

PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE ALS SYSTEMATISCHE PHILOSOPHIE – ANSPRUCH UND GRENZEN EINES GEGENWÄRTIGEN DENKENS

Michael Weingarten

Die Dominanz anthropologischer Fragestellungen und Antwortversuche in der gegenwärtigen Philosophie ist sicherlich selbst ein philosophisch erklärungsbedürftiges und von Seiten derjenigen, die solche Projekte verfolgen, auch begründungsbedürftiges Problem. Zum einen muss, bezogen auf den Kontext, in dem philosophische Anthropologie neue Aktualität gewonnen hat, allein schon aufgezeigt werden, inwiefern philosophisch-anthropologische Überlegungen »angewandt« werden können zum Zweck der Klärung von Fragen, die bspw. aus bio- und gentechnischem Kennen und Können resultieren¹; zum zweiten muss argumentiert werden dafür, dass gerade und möglicher Weise *nur* im Rahmen philosophisch-anthropologischer Konzepte solche Fragen geklärt werden könnten, nicht aber von Seiten dieser Wissenschaften und Techniken selbst bzw. anderer Wissenschaften (etwa Soziologie, Politikwissenschaft) oder anderer philosophischer Teildisziplinen (etwa der Wissenschaftstheorie). Indem ich diese Fragen stelle, möchte ich anzeigen, dass bisher weder die Möglichkeit der »Anwendung« einer philosophischen Anthropologie begrifflich zureichend reflektiert wurde – man »macht« es vielmehr einfach² –, noch wurde der Status philosophischer Anthropologie als philosophischer Disziplin in ihrem Verhältnis zu anderen philosophischen Disziplinen und zu anderen Wissenschaften geklärt – weder zu denjenigen, auf

1 | Dies ist parallel zu sehen mit der »Anwendung« ethischen Wissens. Auch dort hat sich eine ganze Disziplin innerhalb der Philosophie ausgebildet als »angewandte Ethik«, ohne an irgend einer Stelle Auskunft darüber zu geben, inwiefern »Ethik« überhaupt »angewandt« werden kann; vgl. Weingarten (2003, 2004, 2005).

2 | Einen vergleichbaren Einwand scheint auch Volker Schürmann zu erheben; vgl. seinen Beitrag in diesem Band.

Michael Weingarten die sie sich in aller Regel *kritisch* bezieht (Biowissenschaften, Medizin, Bio- und Gentechniken u.a.), noch zu denjenigen, die sie selbst in ihren Argumenten und Begründungen verwendet (in aller Regel nämlich wiederum biowissenschaftliches Wissen!). Gerade dieser Punkt, dass im philosophisch-anthropologischen Diskurs als geltend behauptetes biowissenschaftliches Wissen in kritischer Absicht gegen anderes, in den Fachwissenschaften selbst geltendes biowissenschaftliches Wissen gesetzt wird, bedarf doch einer besonderen Argumentationsbemühung, will man den Eindruck vermeiden, es würde in kontingenter Weise erstens auf ein zufällig aufgerafftes biowissenschaftliches Wissen³ zurückgegriffen und dies zweitens dann auch noch in einer Weise verwendet, dass der Unterschied zwischen und die Verschiedenheit von philosophischem und einzelwissenschaftlichem Wissen zum Verschwinden gebracht wird.⁴

Darüber hinaus zeigt die Wortzusammenstellung ›philosophische Anthropologie‹ an, dass Anthropologie in irgend einer Weise verstanden werden muss als Gattungsterminus, in dem wir als Arten dann medizinische, biologische, philosophische, psychologische usw. Anthropologien finden können. Gegenstand der Anthropologie als Gattung wäre so der *anthropos*; ihre Aufgabe fände sie darin, diesen als *anthropos* vorgestellten Gegenstand hinsichtlich seines *logos* zu bestimmen. Die Bestimmtheit des *anthropos* hinsichtlich seines *logos* finden die als Arten vorgestellten, einzelnen anthropologischen Disziplinen als schon außerhalb und unabhängig von ihnen bestimmten Gegenstand vor; sie können dann nur relativ zu dessen Bestimmtheit spezifische Ausführungen (medizinische, philosophische, psychologische usw.) vornehmen.

Wenn nun die einzelnen Disziplinen oder Wissensformen, die sich in Eigenschaftsstellung (*soziologische* Anthropologie, *medizinische* Anthropologie usw.) zu *der* Anthropologie sehen, ihren Gegenstand als je schon bestimmten und vorfindlichen unterstellen, dann muss *erstens* entweder die Wissensform, die den *logos* des *anthropos* bestimmt, eine nicht-philosophische *und* nicht-medizinische *und* nicht-biologische usw. Wissensform sein. Aber welche Wissensform oder welches Wissen könnte dies sein? In dem faktischen Kanon disziplinärer Wissenschaften und faktischer Typen des Wissens ist sie jedenfalls nicht zu finden. Was zunächst unproblematisch wäre, könnten wir denn nur angeben, wie eine Wissenschaft oder eine Wissensform ›Anthropologie‹ zu konstituieren wäre.

Oder wir kommen *zweitens* zu dem Schluss, eine solche Wissenschaft oder Wissensform ›die Anthropologie‹ könne es nicht geben,

3 | Zumal dieses Wissen häufig auch noch eher aus der Geschichte der Biowissenschaften stammt, nicht aber aus deren gegenwärtigem Wissen.

4 | Vgl. hierzu auch den Beitrag von Gutmann/Weingarten in diesem Band.

weil sie ihren Gegenstand, den *anthropos*, als invariant, a-historisch setzen müsste und damit dem von uns als wirklich und historisch wandelbar erfahrenen menschlichen Lebensvollzug und vor allem der Individualität der Lebensvollzüge strikt entgegengesetzt wäre. So hält Landmann fest:

»Den allgemeinen Menschen, den die Aufklärer gefunden zu haben glauben, gibt es gar nicht. Man kann gar nicht nur Mensch überhaupt, sondern man muß notwendig Farbiger oder Weißer, Mann oder Frau, Kind oder Erwachsener sein usf. Erst in diesem Spezielleren verwirklicht und erfüllt sich der Begriff des Menschen.« (Landmann 1976: 25)⁵

Philosophische Anthropologie als systematische Philosophie – Anspruch und Grenzen eines gegenwärtigen Denkens

Unter den Bedingungen der Moderne, die sich selbst beschreibt in ihrer Unterschiedenheit von anderen Epochen über Leitbegriffe wie Individualität, Historizität, Werden und Entwicklung, können Bestimmungen von etwas hinsichtlich seines invarianten Wesens oder Typus nur als gegen-modern und ideologisch motiviert erscheinen. Genau dies scheint die Struktur des Einwandes gegen die Möglichkeit von Anthropologie zu sein, die insbesondere Max Horkheimer im Rahmen seiner Aufklärungskritik mehrfach vorgetragen und damit den *ideologiekritischen* Vorbehalt der Kritischen Theorie gegenüber der Anthropologie insgesamt (mit-)begründet hat (Horkheimer 1985, 1988).⁶ Die Anthropologie, und mit ihr ihre disziplinär ausgestalteten Arten, hat keinen Gegenstand, weil es den *anthropos* als invarianten Typus oder als Wesen nicht gibt; wird dennoch ihre Möglichkeit als Wissen behauptet, dann liegt ein Fall von *Täuschung* vor, der eben nur ideologiekritisch behandelt und aufgelöst werden könne.

