend ist eine Philosophie des Menschen/des Menschlichen als solche in der philosophischen Tradition nicht bloß verankert, sondern auch und gerade hier von zentraler Bedeutung, wenngleich – wie auch in den anderen Konstellationen – nach der Ausgliederung und Ausdifferenzierung der Fachdisziplinen aus der Philosophie die Frage nach der *Beziehung* einer wie auch immer gearteten ›Wesensphilosophie‹ zu den Fachwissenschaften und ihren Erträgen virulent bleibt. Derartige Beziehungen als Generalisierung oder Abstraktion können *in* den Fachwissenschaften entsprechend der jeweiligen Modellierungsabsicht in unterschiedlichster Richtung vorgenommen und vorangetrieben werden. Die entsprechenden Kriterien und Standards resultieren aus der Pragmatik dieser Wissenschaften, ohne dass der Philosophie hier eine Schiedsrichterfunktion zufiele. Wenn diese jenseits der Fachwissenschaften über Natur, Geschichte, Gesellschaft, Kunst (oder Technik...) nachdenkt, bewegt sie sich – latent oder explizit – unversehens in den normativen Bereich: sie stellt die Frage nach dem ›Sinn‹ von x, bewertet Vollzüge und Entwicklungen, entwirft Utopien oder Dystopien, kurz: sie reflektiert unser *Verhältnis* zu den entsprechenden Gegenstandsbereichen sowie den diese erfassenden Fachwissenschaften im Raum rechtfertigender Gründe. So wenig Sozialphilosophie allgemeine Soziologie oder Technikphilosophie allgemeine Technologie ist, kann eine Philosophie des Menschen als allgemeine Anthropologie auftreten. Gleichwohl sprechen wir aber von philosophischer Anthropologie (auch wenn diese problematisiert werden soll).

Sehen wir einmal von der problemgeschichtlichen Verfasstheit ab, in der die jetzt von den Fachwissenschaften verhandelten Fragen noch innerhalb der Philosophie aufgehoben und in diese eingebettet waren, und fragen mit Blick auf unser Thema, wie und als was ›philosophische Anthropologie‹ heute auftreten mag, so treffen wir auf ein unübersichtliches Feld unterschiedlichster Auffassungen, hinter denen keineswegs eine wie auch immer fundierende Basis für eine philosophische Teildisziplin ersichtlich wird, sehr wohl aber – wie mit Heidegger zu zeigen sein wird – Gründe für eben diese Divergenz. Exemplarisch mag die Situation sein, in der etwa in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts ein an Erstorientierung Interessierter prominente Artikel zum Thema in philosophischen Lexika und Enzyklopädien durchmustert: Er oder

sie findet z.B. den frühen, viel beachteten Aufsatz von Jürgen Habermas im Fischer Lexikon Philosophie³, der dann in der Neuausgabe desselben Lexikons durch denjenigen des Herausgebers Alwin Diemer ersetzt wurde⁴, daneben den einschlägigen Artikel von Odo Marquard im Historischen Wörterbuch der Philosophie.⁵ Habermas reflektiert die klassischen Positionen in deutlicher Orientierung an Plessner, der die Anthropologie »aus der metaphysischen Klammer«⁶ gelöst habe und der natürlichen Künstlichkeit des Menschen gerecht werde. Der »wirkliche Bruch der menschlichen Natur«⁷ dürfe jedoch nicht wie bei Gehlen nur als Mangel mit einem entsprechenden Bedarf nach Entlastung gesehen werden; vielmehr durchbrächen die Schöpfungen des Geistes »den Kreis der bloßen Reproduktion des Lebens«.⁸ Der abstrakten Rede von einer Weltoffenheit des Menschen indes sei mit der genaueren Frage zu begegnen, inwieweit der Mensch, der sein Leben führen muss, dies in konkreten sozialen Lebenswelten vollzieht, die nicht auf anthropologische Konstanten reduzierbar sind.⁹ So weit die Anthropologie eine philosophische ist, müsse sie die Verschränkung von Umweltgebundenheit und Weltoffenheit auch auf sich selber anwenden: sie könne nicht als Grundlagenwissenschaft Maßstäbe vorgeben, z.B. in der Bemessung der gesellschaftlichen Verhältnisse nach dem Grade ihrer Stabilität. Vielmehr müsse sie in ein »Wechselgespräch« mit der Theorie der Gesellschaft treten, die den Menschen als handelndes und arbeitendes Wesen begreift; indem die Anthropologie das »Material der Wissenschaften philosophisch deutet«, sei nicht nur der »Zusammenhang« mit einer Theorie der Natur zu verfolgen, sondern die »kaum begonnene« Verbindung von Anthropologie und Theorie der Gesellschaft zu entwickeln, von der sich »die Anthropologie grundsätzlich ihren Begriff vom Menschen erläutern lassen [muß]«.¹⁰ Ganz anders sieht Alwin Diemer die philosophische Anthropologie als systematische Wissenschaft, die »Elemente, Strukturen und Gesetzmäßigkeiten« aufzeigt, »die den Menschen als Menschen auszeichnen«.¹¹ Sie habe hierbei die Erträge des neuzeitlichen Philosophierens zum »theoretischen, emotionalen

3 | Jürgen Habermas, »Anthropologie, philosophische«, in: Alwin Diemer, Ivo Frenzel (Hg.), Philosophie. Frankfurt a.M. 1953, 18-35.

4 | Alwin Diemer, »Anthropologie, philosophische«, in: Alwin Diemer, Ivo Frenzel (Hg.), Philosophie. Neuausgabe, Frankfurt a.M. 1967, 9-14.

5 | Odo Marquard, »Anthropologie«, in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel/Stuttgart 1971, 362-374.

6 | Habermas, Anthropologie, a.a.O., 24.

7 | Ebd., 25.

8 | Ebd., 27 (mit Theodor Litt).

9 | Ebd., 32.

10 | Ebd., 34.