Drittens könnte dann behauptet werden, es sei zwar grundsätzlich richtig zu sagen, dass mit den begrifflichen Mitteln einer philosophischen *Teildisziplin* wie der philosophischen Anthropologie der *anthropos* weder als Gegenstand noch hinsichtlich seines *logos* bestimmt werden könne; wir *irten* uns aber daraus zu schließen, dass die Bestimmung des *anthropos* als Gegenstand und hinsichtlich seines *logos* daher durch eine Form von *Nicht-Philosophie* bewältigt werden müsse. Es könnte doch hier der ausnehmend besondere Fall vorliegen, dass das, was von einer *Teildisziplin* der Philosophie *nicht geleistet* werden kann, insofern sie ihren Gegenstand als bestimmten je schon vorfin-

5 | Vgl. Landmann (1979).

6 | Vgl. Weingarten (2001a). Hinsichtlich dieses Gesichtspunktes wäre es lohnenswert, die Diskussion zwischen Adorno und Benjamin zu rekonstruieren. Denn Benjamins Überlegungen zu einem ›Leib-Materialismus‹ stießen auf äußerst heftige Einwände Adornos – auch wenn dieser dann später Benjamins Überlegungen aufgriff, diese aber in gänzlich andere systematische, nämlich moralische, Zusammenhänge integrierte; vgl. Adorno (1974, 1996, 1997), Adorno/Benjamin (1995), Benjamin (1980, 1991).

Michael det, von dieser selbst, der Philosophie nämlich, zu leisten sei – und
Weingarten möglicherweise nur von ihr. Die Philosophie selbst und als solche sei
also in all ihren Spielarten des Philosophierens zu kennzeichnen als
das andauernde, unabgeschlossene (und unabschließbare?) Bemü-
hen, den *anthropos* hinsichtlich seines *logos* zu bestimmen.

Historisch jedenfalls können Beispiele benannt werden, an denen
dieses Verhältnis zwischen philosophischer Teildisziplin als philoso-
phischer Anthropologie und der Philosophie selbst als Bestimmung
des *anthropos* hinsichtlich seines *logos* expliziert werden kann. Pro-
minentestes Beispiel dürfte wohl Kant sein. Zum einen wird sein ge-
samtes philosophisches Bemühen umschrieben als einmündend in die
Beantwortung der Frage, was der Mensch sei. Zum anderen finden wir
als eines seiner Werke auch eine *Anthropologie in pragmatischer Ab-
sicht* vor. Den Stellenwert dieses Werks umschreibt Landmann zurei-
chend böseartig:

»Die Anthropologie, die Kant veröffentlicht hat, wird seinen eigenen
Ansprüchen nicht gerecht und will es auch nicht werden. In Kants Ord-
nung der Disziplinen hat nach dem Wesen des Menschen nicht sie,
sondern die »Metaphysik der Sitten« zu fragen. Es ist nur eine be-
schreibende ethnographisch-psychologische Anthropologie voller Ku-
riositäten. Sie soll nicht scholastisch Lehren aus der Schule, sondern
solche aus der Welt für die Welt vortragen. In schnurrigem Professoren-
jargon werden wir belehrt: »Der, welcher die berausenden Ge-
tränke in solchem Übermaß zu sich nimmt, daß er die Sinnesvorstel-
lungen nach Erfahrungsgesetzen zu ordnen auf eine Zeitlang unver-
mögend wird, heißt trunken oder berauscht.« Weiterhin erfahren wir,
daß die Beine der Frauen durch das Tragen von schwarzen Strümpfen
schlanker erscheinen und daß die Seekrankheit nicht auf dem
Schwanken unseres eigenen Körpers, sondern darauf beruht, daß un-
ser Gesichtssinn infolge des Schwankens des Schiffes die feste Orien-
tierung im Raume verliert.« (Landmann 1976: 35 f.)

Von diesem »schnurrigen Professorenjargon« unterscheidet sich dann
Kants gehaltvolle These, dass anthropologische Überlegungen ge-
braucht würden im Begründungszusammenhang von Ethik und Moral,
und zwar zum Zweck der Klärung der *subjektiven* Bedingungen der
Ausführung sittlicher Gesetze. Zwar werden so der Anthropologie ein
systematischer, wenn auch stark eingegrenzter, Ort und ein bestimm-
ter Typus von, wenn auch eher untergeordneten, Fragestellungen zu-
gewiesen; es bleibt aber offen, inwiefern es sich dann um eine *philoso-
phische* Anthropologie handelt oder gar handeln muss: Denn auch
die Psychologie und andere empirische Wissenschaften können ge-
haltvolle Beiträge leisten zur Identifizierung subjektiver Eigenschaf-
ten, Vermögen und Fähigkeiten, die ein sittliches Handeln ermögli-
chen (oder verhindern). Vergleichbar finden wir heute anthropologi-
sche Überlegungen etwa im Begründungszusammenhang der Diskurs-

ethik, wenn dort auf Ergebnisse der Kognitionspsychologie (Kohlberg) zurückgegriffen wird, um den Entwicklungsstand moralischer Fähigkeiten von Individuen zu beurteilen; oder um die begrifflich-systematischen Probleme zu bewältigen im Übergang vom Grundlegungs- zum Anwendungsteil der Diskursethik (vgl. Apel/Niquet 2002). In all diesen Fällen bleibt aber der Anthropologie günstigstenfalls der Status einer philosophischen Teildisziplin und Hilfswissenschaft.

Philosophische Anthropologie als systematische Philosophie – Anspruch und Grenzen eines gegenwärtigen Denkens

Demgegenüber scheinen mir die Ansprüche gegenwärtiger anthropologischer Diskurse wesentlich stärker zu sein – zumindest wird dies nahegelegt durch Referenzautoren wie insbesondere Helmuth Plessner. Denn dieser beanspruchte eben nicht als Philosoph *auch* eine philosophische Anthropologie zu schreiben – so wie Kant eben *auch noch* eine Anthropologie geschrieben hat –, sondern *Philosophie systematisch als Philosophische Anthropologie* zu betreiben.⁷

Unterscheidet man in diesem Sinne philosophische Anthropologie als Teildisziplin irgend einer systematischen Philosophie von Philosophischer Anthropologie als selbst systematischer Philosophie, dann besteht für Philosophische Anthropologie sofort ein möglicherweise gar aporetisches Anfangsproblem.