11 | Diemer, Anthropologie, a.a.O., 13.

und praktischen Vermögen« zu integrieren, was in Kreuzklassifikation zu den »Bereichen« des Geistigen und der Sinnessphäre sechs »Funktionsbereiche« ergibt, deren Modell »implizit heute allgemein verbindlich ist«: im »Geistigen« Denken, Gemüt, Wollen; im »Sinnlichen« Empfindung, Gefühl, Trieb. Deren Wesenszüge jeweils freizulegen, sei Aufgabe der philosophischen Anthropologie. Diese erscheint mithin als Fundamentaldisziplin der Philosophie, die in »Sonderdisziplinen« diese Funktionsbereiche behandle, wobei jeweils »Prävalenzen« für die theoretische Seite, die emotionale oder die praktisch-pragmatische die jeweiligen Ausprägungen charakterisiere.¹² Odo Marquard hingegen sieht die anthropologische Gegenwartsphilosophie als Arbeit am Lebensweltproblem, wobei die »Konkurrenz«¹³ der Lebensweltphilosophien als Konkurrenz von Geschichtsphilosophie und Anthropologie gesehen wird. Als Geschichtsphilosophie werde sie Anthropologiekritik. Gegen diese Hegelsche Denkfigur, die in seiner Philosophie des Geistes die bloße Naturbestimmtheit als »Unmittelbarkeit«, »Naturgeist«, mithin als eine sieht, in der der Mensch sich als geschichtliche Wirklichkeit noch nicht gefasst hat¹⁴, wendet die Anthropologie als »Lehre vom Menschen am Leitfaden seiner Bezweifelbarkeit« ein, dass im Gange der »Weltgeschichte des Verdachts gegen jede Autorität« die »natürliche Daseinsbasis am Ende allein übriggelassen« sei (so Marquard, Plessner zitierend).¹⁵ Mit Blick auf die »Ohnmacht« des Geistes und die »Unvernünftigkeit« der Geschichte, wie sie Scheler und Gehlen betonen und als »Instanz der Geschichte eine den Menschen zwingende Natur« bzw. Naturprobleme reklamieren, attestiert Marquard der »anthropologischen Geschichtsdiskussion«, dass sie »bemerkenswert reduziert« sei. Sie schließe »Bündnisse« mit den Einzelwissenschaften, »verarbeite« deren Ergebnisse in ihrem »Trend zum Natürlichen«.¹⁶ Die Durchsicht der Ansätze von der Kulturanthropologie bis zur strukturalen Anthropologie führt ihn zum Fazit, dass »der Versuch zur Versöhnung von Anthropologie und Geschichtsphilosophie [...] einstweilen negativ [endet].«¹⁷ Wir haben hier also den Kontrapost zur Synthese Alwin Diemers: Philosophische Anthropologie mit ihrer Gemengelage von Allianzen, Sezessionen und Konkurrenzen erscheint als philosophische Baustelle für die Suche nach anthropologischen Konstanten zwischen Naturwüchsigkeit und Kultürllichkeit.

12 | Ebd., 14f.

13 | Marquard, *Anthropologie*, a.a.O., 370.

14 | Hegel, *Encyclopädie* (1817) §307, (1830) §§388-412, s. Marquard a.a.O., 368.

15 | Ebd., 371.

16 | Ebd., 372.

17 | Ebd., 374.

2. IM AUSGANG VON SEIN UND ZEIT¹⁸

Dass der Zustand philosophischer Anthropologie, wie er die geistige Situation Heideggers prägte, sich in den gegenwärtigen Ausdifferenzierungen perpetuiert, hätte Heidegger wohl kaum überrascht. Von seiner Warte aus hätte es für diesen Befund keiner besonderen Voraussicht bedurft – vielmehr ist diese Verfasstheit einem grundlegenden Mangel jeglicher philosophischer Anthropologie geschuldet. Er besteht darin, dass die Theoriegebäude der unterschiedlichen philosophischen Anthropologien wie alle Theorien auf basalen Setzungen beruhen. Menschliches Dasein jedoch ist dem Menschen – so Heidegger – nicht im Modus der Vorhandenheit zugänglich bzw. wird verfehlt, wenn so etwas unterstellt wird.

Die Frage »Was ist der Mensch?« sei von vornherein verfehlt, sofern sie eine »theoretisch sachhaft erfasste Gegenstandsart unterstellt« (SuZ, 41). Solcherlei gelte für Dinge, nicht aber für den Menschen, der eben nicht so oder so »zu setzen« ist. Der Sinn des »ist« ist also für den Menschen in anderer Weise freizulegen, und zwar in einer Weise, die seinem spezifischen *Weltverhältnis* gerecht wird. Die Frage ist entsprechend zu transformieren in »Wie ist der Mensch?« oder »Wer ist der Mensch?«. Sie wird damit zu einer phänomenologischen Frage, die untersucht, wie sich etwas als etwas ihm zeigt. Sie sucht nicht mehr »hinter« vorhandenen Erscheinungen nach einem »Wesen«, von dem eben die Erscheinungen Erscheinungen sind. Ansonsten würde ihr »Wesenskern« im Horizont einer Theorie bestimmt (»gesetzt«), ggf. würden sie als »bloße« oder »trügerische« Erscheinungen abgewertet. Phänomene hingegen sind »selbstständig«; was sie offenbaren, ist das »Sich-an-ihnen-selbst-zeigende« (SuZ, 28). Im Unterschied zu Phänomenen, die in dieser Hinsicht »selbstständig« sind, ist ein bloßes Erscheinen gerade ein »Sich-nicht-Zeigen« (SuZ, 29), weil ein »Wesen«, das hinter einer Erscheinung steht, sich eben nicht selbst zeigt. Erscheinungen zeigen transitiv (etwas), das Phänomen zeigt reflexiv (sich). Wenn nun alle philosophische Anthropologie darauf beruht, dass Erscheinungen des Menschen in ihrer Zeigefunktion für ein Wesen des Menschen in Anspruch genommen werden (als Ausgangspunkt für Abstraktionen, Generalisierungen, Plausibilisierungen), dann wird deutlich, dass Heideggers Ontologie des (menschlichen) Daseins, weil sie phänomenologisch verfasst ist, als Alternative zur philosophischen Anthropologie auftreten muss.

Die Notwendigkeit einer solchen Alternative begründet Heidegger in den einleitenden Passagen zu *Sein und Zeit* ex negativo aus einer ersten Kritik an der philosophischen Anthropologie. Anthropologie, Psychologie, Biologie und

18 | Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [Sonderdruck aus dem Jahrbuch für phänomenologische Forschung 1927], Tübingen ¹¹1967, im Folgenden zit. als SuZ.

ethnologische Forschung (dies mit Blick auf Ernst Cassirers zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*¹⁹) »verfehlen« das »eigentliche, philosophische Problem« (SuZ, 45). So wie Descartes in seinem »cogito sum« das *sum* »völlig unerörtert« gelassen habe, so mache jede Idee vom »Subjekt« den »Ansatz des subjectum« mit, auch wenn man sich gegen eine »Verdinglichung des Bewußtseins« dabei »zur Wehr setzen mag«. Denn auch die Dinglichkeit bedarf erst einer Ausweisung ihrer ontologischen Herkunft, »damit gefragt werden kann, was *positiv* denn nun unter dem nichtverdinglichten *Sein* des Subjekts« zu verstehen sei. Gleiches gelte für Ausdrücke wie »Leben« und »Mensch« (SuZ, 46). Selbst bei Dilthey, Bergson, Husserl und Scheler sei bei aller Übereinstimmung »im Negativen« (SuZ, 47) – nach der Personsein nicht mehr als Ding oder eine Substanz gedacht werden kann – deren Dasein nicht hinreichend thematisiert. Positiv ontologisch sei die Seinsart der Person nicht bestimmt (SuZ, 48). Die Frage danach sei »verbaut oder missgeleitet« durch die Definition des Menschen als animal rationale, wobei die Seinsart des animal eben im Sinne des Vorhandenseins und Vorkommens verstanden sei. Alternativ finde sich der Leitfaden für die Bestimmung des Wesens des Menschen in der Theologie, deren Ontologie eines Seins Gottes sich in derjenigen des ens finitum des Menschen und seiner »Transzendenz« als etwas, was über sich »hinauslangt«, fortschreibt. Auch hier werde der Mensch im Sinne des Vorhandenseins der übrigen geschaffenen Dinge begriffen (SuZ, 49). Auch in der Psychologie, die wie die Anthropologie in eine allgemeine Biologie eingebaut würde, gelte, dass sie als »Wissenschaft vom Leben« allererst bezüglich ihrer Ordnung des möglichen Erfassens und Auslegens in einer Ontologie des Daseins zu fundieren wäre. Eine Ontologie des Lebens »vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation; sie bestimmt das, was sein muß, daß so etwas wie Nur-noch-leben sein kann. Leben ist weder pures Vorhandensein, noch aber auch Dasein. Das Dasein wiederum ist ontologisch nie so zu bestimmen, daß man es ansetzt als Leben« (SuZ, 50). Die Alltäglichkeit des Daseins wiederum, an der die phänomenologische Analytik ansetzt, »deckt sich nicht mit Primitivität« (ebd.). Zwar seien die »primitiven Phänomene« der ethnologischen Forschung oft weniger verdeckt und kompliziert. Ethnologie setze selbst aber schon eine zureichende Analytik des Daseins als Leitfaden voraus (SuZ, 51) Mit Blick auf Ernst Cassirers Ansatz, der die Architektonik von Kants *Kritik der reinen Vernunft* als möglichen Aufriss zur Bewältigung einer solchen Aufgabe erachtet, bezweifelt Heidegger, dass man hier ohne einen neuen und ursprünglicheren Ansatz auskomme. Er stellt sich dieser Aufgabe in *Kant und das Problem der Metaphysik* und pointiert vor diesem Hintergrund seine Kritik an Cassirer. Hier jedenfalls betont er

19 | Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 2, *Das mythische Denken*, Berlin 1925.

noch eine »Übereinstimmung in der Forderung einer existenzialen Analytik«, die einer Interpretation der ethnologischen Befunde vorauszugehen hätte (ebd.).

Für das Dasein gilt, dass es sich selbst zu seinem Sein *verhält* (SuZ, 41), als Seiendes sei es diesem Sein (als Verhältnis zum Sein) »überantwortet«. Diese Verfasstheit bezeichnet Heidegger als Existenz, die als Seinsbestimmung allein dem Dasein zuzuweisen ist (im Unterschied zur klassischen Verwendung von »Existenz« als Vorhandensein). In dieser Existenz, deren Wesenszüge als »Existenzialien« freigelegt werden, liege sein Wesen, seine Essenz. Diese drücke eben nicht ein »Was« aus, sondern »mögliche Weisen zu sein« (SuZ, 42). Insofern kann sich das Dasein als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die es ist, bestimmen; das Dasein *sei* je seine *Möglichkeit, die es nicht etwa »hat«*, »nur eigenschaftlich als ein Vorhandenes«. »Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst »wählen« (ebd.). Entsprechend lässt es sich nicht kategorisieren wie Vorhandenes (wie es die Anthropologie versucht), sondern in seinen Existenzialien zeigt sich das Wie seines Sich-Wählens. Erst wenn dieses freigelegt ist, kann hieraus ein Leitfaden für die mit dem Menschen befassten Fachwissenschaften gewonnen werden. Die Erträge ihrer Forschungen werden, so Heidegger, auf dieser Basis allererst »verständlich«. Es könne dann eine »ontologisch durchsichtigere Reinigung des ontisch Entdeckten« erfolgen (SuZ, 51). Diese Reinigung bezeichnet Heidegger (ebd.) als Wiederholung (im wörtlichen Sinne eines Wieder-Einholens – wie auch später in KPM) – eine Struktur, die nun in seinem Kant-Buch ausgearbeitet wird: Nach seiner (gegen die Neukantianer gerichteten) Deutung der *Kritik der reinen Vernunft* als Fundamentalontologie (nicht: Erkenntnistheorie) wird diese Grundlegung der Metaphysik in einer »Wiederholung« auf die Anthropologie gerichtet. Diese bedürfe einer ursprünglichen Ausarbeitung der Seinsfrage als Weg zum Problem der Endlichkeit im Menschen, soll sie ihre strukturellen Defizite hinter sich lassen.

3. ANTI-ANTHROPOLOGIE UND ANTHROPOLOGIEKRITIK IN KANT UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK

Nachdem Heidegger Kants *Kritik der reinen Vernunft* als »Metaphysik der Metaphysik« (Kant, zit. bei Heidegger, KPM, 230) in der Absicht, »dem Ungesagten nachzudenken« (KPM, 249), ausgelegt und als Aufweis der »Endlichkeit im Menschen« rekonstruiert hat, konturiert er dies in noch schärferer Weise zum Kontrapost der philosophischen Anthropologie. Heidegger begreift die Kantische Kritik als Grundlegung der Metaphysik, als »Aufhellung des Wesens eines Verhaltens zum Seienden« (KPM, 10). Ontische Erkenntnis (Erfahrung) ist nur möglich, wenn deren »Seiendes« (Gegenstand) »zuvor schon offenbar,