»So ist – trotz aller modischen Einkleidungen, in denen sie auftritt – die Anthropologie doch keine Mode, sondern eine im Wesen der Neuzeit angelegte Weise, die Frage nach dem Anfang der Philosophie zu stellen. Wird aber, in verkürzter Sicht, als vermeintlicher Gegenstand dieses Fragens der *Mensch* oder *der Mensch* genommen (und nicht *das menschliche Verhältnis* zur Welt), so verfehlt die Anthropologie ihr eigentliches Problem.« (Holz 1998: 13)⁸

Die Aporie besteht also darin, dass Philosophische Anthropologie nur dann sinnvoll möglich zu sein scheint, wenn sie gerade *nicht* zuerst nach dem Menschen fragt und zwar weder nach *dem* Menschen noch nach dem *Menschen*⁹; auch dies wieder im Unterschied zur philosophischen Anthropologie, die ihren Gegenstand als schon von anderem Wissen irgend wie bestimmten vorfindet. Würde Philosophische An-

7 | Wird im Folgenden von ›Philosophischer Anthropologie‹ gesprochen, so geht es um Konzepte, die genau einen solchen systematischen Anspruch erheben, als Philosophische Anthropologie nichts anderes als Philosophie selbst und als solche zu sein. Im Unterschied eben zu philosophischer Anthropologie, die als Teildisziplin der Philosophie sich auf einen ihr vorgängigen und nicht von ihr bestimmten Gegenstand bezieht. Insofern finden wir philosophische Anthropologien im Existenzialismus, der Hermeneutik, der Lebensphilosophie(n), der dialektischen Philosophie usw. Dagegen ist es begrifflich widersinnig von einer hermeneutischen Philosophischen Anthropologie, einer dialektischen Philosophischen Anthropologie usw. zu sprechen.

8 | Vgl. Holz (2003).

Michael Weingarten thropologie in dem von Holz problematisierten Sinne mit der Frage nach dem Menschen beginnen, dann muss das, was für die philosophische(n) Anthropologie(n) als die vorgängige Bestimmtheit ihres Gegenstandes durch ein anderes Wissen unproblematisch ist, notwendig zu der Behauptung führen, dass der Mensch als Gegenstand der Philosophischen Anthropologie je schon *bestimmt ist* und als solcher bestimmter Gegenstand nur, beispielsweise von einer Philosophischen Anthropologie, *aufgefunden* zu werden braucht – und zwar eben damit als unabhängig und außerhalb des Wissens insgesamt je schon bestimmt-seiender Gegenstand. D.h., indem die Philosophische Anthropologie in ihrem Anfang nach dem Menschen (und zwar in der zweifachen problematischen Hinsicht als Frage nach *dem* Menschen und als Frage nach dem *Menschen*) fragen würde, unterstellte sie ein an sich bestimmtes Wesen, einen an sich bestimmten Typus von Substanz oder Ding ›Mensch‹, das im Wissen als dieses schon an sich Bestimmte bloß abzubilden oder bloß zu repräsentieren sei.

Wenn nun auch nicht am Anfang einer Philosophischen Anthropologie Sätze des Typs ›Der Mensch ist ...‹ stehen können, so sollen doch in der Durchführung einer Philosophischen Anthropologie Sätze solchen Typs gebildet und als Resultat dieser Bemühungen fixiert werden können. Daher könnten am Anfang einer Philosophischen Anthropologie Sätze stehen des Typus ›Im Vergleich zu ... ist der Mensch ...‹. Und da ja der Mensch derjenige Gegenstand oder dasjenige Ding ist, nach dessen Bestimmtheit gefragt wird, muss, um über den Vergleich Gemeinsamkeiten und Unterschiede der zu vergleichenden Gegenstände ermitteln zu können, die Bestimmtheit der Gegenstände und Dinge, mit denen das Etwas, das als ›Mensch‹ bestimmt werden können soll, aufgezeigt werden. In genau dieser Hinsicht beginnen zumindest die durch Scheler, Plessner und Gehlen repräsentierten Typen Philosophischer Anthropologien mit Sätzen des Typs ›Die Pflanze ist ...‹, ›Das Tier ist ...‹, um dann zu Sätzen kommen zu können des Typs ›Im Vergleich zur Pflanze, die ... ist; und im Vergleich zum Tier, das ... ist, ist der Mensch ...‹. Formal kann dies dadurch gekennzeichnet werden, dass ein solches Vergleichen *nur* als Tier – Mensch – Vergleich durchführbar ist, *nicht aber in der formal ebenfalls möglichen Umkehrung* als Mensch – Tier – Vergleich; denn dann ginge der *Mensch* als das *schon Bestimmte* und beispielsweise das *Tier* als das *zu Bestimmende* in den Vergleich ein.

Nun ist es sicherlich eine Trivialität zu bemerken, dass dieser Vergleich weder sich selbst macht noch von beispielsweise den Tieren

9 | Und dann möglicherweise auch nicht nach *dem* menschlichen Weltverhältnis. Denn wenn, wie es die Formulierungen von Holz nahe legen, der (Kollektiv-)Singular höchst problematisch ist, dann gilt dies eben auch für die Rede von *dem* menschlichen Weltverhältnis.

(oder Pflanzen) vorgenommen wird. Sondern wir als Menschen sind es, die sich mit Tieren (und Pflanzen) vergleichen, um *uns selbst zu bestimmen* oder um *von uns als Bestimmten* zu wissen. Damit stehen wir vor dem merkwürdigen Sachverhalt, dass das, was wir zwar formal machen können, aber im Begründungsgang einer Philosophischen Anthropologie nicht machen dürfen, nämlich uns als Menschen mit Tieren (oder Pflanzen) zu vergleichen, gemacht werden können soll, wenn wir Menschen, die wir den Vergleich machen, uns sozusagen »einklammern«, um den Vergleich so als Tier – Mensch – Vergleich durchzuführen.

Philosophische Anthropologie als systematische Philosophie – Anspruch und Grenzen eines gegenwärtigen Denkens

Anders formuliert: um den Vergleich als *Tier – Mensch – Vergleich* (und *eben nicht* als formal möglichen *Mensch – Tier – Vergleich*) durchzuführen, *sehen wir ab von uns als Menschen* oder von *unserem Wissen um uns selbst als Menschen*, obgleich wir doch mit einem schon vorhandenen, irgendwie gearteten Wissen um uns selbst als Menschen und unser Mensch-sein nach Maßgabe von Zwecken vergleichend Aussagen über Tier (und Pflanze) und Mensch treffen.