d.h. in seiner Seinsverfassung erkannt ist« (KPM 13). »Quellgrund« und »Kern dieser Grundlegungsproblematik« ist die »Menschlichkeit der Vernunft, d.h. ihre Endlichkeit«, die hier »wesentlich wird« (KPM, 21). »Schärfster Index« der Endlichkeit des Verstandes ist, dass er beim Vorstellen eines »Umweges« der »Hinblicknahme auf ein Allgemeines« bedarf, der »Form des Begriffes« (KPM, 30). Aber über die Begrifflichkeit scheint er doch frei zu verfügen. Jedoch eignet ihm hier eine höherstufige Endlichkeit, die in seiner Angewiesenheit auf die Anschauung »am schärfsten ans Licht« kommt (ebd.). Nur als »Knecht der reinen Anschauung« mit ihrer inneren Temporalität kann er »Herr der empirischen Anschauung« werden (KPM, 76). Entsprechend sucht Heidegger (auch und gerade mit Blick auf das Schematismus-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft*) den privilegierten Status der Einbildungskraft (gegenüber Sinnlichkeit und Verstand) freizulegen, und zwar als inneren Sinn für Zeitlichkeit/»Temporalität«. Als »unentbehrliche Funktion der Seele« (Kant KrV, A 78) muss sie, wenn sie »nach Kants eigenen Worten zur ›Natur des Menschen‹ gehört«, zum zentralen Thema seiner Anthropologie werden (KPM, 127f.). Allerdings bleibe der Versuch, von der Kantischen Anthropologie Ursprünglicheres über die Einbildungskraft als den gelegten Grund der Ontologie zu erfahren, »in jeder Weise erfolglos« (KPM 132). Denn die Kantische Anthropologie ist empirisch und stellt »überhaupt nicht die Frage nach der Transzendenz« (KPM, 133). Dieses Merkmal teilt sie mit den Anthropologien, die Heidegger später behandelt. Freilich darf Kants Anthropologie nicht auf die gleichnamigen Abhandlungen und Vorlesungen reduziert werden. Denn seine eigentlich philosophische Anthropologie zeigt sich in seiner Rückführung der drei Grundfragen der *metaphysica specialis* (Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?) auf die Frage »Was ist der Mensch?«, was Kant dahingehend kommentiert, dass »alles dieses zur Anthropologie [zu] rechnen [ist], weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen« (von Heidegger zit. in KPM, 207). Das bedeutet für Heidegger: Eine Grundlegung philosophischer Anthropologie habe sich der Geworfenheit des Menschen in die Zeitlichkeit und der damit phänomenal gegebenen Existenzialien, insbesondere der Sorge, als Wesens- und Ordnungsgrund für alle empirischen Befunde und die darauf aufruhenden Generalisierungen allererst zu vergewissern. Jenseits einer Systematisierung von »als vorhanden feststellbaren Eigenschaften des Menschen als dieser bestimmten Spezies im Unterschied von Tier und Pflanze, [...] auch seine[r] verborgenen Anlagen, [der] Unterschiede nach Charakter, Rasse und Geschlecht« müsse die Anthropologie eben das zu erfassen suchen, »was der Mensch als Handelnder aus sich macht, machen kann und soll« (KPM, 208) – eben mit Blick auf die drei Grundfragen. Wenn hingegen die Anthropologie als Sammelsurium von Fachwissenschaften, als somatische, biologische, psychologische, ethnologische Betrachtung des Menschen, als Kulturmorphologie oder Typologie von Weltanschauungen auftritt und ihre Erträge »zusammenfließen«, sinke

ihre Idee »zur völligen Unbestimmtheit« herab. Deshalb gilt: »Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen.« (Scheler, zit. in KPM, 209) Versuche der klassischen Anthropologien, die Heidegger vor Augen hat, erscheinen ihm als Verallgemeinerungen, die in »regionale Ontologien des Menschen« münden und die Frage offen lassen, bei welchem Grade der Allgemeinheit die empirische Erkenntnis in eine philosophische übergeht (KPM, 210f.). Denn sie blenden die grundlegende Frage nach dem ›Wesen‹ des Menschen aus, weil sie die drei Kantischen Fragen nicht hinreichend *reflektieren* – denn das hieße, sie als Fragen nach einem *Verhältnis* (Können, Sollen, Dürfen), nicht nach einem Gegenstand/›Was‹ begreifen. Können, Sollen und Dürfen in ihrer gemeinsamen Fraglichkeit bekunden nämlich die Fraglichkeit eben der Endlichkeit des Menschen, die der menschlichen Vernunft nicht einfach nur »anhänge«, sondern in ihrer Fraglichkeit »Sorge« um das Endlich-sein-können sei (KPM, 217). Wenn die Grundlegung der Metaphysik für Kant ein »Studium der inneren Natur« ist, kann ihm Heidegger hierin nur beipflichten – entsprechend seiner Lesart der *Kritik der reinen Vernunft* und dem damit verbundenen Aufweis des privilegierten Status der Zeitlichkeit. Erst von dieser aus und in Ansehung des hiermit verbundenen Verhältnisses des Menschen zu seiner Endlichkeit »ist dergleichen wie Sein, und zwar mit dem ganzen Reichtum der in ihm beschlossenen Gliederungen und Bezüge, überhaupt zu begreifen« (KPM, 224). Diese Seinsart des Menschen nennt Heidegger eben »Existenz«, die nur »auf dem Grunde des Seinsverständnisses« als Verständnis der Zeitlichkeit und ihrer Existenzialien »möglich ist« (KPM, 227). Als Seinsart in sich ist Existenz Endlichkeit, »ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm« (KPM, 229). Entsprechend »kann die Frage nach dem, was ursprünglicher ist als der Mensch, grundsätzlich keine anthropologische sein« (KPM, 230). Die Grundlegung der »Metaphysik in einer Metaphysik« des Daseins ist somit Metaphysik von der Metaphysik (s.o.), sie geht allen philosophisch-anthropologischen Setzungen des Menschen voraus.

Heidegger liest nun Metaphysik des Daseins als genitivus *subiectivus*. Es handele sich um eine »als Dasein notwendig geschehende Metaphysik« (KPM, 231). Dieses Geschehen kann im phänomenologischen Sinne nur »enthüllt« werden (KPM, 232): Sorge und Angst als phänomenale Grundbefindlichkeiten sind nicht Thema einer eigenen philosophischen Disziplin; vielmehr bekundet sich in einer Metaphysik des Daseins »der Wille zur Erweckung der Einsicht, daß das Philosophieren als ausdrückliche Transzendenz des Daseins geschieht« (KPM, 242).

4. HEIDEGGER VERSUS CASSIRER (UND PLESSNER)

Es ist klar, dass diese Kant-Auslegung zur Kontroverse mit Ernst Cassirer führen musste, nicht nur, was die Kant-Auslegung betrifft, sondern auch bezüglich der Positionierung philosophischer Anthropologie. In seiner Rezension des zweiten Bandes *Das mythische Denken* von Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* (1925)²⁰ würdigt Heidegger zwar diese von Cassirer so konzipierte »Phänomenologie des mythischen Bewußtseins«, die die Einheit der Kultur als Denkform, Anschauungsform und Lebensform freilegen will, als wertvolle Leistung, die sich von naturalistischen und soziologischen Erklärungsversuchen anderer Anthropologien abhebe. Indem sie »ihrerseits auf die vorgreifende Bestimmung des Mythos als einer eigengesetzlichen Funktionsform des Geistes« gründe, sei durchaus »ein sicherer Leitfaden« für die »verarbeitende Durchdringung der bisherigen Ergebnisse« gewonnen (KPM, 264). Damit scheint Cassirers Ansatz zunächst dem Heideggerschen Verdikt gegenüber der Anthropologie zu entgehen, wird hier doch eine Grundlegung genuin philosophischer Natur vorgenommen, die nicht als philosophische Anthropologie auftritt, sondern für die Fachanthropologien die vorgreifende Bestimmung der Seinsform des für diese thematisch Seienden liefert. Aber: Sie liefert dies im Rahmen einer vorgreifenden *Bestimmung*, also letztlich doch einer Setzung. Heidegger sieht sie dahingehend gegeben, dass Cassirer die Begründung seiner leitenden Vorbestimmung des Mythos als bildender Kraft des Geistes von Kant in einer reduziert erkenntnistheoretischen Lesart übernimmt, wonach alle »Wirklichkeit« als Gebilde des gestaltenden Bewußtseins gelten soll« (KPM, 265). Denn: »Die Wesensinterpretation des Mythos als einer Möglichkeit des menschlichen Daseins bleibt so lange zufällig und richtungslos, als sie nicht auf eine radikale Ontologie des Daseins im Lichte des Seinsproblems überhaupt gegründet werden kann.« (Ebd.) Wenn im Ausgang von einer erkenntnistheoretischen Lesart Kants und in Erweiterung dieser die Vorbestimmung des Mythos als Funktionsform des bildenden Bewusstseins von Cassirer »gesetzt« ist, so stellt Heidegger die »Förderlichkeit« einer solchen Orientierung an der neukantischen Bewusstseinsproblematik infrage, weil Cassirer mit einer Analyse des mythischen Gegenstandsbewusstseins beginne, statt mit einer zentralen Charakteristik der Seinsverfassung dieses Seienden als Lebensform. Zwar erfasse Cassirer das »Mana« nicht als ein Seiendes unter anderem Seienden, sondern sehe darin (phänomenologisch) das »Wie« alles mythisch Wirklichen (KPM, 266). Warum aber ist die Mana-Vorstellung das führende und erhellende Seinsverständnis der mythischen Lebensform? Hier verweist Heidegger wieder auf seine Daseinsanalytik mit ihrem ontologischen Verständnis von »Sorge« und

20 | KPM, Anhang, 256-270.

»Geworfenheit«. Ausgehend von einer solchen Daseinsanalytik hätte dem Mana als »Verklammerung« von Lebensform, Anschauungs- und Denkform ein anderer Status eingeräumt werden müssen. Ähnliches gelte für die im mythischen Dasein verortete Kraft des Wunsches, in der sich »die Transzendenz des Daseins zu seiner Welt enthüllt« (KPM, 268), ferner für die Phantasie als Fundamentalvermögen, die bei Cassirer ungeklärt bleibe und mit der dem Neukantianismus »allerdings fernliegenden Orientierung an dem Phänomen der transzendentalen Einbildungskraft und seiner ontologischen Funktion« (KPM, 269) verständlich geworden wäre (jenseits der Einteilungen in Denkform und Anschauungsform, denen sie sich entzieht).

Im Rahmen der *Davoser Vorträge* und der *Davoser Disputation* zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger wird diese Kritik wieder aufgenommen.²¹ Habe Kant sich selbst durch seinen Radikalismus in eine Position gebracht, vor der er zurückschrecken musste, so verlange eine radikale erneute Enthüllung des Grundes der Möglichkeit der Metaphysik als Naturanlage des Menschen, d.h. eine auf die Möglichkeit der Metaphysik als solche gerichtete Metaphysik des Daseins die Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Menschen »in einer Weise, die vor aller philosophischen Anthropologie und Kulturphilosophie liegt« (KPM, 273). Cassirer konzidiert seinerseits durchaus, dass die Einbildungskraft als Beziehung alles Denkens auf die Anschauung zentrale Bedeutung hat. Wenn sich aber Heidegger ganz auf das endliche Wesen des Menschen zurückziehe, wie gelinge ihm dann der »Durchbruch« zu einer »Sphäre« der Objektivität und Absolutheit, wie sie Kant an der Mathematik exemplifiziert? (KPM, 278) Heidegger repliziert, dass für Kant die Natur als eine Region des Seienden nicht als Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaft gedacht sei (KPM, 278). Die Frage, wie Naturwissenschaft möglich ist, sei nicht sein zentrales Motiv gewesen. In dem Konstitutivum der Endlichkeit komme der Charakter der Unendlichkeit selbst zum Vorschein, in gewisser Weise als ein schöpferisches Vermögen, freilich als eines der Darstellung, »worin eine Angewiesenheit auf ein Hinnehmen liegt« (KPM, 280). Wenn »das ontologische Verständnis des Seins nur möglich ist in der inneren [zeitlichen] Erfahrung des Seienden, ist diese Unendlichkeit des Ontologischen wesensmäßig gebunden an die ontische Erfahrung« – dies sei das schärfste Argument für die Endlichkeit (ebd.). Wahrheit selbst sei damit »einig«, dass »das Dasein ein Seiendes ist, das offen ist zu Anderem und zu sich selbst« (KPM, 281). Der Mensch sei ein »Seiendes, das sich in der Unverborgenheit von Seiendem hält« (ebd.). Insofern halte es sich in der Wahrheit (z.B. durch eine recht verstandene Technik, s.u.) und – aufgrund seiner Endlichkeit – zugleich in der Unwahrheit, wofür Kant das Titelwort »metaphysischer Schein« einsetze (ebd.). Wenn wir vom Ewigen sprechen, einem Aprio-