Dieses »absehen von« hat erhebliche systematische Konsequenzen für die Durchführbarkeit des Projektes einer Philosophischen Anthropologie; Konsequenzen, von denen eine zumindest indirekt im Vorhergehenden schon angedeutet wurde: dass nämlich der Gegenstand »Mensch« als *an sich* bestimmt gedacht werden *muss*, und nicht mehr gedacht werden *kann*, dass wir Menschen *uns selbst* als Menschen, beispielsweise im Vergleich mit Tieren, zu bestimmen versuchen und bestimmen, beispielsweise in der Durchführung und den so gewonnenen Ergebnissen eines solchen Vergleichs mit Tieren.

Um diese systematischen Konsequenzen noch besser in den Blick nehmen zu können, wenden wir uns in gewisser Weise noch einmal an den Beginn der Überlegungen zurück. Wurde bisher nämlich in der Frage nach dem Status Philosophischer Anthropologie das *Anthropologische* in den Mittelpunkt der Überlegungen gestellt, so soll nun nach dem *Philosophischen* der Philosophischen Anthropologie gefragt werden; also gefragt werden, was die Philosophische Anthropologie als *Philosophie* auszeichnet und inwiefern dann über die Kennzeichnung Philosophischer Anthropologie als Philosophie sich die *Verbindung* von Philosophie und Anthropologie als *begrifflich notwendig* erweist (oder eben auch nicht). Für diesen Zweck kann auf Überlegungen Heideggers zurückgegriffen werden.

Es ist sicherlich nicht ganz falsch zu sagen, dass Heidegger sich in seinen Freiburger Vorlesungen Ende der 20er, Anfang der 30er Jahre des letzten Jahrhunderts intensiv mit der Möglichkeit einer Philosophischen Anthropologie auseinandergesetzt hat. So konstatiert er in seiner Vorlesung aus dem Sommersemester 1929, dass die zwei Grundtendenzen gegenwärtigen Philosophierens zu kennzeichnen sind zum einen als die Tendenz zur Philosophischen Anthropologie,

Michael Weingarten zum anderen als die Tendenz zur Metaphysik. Er hält zusammenfassend für die Philosophische Anthropologie fest:

»Aus dem, was über die Tendenz zur Anthropologie gesagt wurde, läßt sich leicht ersehen, daß eine solche philosophische Anthropologie nicht einfach nur eine neue Disziplin neben den bisherigen – Logik, Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie – sein kann, sondern: weil alles Wirkliche zuerst und zuletzt auf den Menschen bezogen wird, muß die Philosophie des Menschen, die philosophische Anthropologie, alle übrigen philosophischen Probleme wie in einem Becken sammeln. Philosophische Anthropologie als Grunddisziplin der Philosophie.« (Heidegger 1997a: 18)

Aber, so sein Vorbehalt, die Frage nach dem Menschen in der Philosophie erweise diese noch nicht als Anthropologie, genau wie auch umgekehrt die anthropologische Frage nach dem Menschen diese noch nicht als Philosophie erweise. Kant etwa habe seine Philosophie insgesamt verstanden wissen wollen als Frage »Was ist der Mensch?«, aber diese seine Philosophie – auch wenn sie eine Antwort darauf zu geben versucht, was der Mensch sei – eben nicht als Anthropologie verstanden, sondern, in Heideggers Rekonstruktion, als Metaphysik. Insofern gibt es zumindest zwei Möglichkeiten, philosophisch nach dem Menschen zu fragen: anthropologisch und metaphysisch. Und insofern gilt erstens: »Anthropologie in der Philosophie heißt noch nicht philosophische Anthropologie als Grunddisziplin«; und zweitens: »Und die Frage nach dem Menschen in der Philosophie ist nicht notwendig »nur« Anthropologie« (Heidegger 1997a: 19 f.). Gesteht man den *Anspruch* der Philosophischen Anthropologie zu, Grundlagendisziplin zu sein oder Philosophie als solche, so kann diese sich als Grundlagendisziplin oder als Philosophie als solche nur dann ausweisen, wenn sie sich als *Philosophische Anthropologie* begründen läßt. Genau hier aber zeige sich die *Unbestimmtheit* der Philosophischen Anthropologie *als Philosophie*. Und diese Unbestimmtheit als Philosophie führt Heidegger zur Zurückweisung der Philosophischen Anthropologie:

»Die philosophische Anthropologie kann nicht Grunddisziplin sein; weder ist sie eindeutig aus dem Begriff der Philosophie bestimmt, noch aber kann sie – was sie gerade als Grunddisziplin müßte – die Probleme der Philosophie selbst erst bestimmen.« (Heidegger 1997a: 20)

Versucht sie aber genau dieses, und versucht sie somit ihrem eigenen Anspruch, eine philosophische Grunddisziplin oder Philosophie als solche zu sein, einzulösen, dann nur in der Weise, dass sie in sich die Grundfrage der Metaphysik entwickelt. Daher kann Heidegger konstatieren: »Ja, die zweite Grundtendenz – die zur Metaphysik – zeigt sich überhaupt heute vorwiegend innerhalb der Tendenz zur Anthropologie« (Heidegger 1997a: 21).

Da es nicht um die Rekonstruktion der Philosophie Heideggers geht, sondern um das Aufzeigen des Philosophie-Begriffs der Philosophischen Anthropologie, genügt es hier, Heideggers Überlegungen verkürzend dahingehend zusammenzufassen, dass sich die Tendenz zur Metaphysik in der Tendenz zur Anthropologie genau darin zeigt, dass die Philosophische Anthropologie nach dem Sein *eines* Seienden, nämlich dem Sein des Menschen, fragt; die Metaphysik hingegen nach dem Sein *des* Seienden. Den Anspruch, Grunddisziplin zu sein, könne daher nur die Metaphysik, nicht aber die Anthropologie erheben: Denn um das Sein *eines* Seienden *philosophisch* thematisieren zu können, muss vorgängig sowohl begrifflich die Rede von Sein als auch das Verhältnis von Sein und Seiendem bestimmt sein; erst danach könne, bspw. im Sinne einer Regionalontologie, das seiend-Sein des Menschen behandelt werden.