ri, so sei dies nur dadurch möglich, dass im Wesen der Zeit selbst eine innere Transzendenz liege, in der »im Zukünftigen, erinnernden Verhalten« der Horizont aufgespannt sei, innerhalb dessen sich so etwas »wie die Beständigkeit der Substanz« konstituiere (KPM, 282). Eine Untersuchung der Möglichkeit des gestaltenden Verhaltens zum Seienden sei eben keine philosophische Anthropologie. Cassirer beharrt hingegen darauf, dass der Mensch den Weg zur Unendlichkeit »durch das Medium der Form« habe. Deren Funktion sei gerade, dass »der Mensch, indem er sein Dasein in Form verwandelt, [...] die Endlichkeit in etwas Neues« hinausführe (KPM, 286). Indem die Philosophie den Menschen habe frei werden lassen, habe sie ihn auch in einem gewissen Sinne »radikal von der Angst als bloßer Befindlichkeit« befreit (KPM, 287). Heidegger verwahrt sich gegen diese Lösung, die »von einem Begriff des Logos« ausgehe und beharrt darauf, dass die Frage, »was der Mensch sei, nicht so sehr beantwortet werden muß im Sinne eines anthropologischen Systems, sondern [...] hinsichtlich der Perspektive, in der sie gestellt sein will« (KPM, 288). Der eigentliche Sinn der Befreiung liege nicht darin, frei zu werden »für das Reich der Form, sondern frei zu werden für die Endlichkeit des Daseins«, die Geworfenheit als »eigentliches Grundgeschehen«, welches sich darin manifestiert, dass der Mensch »in der Gefesseltheit in den Leib in einer eigenen Gebundenheit mit dem Seienden steht. Nur in ganz wenigen Augenblicken existiere er auf der Spitze seiner eigenen Möglichkeit [in Ansehung des Todes], sofern sein Dasein als freies einen Einbruch in das Seiende vollzieht, der immer geschichtlich und in einem letzten Sinne zufällig ist« (KPM, 290). Dadurch, dass der Mensch in dieser Offenheit lebe, sei er durch diesen »exzentrischen Charakter« zugleich auch hineingestellt in das Ganze des Seienden überhaupt – nur so habe die Frage und die Idee einer philosophischen Anthropologie Sinn (KPM, 291). Mit Blick auf Helmuth Plessner, dessen Titelworte Heidegger hier ausborgt, bemerkt er freilich, dass man den Menschen in dieser Hinsicht eben gerade nicht empirisch als gegebenes Objekt untersuchen könne, und er deshalb auf dieser Basis auch nicht eine Anthropologie des Menschen entwerfe. Plessner habe, so Heidegger an anderer Stelle²², sein Buch (SuZ) »recht vielfach in seiner oberflächlichen Art ausgeschrieben«, wogegen Plessner einwandte, dass bei Heidegger »freilich die Strukturen in einer Schicht« erscheinen, während nach seiner Auffassung »der Mensch (Dasein) die Schichten in sich enthält«, auf die »sich die verschiedenen Strukturen verteilen«. Dies sei Heidegger verborgen geblieben. Cassirer sieht zwar die Gemeinsamkeit in der Auffassung, dass die Stellung des Menschen »nicht

22 | Vgl. hierzu die vorzügliche Abhandlung von Joachim Fischer, »Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie«, in: DZPhil, Berlin 48 (2000) 2, 265-288, in der Fischer auf das Verhältnis Heidegger – Plessner eingeht und die nachfolgenden Belegstellen (zit. ebd., 274-275) versammelt.

anthropozentrisch sein« kann (KPM, 292). Er beharrt jedoch darauf, dass sich die Objektivität der symbolischen Formen überhaupt im Urmedium der Sprache manifestiere und erst durch diese Welt der Formen sich der »Weg von Dasein zu Dasein« ergebe. Im Ausgang von diesem »Faktum« ist dann nach der *Möglichkeit* dieses Faktums zu fragen. Auf diese Weise könne man sich den Zugang zu der Fragestellung Heideggers freimachen; hierauf hebt Heidegger in seinem versöhnlichen Schlusswort ab, in dem er betont, dass beide wieder »Ernst machen mit der zentralen Frage der Metaphysik« (KPM, 296). Wenn Heidegger später von der »Sprache« als »Haus des Seins« spricht, scheint er, wenn auch in anderer Fokussierung als Cassirer, grundsätzlich diesen Weg zu beschreiten.

Auch in seinem Brief *Über den Humanismus*²³ werden in anti-anthropologischer Absicht Humanitätskonzepte verworfen, die den Menschen als gesellschaftlichen (Marx), Kind Gottes, animal rationale oder im Sinne des Sartreschen Existenzialismus begreifen. Hier werde ein Wesen des Menschen vorausgesetzt, entweder, indem der Humanismus in einer Metaphysik gründe oder sich selbst zum Grund einer solchen mache (PH, 13). Dabei verschließe man sich dem »einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Wesen west« (abgelauscht der aktivischen Konnotation, wie sie sich etwa in »Hausverweser« findet), in dem er vom Sein »angesprochen wird« (PH, 15). Hier habe er »Sprache« als die Behausung, in der sich sein Sein »lichtet«. Daher dürfe der Mensch sich nicht (wie bei Sartre) aus seiner Subjektivität begreifen, sondern aus der Objektivität seiner Geworfenheit; ein Denken dieser Ek-sistenz lege »mit seinem Sagen unscheinbare Furchen in die Sprache« (PH, 54). Der Unterschied zu Cassirer wird hier vollends klar: Wo Cassirer die Formen als faktische Exemplifikationen der Sprache und geschichtlich basale Instanzen der Metaphysik erachtet, die als gegebene freizulegen sind, sieht Heidegger die Sprache, die der Dichter Hölderlin als Haus, als Möglichkeit des Wohnens vorstellt, als eine, in der das Denken die sich wiederholenden Akte des Wohnens in seiner Endlichkeit und Zufälligkeit vollzieht, somit das »Feld« (PH, 54) fruchtbar werden lässt, indem es seine Furchen zieht, und nicht etwa schöpferisch ihm als »Herr« bestimmte Formen gibt. Insofern erscheint für Heidegger der Mensch als Landwirt (der Sprache), als Hüter des Seins, dessen Haus diese Sprache ist.

23 | Martin Heidegger, *Über den Humanismus* [1947], Frankfurt a.M. 1981, zit. als PH.