*Philosophische
Anthropologie als
systematische
Philosophie –
Anspruch und
Grenzen eines
gegenwärtigen
Denkens*

Die Unterbestimmung der Philosophischen Anthropologie *als Philosophie* zeigt sich also darin, dass sie, um vom seiend-Sein *eines* Seienden, bspw. des Menschen, bestimmt und begründet reden zu können, irgendeinen Begriff von Sein sowie des Verhältnisses von Sein und Seiendem investieren muss, ohne aber darüber begrifflich begründet Auskunft zu geben. Diese, noch in der Perspektive Heideggers formulierte, philosophische Unterbestimmung der Philosophischen Anthropologie kann nun dahingehend radikalisiert werden, dass die Philosophische Anthropologie sich in ihrem Anfang immer schon entschieden hat für eine bestimmte Form des Philosophierens, ohne diesen Anfang in der Kritik anderer möglicher Anfänge als begründet aufgezeigt zu haben. Denn der Philosophischen Anthropologie geht es in ihrer Frage nach dem seiend-Sein des Menschen um die Bestimmung eines Seins, das zwar *auch* gewusst werden kann, aber *als* Sein *an sich* dem Wissen um es vorgängig und insofern unabhängig von dem Wissen um es ist.

Genau hier setzt der Widerspruch ein, den Josef König immer wieder gegen die Philosophische Anthropologie, insbesondere Plessners, als Philosophie erhoben hat. Dabei bestreitet König nicht den materialen Gehalt, den viele Untersuchungen Plessners haben; ihm geht es um die nicht überzeugende Methode, mit der diese gewonnen werden. Aber zugleich mit der Problematisierung der Plessner'schen Methode rückt insofern ein zentraler materialer Gehalt jeglichen, also auch anthropologischen Philosophierens in den Blickpunkt: nämlich die Frage nach der Möglichkeit der Rede von »Subjekt« und »ich«. ¹⁰

Am Ende des Buches *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, also nach der Durchführung des Pflanze-Tier-Mensch-Vergleiches und gewissermaßen dessen Ergebnisse aufsammeled, schreibt Plessner zu Beginn der Ausführung zum ersten der drei »anthropologischen Grundgesetze«, dem »Gesetz der natürlichen Künstlichkeit«:

»Als exzentrisch organisiertes Wesen muß er sich zu dem, was er schon ist, erst machen. Nur so erfüllt er die ihm mit seiner vitalen Daseinsform aufgezwungene Weise, im Zentrum seiner Positionalität – nicht einfach aufzugehen, wie das Tier, das aus seiner Mitte heraus lebt, auf seine Mitte alles bezieht, sondern zu stehen und so von seiner Gestelltheit zugleich zu wissen. Dieser Daseinsmodus des in seiner Gestelltheit Stehens ist nur als *Vollzug* vom Zentrum der Gestelltheit aus möglich. Eine derartige Weise zu sein ist nur als Realisierung durchführbar. Der Mensch lebt nur, indem er ein Leben führt.« (Plessner 1981: 383 f.)

Nun hängt eigentlich alles davon ab, wie die Rede von dem so bestimmten Menschen und seinem Lebensvollzug verstanden wird: Denn wenn der Mensch sich zu dem, was er schon ist, nämlich Mensch, im Vollzug des Lebens erst machen muss, dann könnte dies zunächst so verstanden werden, als würde der Kollektiv-Singular ›der Mensch‹ hinsichtlich der Bestimmtheit als Gattung (im philosophischen Sinn) und des einzelnen Mensch hinsichtlich seiner Gattungsbestimmtheit als ›token‹ eines ›type‹, aufgebrochen. Die Individuierung der Menschen als Angehörigen der Menschheit findet statt im Vollzug ihres individuellen Lebens als eines je durch ihren individuellen Lebensvollzug *selbst bestimmten* Lebens. Jeder Mensch (als Einzelner) lebt als Mensch (hier jetzt der Gattungsterminus) *sein* Leben und wird dadurch zu einem Individuum.

Diesem Satz, wenn er denn bei Plessner so gemeint wäre, könnte König zunächst durchaus zustimmen. Doch dort, wo man spätestens im angeführten Zitat erwarten würde, dass Plessner von dem ›selbst bestimmten Vollzug seines Lebens‹ sprechen würde oder sogar müsste, steht: ›Der Mensch lebt nur, indem er *ein* Leben führt.‹ Was zunächst möglich schien, nämlich das Aufbrechen des Kollektiv-Singulars ›der Mensch‹, wird doch nun wieder als unmöglich behauptet. Im Unterschied zum Tier, das nur lebt, besteht das Sein dieses ›Mensch‹ genannten Seienden darin, nur zu leben, indem es ein Leben führt. D.h. der Mensch (als *token* seines *type*) kann als Mensch (Gattungsterminus) nicht leben, indem er nicht ein Leben führt; könnte der Mensch

10 | Die folgenden Überlegungen verstehen sich als erste Annäherung an diesen Problembereich. Denn um die angesprochenen Fragen begrifflich zureichend einer Lösung zuführen zu können, bedarf es einer Rekonstruktion der Entwicklung des sog. ›deutschen Idealismus‹ sowie insbesondere des Übergangs zu den darauf folgenden Philosophien. Hinsichtlich dessen dürften sich Plessner, König und auch Heidegger einig sein; für letzteren vgl. die Vorlesung *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel)* aus dem Sommersemester 1929 sowie die Vorlesung *Hegels Phänomenologie des Geistes* aus dem Wintersemester 1930/31.

leben, indem er nicht ein Leben führt, also nur lebt, dann wäre er eben kein Mensch, sondern per definitionem ein Tier.

Zugleich wird damit aber das bei Plessner ja auch behauptete *werden zum Menschen* gegenstandslos: Die fragliche Formulierung lautet: »Als exzentrisch organisiertes Wesen muß er sich zu dem, was er schon ist, erst machen«. »Mensch« ist jemand aber nur dann, wenn er lebt *und* indem er ein Leben führt. Dieses »und« meint weder eine Aufzählung in dem Sinne, dass ein Wesen ein Mensch sei *und* dann *auch noch*, sich zum Menschen machend, ein Leben führt; und das »und« meint keine zeitliche Reihenfolge, dass ein Wesen als Mensch zuerst oder zunächst lebt, um dann später ein Leben zu führen. Vielmehr ist der Satz »ein Leben führen« irgendwie enthalten in dem Satz »der Mensch lebt«, sodass es genau nicht die beiden Sätze als je für sich gültige geben kann: »der Mensch lebt« als Gattung-Sein des Menschen und »das einzelne Exemplar wird zum Menschen, indem es ein Leben führt«. Denn wenn gelten soll, dass das einzelne Exemplar ein Exemplar der Gattung Mensch ist, dann müsste dieses Exemplar, *obwohl* es hinsichtlich seiner Gattung schon Mensch ist, *als Einzelnes* vom Tier zum Menschen irgendwie erst werden (können), indem es ein Leben führt. Soll aber gelten, dass das einzelne Exemplar als Einzelnes *erst*, indem es ein Leben führt *zum Menschen wird*, dann kann das einzelne Exemplar als Einzelnes *genau nicht* bestimmt werden als Exemplar der Gattung Mensch, denn es wird ja erst zum Menschen, indem es ein Leben führt; so dass entweder gesagt werden muss, dass das einzelne Exemplar Tier war, bevor es zum Menschen wurde, indem es ein Leben führte; oder aber dasjenige Einzelne, das zum Menschen wird, indem es ein Leben führt, kann gar nicht als zugehörig zu irgendeiner Gattung bestimmt werden. Will man einen solchen formal-logischen Widerspruch vermeiden, dann kann nur gesagt werden: es definiert das *Sein* des Menschen als Gattung, nur dann zu leben, *indem* er ein Leben führt. Lebt ein Wesen nur, ohne ein Leben zu führen, dann ist es als Gattung kein Mensch, sondern als Gattung ein Tier; insofern kann es *kein* Wesen geben, das schon Mensch *ist* und sich zum Menschen, indem es ein Leben führt, *macht*. Zum Menschen *machen* könnte sich *nur* ein Wesen, das lebt, also gerade *kein* Mensch, *sondern* ein Tier ist, und das, indem es ein Leben führt, *so vom Tier zum Menschen wird*.

Weiter: Ist der Mensch (als einzelnes Exemplar oder *token*) aber im vollgültigen Sinne Mensch (als Gattung oder *type*) nur dann, wenn er nicht nur lebt, sondern zugleich auch *ein* Leben führt, dann gehört *sein* Leben führen, nämlich als *in Freiheit selbstbestimmtes* Führen *eines* Lebens *als seines* Leben, nicht als Bestimmung zum Sein des Menschen dazu. Es wird durch Plessners Definition zwar nicht direkt logisch ausgeschlossen, dass ein Mensch ein Leben als sein Leben führt, das Führen eines Lebens als sein Leben verändert aber nichts an sei-

*Philosophische
Anthropologie als
systematische
Philosophie –
Anspruch und
Grenzen eines
gegenwärtigen
Denkens*

Michael Weingarten nem Mensch-Sein: »Mensch« ist jedes Wesen, das lebt, indem es ein Leben, eben auch, wenn es nicht sein Leben ist, führt.

Dies scheint König schon in der Entstehungsphase des Plessner'schen Buches als systematische Probleme des anthropologischen Ansatzes gesehen zu haben. Denn in einem Brief vom 6. 3. 1926 erinnert König Plessner an die anthropologischen Überlegungen Hegels in der *Enzyklopädie* und hält fest:

»Die Unterscheidung Leib – Körper absolut klar und bestimmt in seiner Anthropologie. Wichtigster Gesichtspunkt für Hegel das Verhältnis von Anthropologischem zu rein Geistigem. *Nach ihm widerspricht etwas bloß Anthropologisches dem Begriff des freien Geistes.*« (Plessner/König 1994: 126 f.; Hervorhebung M. W.)

Der reflexive Bezug auf das Leben, der in Plessners Formulierung »ein Leben führen« angesprochen ist, bezieht sich zwar auf das Verhältnis von Anthropologischem zu (rein) Geistigem; er *nivelliert* aber dieses Verhältnis insofern auf etwas *bloß* Anthropologisches, weil und indem der Geist nicht als *freier* Geist bestimmt wird. Deutlich wird dies etwa darin, dass das »ein Leben führen« dem Menschen letztlich aufgezungen wird von seiner Daseinsform. Und mit Bezug auf das fertige Buch sowie gegen die dort manifesten Heideggerianischen Formulierungen klagt König ein: »Das Ich *ist* ein Vorhandenes, ist *auch* ein Vorhandenes, *auch* ein ganz und gar Vorhandenes«. Und dies sei keine Bestimmung – und könne auch nicht eine solche sein! – des Heideggerschen »man«. Und weiter:

»Dies also müssen Sie im Blick behalten, wenn Sie mich nicht mißverstehen wollen: denn dies einmal vorausgesetzt, bin ich allerdings der Ansicht, daß in philosophia das Subjekt, der Mensch auch der Form nach »übergreifen« muß. Ich glaube nicht, wie Sie sagen, daß die Exzentrizität *eo ipso* die Legitimation für einen naturphilosophischen Ansatz ist. Daher hat ja für mich die »Verschränkung« von jeher auch einen »transzendentalen« Aspekt im kritischen Sinn gehabt.«¹¹ (Plessner/König 1994: 167)

Und in einem Brief vom 20. 2. 1928 macht König dann seine zunächst nur als Vermutung geäußerte Behauptung explizit: Plessners »Geist« entspreche dem Heideggerschen »Man selbst«, »Exzentrizität« decke sich mit Heideggers »geworfenem Entwurf«; und wenn dem so ist, dann könne »Exzentrizität« nicht *eo ipso* die Legitimation eines *naturphilosophischen* Ansatzes sein, denn »Natur« werde von Heidegger »unterschlagen« (Plessner/König 1994: 169 ff.). Erst jetzt antwortet Plessner auf die doch fundamentale Kritik Königs; in einem Brief vom 22. 2. 1928 schreibt Plessner:

»Was Sie sagen, ist mir natürlich aus der Seele gesprochen. Ich sehe die »intelligible Zufälligkeit« des naturphilosophischen Ansatzes, das

11 | Brief Königs an Plessner vom 26. 1. 1928.

noch nicht innerliche Geführtsein der ›Methode‹ vollkommen und will darüber hinaus, – aber nur, um es zu legitimieren; um zu begründen, daß die exzentrische Position die Legitimation (nicht *auch* eines naturphilosophischen Ansatzes ist, wie ich es bei der Niederschrift des Buches und der Einleitung noch glaubte, sondern) *nur* eines naturphilosophischen Ansatzes ist. Denn: Exzentrizität läßt sich als ›Rechts‹grund für die Gleichgültigkeit jedes Ansatzes nachweisen – wie in ihr zugleich auch die Überwindung des Historismus gegeben ist, speziell auch des Historismus der Philosophiegeschichte. Exzentrische Mitte einnehmen heißt eben: ihr entgleiten *und* in ihr drinstehen, d.h. jene Bewegung vollführen, welche das Eigentliche, Ewige, Bleibende und Wahre nur in einer inadäquaten Form und Situation, der sie anheimfällt bzw. anheimgefallen ist, faktisch und *wirklich erreicht*.« (Plessner/König 1994: 175 f.)