5. PARADIGMA TECHNIK²⁴

Diese gleichnishaft-dunklen Wendungen mögen sich erhellen am Beispiel der Heideggerschen Philosophie der Technik. Zunächst weist Heidegger – wie zu erwarten – jegliche »anthropologische Deutung« der Technik zurück.²⁵ Eine solche Deutung (er mag die Technikphilosophie Ernst Kapps oder Arnold Gehlens vor Augen gehabt haben) setzt den Menschen als animal, als mangelbehaftetes (Gehlen) oder stärkstes (Kapp) Tier. Beide (konträren) Eigenschaftszuweisungen sind funktionalistisch bezogen auf die Fähigkeit des Menschen, zu überleben. Deshalb weist Heidegger in einem Atemzug mit der anthropologischen auch die instrumentalistische Deutung der Technik zurück. Diese instrumentalistische Deutung der Technik begreift Technik als Mittel zum Zweck. Zweck ist die technische Lösung des für den Menschen so gedachten technischen Problems seines Überlebens. Beide Setzungen sind insofern technomorph: Technik wird auf der Basis einer technischen Modellierung des Menschen »erklärt«. Erklärungskompetenz überhaupt hatte Heidegger der Anthropologie abgesprochen. Dass der Mensch das »stärkste Tier« sei, begründet Kapp mit Hinweis auf seine evolutionäre Selbstermächtigung und sein Überleben in der Konkurrenz mit den anderen Spezies. Dass der Mensch das schwächste Tier sei, begründet Gehlen mit dem Verweis auf die – relativ zu anderen Spezies – mangelhafte Ausstattung des Menschen mit organischen Fähigkeiten, die für sein Überleben erforderlich seien und durch technische Organentlastung, Organverstärkung und Organsubstitution zu kompensieren seien, was unter dem Titelwort »Entlastung« dann weiter verhandelt wird. Beide fokussieren unterschiedliche Merkmale menschlicher Ausstattung und generalisieren im Ausgang von ihren empirischen Befunden, was Heidegger (in KPM, s.o.) nicht als seriöses Philosophieren gelten lassen will. Gleiches gilt für die »Setzung« des Menschen relativ zur Evolution, sofern sie ihrerseits unter dem Vorbild eines technischen Subjektes modelliert wird: Mal erscheint der Mensch als »Krone der Evolution« (Kapp), weil sich hier die Evolution in ihrer höchsten Entwicklungsstufe und vollkommensten technischen Ausprägung manifestiere; mal erscheint der Mensch mit Blick auf seinen Umgang mit Ressourcen und die selbstzerstörerischen Folgen seines technischen Agierens als »Katastrophe der Evolution« (Franz Wuketits), je nachdem, unter welches funktionale Erfordernis man die Evolution als technisches Über-Subjekt stellt – ebenfalls jene Setzungen, die Hei-

24 | Der folgende Abschnitt resümiert Überlegungen, die ich in Christoph Hubig, *Die Kunst des Möglichen I. Technikphilosophie als Reflexion der Medialität*, Bielefeld 2006, Kap. 2.2-2.4 dargestellt habe. Dort finden sich auch die Belegstellen, auf die ich nachfolgend Bezug nehme.

25 | Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, 5.

degger verurteilt. Heidegger selbst hingegen sucht ein Technikverständnis zu gewinnen, welches in der Sprache (als Acker) die Furchen zieht, in denen Technik sich artikulieren können soll. Für die Technik des Handwerkers, in deren Wirkursache sich die gedachte Form, der Stoff und die Zweckursache entbergen, verwirklichte Gestalt annehmen, wird dann dieses Entbergen bzw. *a-letheia* als Wahrheit greifbar, weil diese eben nichts anderes sei als das Entborgene. Ein Denken der Technik hebt mithin ihren Wesenszug als denjenigen des Entbergens hervor (»Furche«) und denkt ihr Wesen eben nicht als »technisches« (im Sinne einer anthropologisch-instrumentellen Deutung als Setzung). In der modernen Technik erfahren wir – so Heidegger – ein anderes Kundtun des Wesens der Technik als Seinsgeschick: Sie tritt als Ge-stell, als das Versammelnde (analog zu Ge-birg oder Ge-müt) des Stellens auf, und zwar nicht nur im neutralen Sinne von Sys-tem, sondern in der Konnotation von Stellen als Erlegen oder Herausfordern. In diesem Gestell werden sowohl die Natur als auch der Mensch »gestellt«, indem sie als Ressourcen des Bestandes für die »Sicherung« des Steuerns im Rahmen technischer Vollzüge herangezogen und eingesetzt werden. Insofern ist das Wesen (also die Art, wie die Technik »west« als Subjekt eines Vollzuges) der modernen Technik das Ge-stell. Hierin sieht Heidegger eine Gefahr, zugleich aber auch ein »Rettendes« insofern, als die Erfahrung dieses Seinsgeschicks uns auf die Wurzel dieser Entwicklung verweist, den »Willen zum Willen« einer (vergeblichen) *Beherrschung* unseres Daseins. Diesem Willen zum Willen sei nur zu begegnen in der Haltung der »Gelassenheit«, in der der Mensch sich eben nicht mehr zum scheiternden Herrn seines Daseins aufschwingt, sondern als »Hüter« dieses Seins mit der Verfasstheit seiner Endlichkeit versöhnt und sich auf diese Endlichkeit hin entwirft.

6. HEIDEGGERS ›SETZUNGEN‹ BEIM VERSUCH, KONKRET ZU WERDEN

Die Anti-Anthropologie Heideggers muss sich daraufhin befragen lassen, ob sie ohne Setzungen auskommt. Genau dies ist zunächst mit Blick auf diejenigen Passagen und Argumentationslinien zu bezweifeln, in denen Heidegger konkret wird. Sein *Technikbild* – dies ist hier polemisch gemeint, weil Heidegger ein bildhaft-vorstellendes Denken immerfort als Denken des Vorhandenen verwirft²⁶ – nimmt seinen Ausgang von exempla (Silberschale oder Kraftwerk im Rhein), die ihn zu Verallgemeinerungen veranlassen, die anders ausgefallen wären, hätte er andere Entwicklungslinien der Technik in ihren histori-

26 | Martin Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes«, in: ders., Holzwege, Frankfurt a.M. 1950, 73-110.

schen Kontexten reflektiert. Mit Blick auf die antike Maschinenteknik oder technische Infrastrukturen seit der neolithischen Revolution wäre sein Bild der Handwerkstechnik mit ihrer notwendigen Einbettung in technische Systeme anders zu akzentuieren. Sind Ackerbau und Viehzucht, Hafenanlagen oder die antike Wassermühle mit reguliertem Wasserzulauf aus einem Mühlteich nicht schon etwas ›Gestellhaftes‹? Ist die Ausbeutung von Bodenschätzen seit der Antike nicht eine Art »Herausforderung« der Natur, während die Spezifik moderner Technik eher wohl im Übergang von einer bloßen Umlenkung mechanischer Kräfte zur *Wandlung* von Kräften als Voraussetzung für die Speicherung und den Transport von Kräften/Energien, Stoffen und Informationen liegt? Analoges gilt für bestimmte Setzungen der Bedeutung auf der Basis problematischer (deutscher) Etymologien, die jeweils auch anders zu fokussieren wären.