*Philosophische
Anthropologie als
systematische
Philosophie –
Anspruch und
Grenzen eines
gegenwärtigen
Denkens*

Und gegen das von König angedeutete Anknüpfen an sowie in Königs Arbeiten Weiterführen von Hegels Philosophie setzt Plessner:

»Es gilt die Irrelevanz des gleichwohl notwendig zu machenden Ansatzes, also die Faktizität des eigenen Philosophierens, die intelligible Zufälligkeit zu sehen, ohne sie zur Notwendigkeit werden zu lassen. In dem Sinne also keine innerliche Legitimation der Methode suchen – nicht, weil es nicht ginge, sondern weil es noch eine höhere Möglichkeit gibt, der Situation der Exzentrizität zu entsprechen: zwischen Ernst und Nichternst zu bleiben.« (Plessner/König 1994: 179)

Plessner möchte zwar nicht auf Begründungen für seine materialen anthropologischen Ausführungen verzichten, aber das von ihm über *eine* Naturphilosophie gewählte Begründungsverfahren stelle nur ein, neben gleichberechtigt möglichen anderen, Begründungsverfahren dar. Nicht Dialektik, sondern die (begründungs-)skeptische Haltung der Ataraxie sei die angemessene Form des Philosophierens.

In einem 1934 erschienen Aufsatz hat Plessner diese Überlegungen weiter ausgebaut und zugespitzt. Die Unentscheidbarkeit wird zu einem »echten Grundsatz« erhoben, der offen läßt zu sagen, was Philosophie sei unter Verweis auf die »unerschöpfliche Vieldeutigkeit der philosophischen Überlieferung« (Plessner 1985: 98).

Nun könnte man Plessner zunächst schon zugestehen, dass certistische Vorstellungen, wie sie sich im Rationalismus von Descartes bis Husserl herausgebildet haben, keine mit guten Gründen haltbare Positionen sind. Auch könnte man die Verschiebung von ›Philosophie‹ hin zu ›Philosophieren‹ noch mitmachen, wird doch so auf ein bestimmtes Tun, das Philosophieren, hingewiesen, das sich nicht nur unterscheidet von anderem Tun, sondern auch seinem Produkt, der Philosophie, vorgängig ist. Es bleiben aber eine Reihe grundsätzlicher Fragen, die hier nur aufgelistet werden können, die aber doch belegen, inwiefern die Philosophische Anthropologie *als Philosophie* unterbestimmt ist.

So darf *erstens* bezweifelt werden, ob die Position des Skeptizismus aus den Dilemmata des Certismus wirklich herausführt oder ob nicht Skeptizismus und Certismus sich zueinander verhalten wie die zwei Seiten einer Münze. So könnte bspw. aus dialektischer Sicht darauf verwiesen werden, dass Hegel in der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* die Position des Skeptikers verortet hat als eine Form des »natürlichen Bewusstseins«, welches in der Realisierung des Begriffs »seine Wahrheit verliert« und, indem es diese bloß negative Bewegung gegenüber den Gestalten des natürlichen Bewusstseins zu seinem Wesen macht, sich selbst nur als eine der Gestalten des *unvollendeten* Bewusstseins erweist. Da aber hier die nötige Auseinandersetzung zwischen Dialektik und skeptischer Ataraxie nicht geleistet werden kann, genügt der einfache Hinweis auf den Sachverhalt, dass Plessner insofern zirkulär argumentiert, als er die *Notwendigkeit* der Ataraxie als Haltung gegenüber der (Nicht-)Rechtfertigungsbedürftigkeit von Methoden und Verfahren *rechtfertigt* mit einem Ergebnis, das mit dieser Methode erst gewonnen wurde: Der »Situation der Exzentrizität« entspricht die Haltung der Ataraxie – ob aber der *Begriff* der Exzentrizität *unabhängig* von der von Plessner gewählten naturphilosophischen Methode überhaupt gewonnen werden kann, ob es diesen Begriff *unabhängig von jeglicher* Methode gibt (nur dann könnte die Situation der Exzentrizität zur Rechtfertigung der Ataraxie herangezogen werden) oder ob der Begriff der Exzentrizität sich *als Begriff* nicht doch nur als *Resultat* der Verwendung *bestimmter* Methoden und Verfahren ergibt, wird von Plessner nicht diskutiert.

Wenn nun, *zum zweiten*, durch den Grundsatz der Unentscheidbarkeit die Vielfalt der *philosophischen* Überlieferung offen gehalten werden soll – woher weiß ich dann, was eine *Überlieferung als philosophische qualifiziert* und sie so *unterscheidet* von anderen Überlieferungen, die es unbestreitbar ja ebenfalls gibt. Soll also gerade deshalb keine Bestimmung von Philosophie gegeben werden, um die Vielfalt des Philosophierens offen halten und im eigenen Philosophieren erschließen zu können, so kann ich das nur, wenn ich irgendwie und irgendwoher schon weiß, was Philosophie *ist*.

Damit muss *drittens* gesagt werden, dass der Grundsatz der Unentscheidbarkeit gar kein Grundsatz ist, denn um diesen Grundsatz als Grundsatz des Philosophierens, jeglichen Philosophierens, einführen zu können, muss ich mich immer schon für eine *bestimmte*, also gerade *nicht* für eine *beliebige*, *Philosophie* entschieden haben. Eine bestimmte Philosophie bspw. insofern, als in ihr der Begriff der Exzentrizität enthalten sein muss, über den dann die Ataraxie und der Grundsatz der Unentscheidbarkeit als Prinzipien des Philosophierens behauptet werden können. Eine Philosophie, in der nicht der Begriff der Exzentrizität enthalten ist, kann dann aber auch nicht als Philosophie und als in der philosophische Überlieferung enthalten erkannt

werden. Ersichtlich wird es dann schwer fallen, noch von einer »uner-schöpflichen Vieldeutigkeit der philosophischen Überlieferung« zu sprechen.

Philosophische Anthropologie als systematische Philosophie – Anspruch und Grenzen eines gegenwärtigen Denkens

Soll aber die philosophische Überlieferung auch diejenigen Philosophien als Philosophien und dasjenige Philosophieren als Philosophieren enthalten, in denen *weder* der Begriff der Exzentrizität *noch* die Haltung der Ataraxie, *noch* der Grundsatz der Unentscheidbarkeit enthalten ist, und soll gleichzeitig gelten, dass es sich in allen Fällen um *gleich gültige* Formen der Philosophie und Möglichkeiten des Philosophierens handelt, dann hat dies zur Konsequenz, dass *für die Philosophie und das Philosophieren* im Unterschied zu allen anderen Wissensformen *formal logische Widersprüche zugelassen werden müssen*. Eine Konsequenz, die Plessner selbst ausdrücklich formuliert:

»Als erklärtes Prinzip der Philosophie aber steht der Grundsatz der Unentscheidbarkeit ihrer Wesensfrage im Dienste ihrer Entscheidung. Diesen Widerspruch unter Berufung auf das Gebot der Widerspruchsfreiheit zurückzuweisen, heißt auf die Selbsterkenntnis der Philosophie verzichten, welche dieses Gebot zur Diskussion stellt, wie die Logik beweist.« (Plessner 1985: 99. Hervorhebung M. W.)¹²

Und genau darin, in der Zulassung formal logischer Widersprüche, besteht die systematische Unbestimmtheit der Philosophischen Anthropologie als Philosophie.¹³

Entgegen dem nun vielleicht entstandenen Eindruck, ich möchte die Unmöglichkeit der Durchführung von Philosophischer Anthropologie insgesamt behaupten, beanspruche ich nur, die Fragwürdigkeit *dieser* Form Philosophischer Anthropologie¹⁴ benannt zu haben. Entgegen der eher finsternen Entschlossenheit¹⁵, sich angesichts der Un-

12 | Josef König hat gerade gegen diesen Aufsatz Plessners entschieden protestiert. Es ist geplant, diesen Aufsatzentwurf Königs sowie weitere Materialien der Diskussion zwischen König und Plessner in einem eigenen Band der Nachlass-Edition der Schriften Königs zu publizieren.

13 | Diese Unbestimmtheit als Philosophie zeigt sich gerade bei Plessner in dem Aufsatz auch darin, dass er zwar Philosophie als Wissenschaft von anderen Arten von Wissenschaften unterscheidet, aber sowohl Philosophie als auch die anderen Wissenschaften als Arten der ihnen gemeinsamen Gattung »Wissenschaft« bestimmt. Philosophie und die anderen Wissenschaften sind als Arten der Gattung Wissenschaft unterschieden, aber in ihrem Wissenschaft-sein nicht unterschieden; vgl. König (1934, 1935).

14 | Allerdings meine ich schon, dass die vorgetragenen Einwände gegen das *Anthropologische* der Philosophischen Anthropologie im Grundsätzlichen und mit Modifikationen im Detail auch zutreffen auf die Entwürfe Schelers und Gehlens.

15 | Vgl. hierzu Lethen (1994) sowie die Debatte in Eßbach/Fischer/Lethen (2002).

Michael Weingarten entscheidbarkeit doch zu entscheiden oder gar entscheiden zu müssen – irgendwie und zu irgendwas –, erscheint mir die Position des Ironikers, der beansprucht, gute Argumente und Gründe für sein Vorgehen benennen zu können, sympathischer – gerade weil er weiß und darauf auch aufmerksam macht, dass ein Anderer über bessere Argumente und Gründe verfügt oder doch verfügen könnte.

Literatur

- Adorno, T.W. (1974):** *Philosophische Terminologie*, Bd. 2, Frankfurt a. Main
- Adorno, T.W. (1996):** *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt a. Main
- Adorno, T.W. (1997):** »Minima Moralia«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt a. Main
- Adorno, T.W./Benjamin, W. (1995):** *Briefwechsel 1928–1940*, Frankfurt a. Main
- Apel, K.-O./Niquet, M. (2002):** *Diskursethik und Diskursanthropologie*, Freiburg/München.
- Benjamin, W. (1980):** »Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, Frankfurt a. Main, S. 295–310.
- Benjamin, W. (1991):** »Zur Moral und Anthropologie«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Frankfurt a. Main, S. 54–89.
- Eßbach, W./Fischer, J./Lethen, H. (Hrsg.) (2002):** *Plessners ›Grenzen der Gemeinschaft‹*, Frankfurt a. Main
- Gutmann, M. (2001):** »Die ›Sonderstellung des Menschen‹. Zum Tier-Mensch-Vergleich«, in: *Jahrbuch für Geschichte und Theorie der Biologie* 8, Berlin, S. 27–77.
- Gutmann, M. (2004):** *Erfahren von Erfahrungen*, 2 Bde., Bielefeld.
- Hegel, G.W.F. (1970):** »Phänomenologie des Geistes«, in: *Werkausgabe*, Bd. 3, Frankfurt a. Main
- Hegel, G.W.F. (1970):** »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«, *Werkausgabe*, Bd. 8–10, Frankfurt a. Main
- Heidegger, M. (1992):** »Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit«, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, Frankfurt a. Main
- Heidegger, M. (1997a):** »Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart«, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 28, Frankfurt a. Main
- Heidegger, M. (1997b):** »Hegels Phänomenologie des Geistes«, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 32, Frankfurt a. Main
- Holz, H.H. (1998):** »Zur Kritik der philosophischen Anthropologie«, in: *Topos* 10, S. 11–38.

- Holz, H.H. (2003):** *Mensch – Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie*, Bielefeld. Philosophische Anthropologie als
- Horkheimer, M. (1985):** »Zum Begriff des Menschen«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt a. Main, S. 55–80. systematische Philosophie –
- Horkheimer, M. (1988):** »Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt a. Main, S. 249–276. Anspruch und Grenzen eines gegenwärtigen Denkens
- König, J. (1934/1935):** »ad Plessners Aufsatz »Die Frage nach dem Wesen der Philosophie«, in: *Nachlass Josef König*, Universitätsbibliothek Göttingen, Cod. Ms. 93:3.
- König, J. (undatiert):** »Bemerkungen über die Assimilierbarkeit der Lehre, dass sich der Mensch aus dem Tier entwickelt hat«, in: *Nachlass Josef König*, Universitätsbibliothek Göttingen, Cod. Ms. 93:3.
- König, J. (1969):** *Sein und Denken*, Tübingen.
- König, J. (in Vorb.):** *Denken und Handeln*, Bielefeld.
- Landmann, M. (1976):** *Philosophische Anthropologie*, Berlin.
- Landmann, M. (1979):** *Fundamental-Anthropologie*, Bonn.
- Lethen, H. (1994):** *Verhaltenslehre der Kälte*, Frankfurt a. Main
- Plessner, H. (1981):** »Die Stufen des Organischen und der Mensch«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Frankfurt a. Main
- Plessner, H. (1985):** »Die Frage nach dem Wesen der Philosophie«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IX, Frankfurt a. Main, S. 96–121.
- Plessner, H. (2002):** *Elemente der Metaphysik*, Berlin.
- Plessner, H./König, J. (1994):** *Briefwechsel*, Freiburg/München.
- Weingarten, M. (2001a):** »Bewegen, Verhalten, Handeln. Thesen zu ungeklärten Grundbegriffen der Philosophischen Anthropologie«, in: V. Schürmann (Hrsg.), *Menschliche Körper in Bewegung*, Frankfurt a. Main, S. 245–261.
- Weingarten, M. (2001b):** »Versuch über das Mißverständnis, der Mensch sei von Natur aus ein Kulturwesen«, in: *Jahrbuch für Geschichte und Theorie der Biologie* 8, Berlin, S. 137–171.
- Weingarten, M. (2003):** *Leben (bioethisch)*, Bielefeld.
- Weingarten, M. (2004):** *Sterben (bioethisch)*, Bielefeld.
- Weingarten, M. (2005):** *Tod (bioethisch)*, Bielefeld.