Abgesehen von solchen objektstufigen Setzungen finden sich aber auch und problematischer Setzungen dort, wo es um die phänomenologische Freilegung der Existenzialien des Dasein geht. Die unstrittige Fixierung auf die Endlichkeit in Ansehung des Todes als letzter und unüberbietbarer Möglichkeit, die nicht über die Hilfsvorstellung zukünftiger Wirklichkeit zugänglich ist, mithin nicht vorgestellt werden kann, findet ihr Kontrapost im von Hannah Arendt vorgebrachten Verweis auf das Existenzial der Natalität als in gleicher Weise zu berücksichtigender Geworfenheit in eine gestaltbare Unbestimmtheit, die erst nach und nach in ihrer Ausfüllung Konturen der Endlichkeit erhält. Und zwar einer jeweils selbst geschaffenen Endlichkeit (wie sie etwa Søren Kierkegaard gedacht hat). Schließlich ist zu fragen, ob auf der höchsten Stufe der Analytik des Daseins über die Leitdifferenz zwischen vorhanden-gegenständlichem Seiendem und dem Sein des Menschen als Dasein nicht doch wieder eine *differentia specifica* eingezogen wird, wie sie Heidegger den Konzepten des *animal sociale*, des *animal rationale*, des *alter deus* vorhält: Die Grundsetzung ist diejenige von Seiendem (als *Relatum* einer Erfahrung im weitesten Sinne), von dem sich der seiende Mensch (durch die Spezifik seiner Geworfenheit in die Endlichkeit) in einer bestimmten Weise abhebt, welche Heidegger in einer Hinsicht durchaus zutreffend charakterisiert, aber eben nur in einer Hinsicht (s. Hannah Arendts Gegenposition).²⁷ Wir scheinen also ohne Setzungen nicht auszukommen, und genau dies zu verfolgen war das Anliegen Ernst Cassirers in einer Reflexion solcher Setzungen und der Bedingungen ihrer Möglichkeit. Diese kantische Denkfigur im allgemeinsten Sinne ist also durch Heideggers Anti-Anthropologie offensichtlich keineswegs revidiert.

27 | Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben* [1958], München 1981, 243.

Ein weiteres kommt hinzu: In geradezu fataler Weise machen sich bei Heidegger anthropologische Setzungen bemerkbar, wo er in einem anderen Felde, demjenigen der Politik und dem Denken politischer Geschichtlichkeit, konkret zu werden versucht. Es zeichnet sich hier eine problematische Analogie zu Kants Überlegungen im Rahmen einer empirischen Anthropologie ab. Kant lässt seine physiologische Anthropologie von dem handeln, was die Natur aus dem Menschen macht, im Unterschied zu einer pragmatischen, die sich mit dem befasst, was der Mensch als frei handelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll.²⁸ Für letztere dienen die drei Kritiken als Leitfaden für eine Kenntnis des Menschen und fundieren eine solche Anthropologie in einer Weise, die einer philosophischen Befragung standhält, ohne selbst Philosophie zu sein. Seine anthropologische Charakteristik, die persönliches Naturell und Temperament, Geschlecht, Volk und Rasse untersucht und mit Bemerkungen zum »Charakter der Gattung« endet, weist Kategorisierungen, Klassifizierungen und Werturteile auf, die äußerst fragwürdig sind, ihre Abhängigkeit vom Common Sense und dem empirischen Wissensstand der Zeit nicht verleugnen können und durchaus unter Heideggers Verdikt der Anthropologie fallen. Hier scheint Kant seine Reflexion der Natur als »als-ob-Natur«, wie er sie u.a. in der ersten Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* bündig gefasst hat²⁹, zugunsten eines quasi naturalistischen Naturverständnisses in den Hintergrund treten zu lassen. Ähnliches nun widerfährt auch Heidegger, insbesondere im Rahmen der *Schwarzen Hefte*³⁰, als letzter Edition seiner Gesamtausgabe. Was sich hier als Charakterisierung von Volk und Rasse, von Charakter und Geschick in concreto findet, sind willkürliche Vereinseitigungen, hilflose Verallgemeinerungen und fragwürdige Plausibilisierungen jenseits umfassender historischer oder politiktheoretischer Kenntnis. Unter der fatalen Denkfigur der Plausibilisierung wird etwa ein seinsvergessenes, kalkulierendes, rechnend vorstellendes und auf der Steuerung und Regelung abzurechnendes Denken für das Judentum zum Spezifikum erhoben, während »das« Volk als »Behütung und Ausführung der Ermächtigung des Seins« im Deutschen instanziiert wird (GA 94, 98). Eine solche pseudokonkrete »Philosophie des Dasein« (GA 94, 281), die er vom »ungeschichtlichen« Denken »der Historiker« abgrenzt (GA 94, 407), bejubelt den »Untergang«, der als Augenblick der Seinsgeschichte nur den Starken gehöre (GA 94, 481). Er beschwört, dass der Mensch nicht als *subjectum* gedacht

28 | Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. AA Bd. 7, Berlin 1917, 117-333, hierzu Marc Rölli, *Kritik der anthropologischen Vernunft*, Berlin 2011, 60-107.

29 | Immanuel Kant, »Erste Fassung in die Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft*«, in: *Werke in sechs Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1964, 173-232.

30 | Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94, Frankfurt a.M. 2014, im Folgenden zit. als GA 94.

werden dürfe (GA 94, 491), vollzieht aber genau dies, indem er aus seiner Daseinsanalytik eine »Metapolitik« gewinnen will (GA 94, 124), die als geistige Führerschaft der Politik soll auftreten können.

Ein solch fataler Versuch, konkret zu werden, zeugt rückwirkend doch von einer schlechten Allgemeinheit und Abstraktheit eines Denkens, die weit entfernt ist vom Hegelschen Konzept »konkreter Allgemeinheit«, an welches auch und gerade mit Blick auf die Anthropologie zu erinnern ist: Eine unvermeidliche Auffassung des Menschen in seiner natürlichen Unmittelbarkeit ist nur der Ausgangspunkt eines *An-sich*, das in seiner Geschichtlichkeit als Gestaltung von Verhältnissen zur Natur seine konkrete Gestalt, sein *Für-sich* gewinnt und erst hierdurch Thema einer bestimmenden Reflexion in sich (jenseits einer »setzenden« oder »äußeren« Reflexion) werden kann.³¹

31 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik II, Werke in 20 Bänden, Bd. 6, Frankfurt a.M. 2003, 24-34.