

EINLEITUNG. ANTHROPOLOGIE UND GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Überbeanspruchung der Anthropologie

In regelmäßigen Abständen wird die zeitgenössische Philosophie von Flutwellen einer modischen Richtung überschwemmt, in der sich die Betroffenheit von Fragestellungen entwicklungsträchtiger Einzelwissenschaften, wie Humanbiologie, Psychologie, Soziologie, mit unklaren Weltanschauungsbedürfnissen und ungeklärten Weltanschauungsmotiven vermischt. Ich meine die so genannte philosophische Anthropologie – und nehme aus dem Folgenden die Intention und Position des ebenso wissenschaftlich wie philosophisch strengen Denkens von Helmuth Plessner ausdrücklich aus.

In den vierziger und frühen fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts erlebte die hier gemeinte philosophische Anthropologie einen ersten Höhepunkt mit den Werken von Arnold Gehlen (1962/1940), Hans Lipps (1941), Otto Friedrich Bollnow (1943) und einer Renaissance der von den Nazis aus der Diskussion verdrängten Nachwirkung Max Schelers (1947). In den späten sechziger Jahren gab es dann eine Konjunktur dessen, was man den »humanen Sozialismus« nannte, der sich zu Unrecht auf die Jugendschriften von Marx berief und von einer religiös gefärbten Marx-Rezeption im linken Protestantismus bis etwa zur jugoslawischen *Praxis-Gruppe* reichte.¹ In den siebziger Jahren knüpfte eine neue philosophische Anthropologie an die negative Dialektik Theodor W. Adornos an – wie Ulrich Sonnemann (1969) und Dietmar Kamper (1973), an die strukturalistische Ethnologie – wie Wolf Lepenies (1971), an die Psychoanalyse – wie Alfred Lorenzer (1973, 1974)

1 | Vgl. *Marxismus-Studien* 1954ff.; Vranicki 1969; Markovic 1968; Z, *Zeitschrift für marxistischer Erneuerung* 18(1994). Zur Kritik der erstgenannten Ansätze vgl. Holz 1972.

Mensch – Natur und generell der von Alexander Mitscherlich herkommende Kreis.² *Helmut Plessner* Die Ausstrahlung dieser Strömungen war und ist zum Teil noch *und das Konzept* heute außerordentlich groß und reproduziert sich in Weltanschau-*einer dialektischen* ungsakzenten, die von den Feuilletons für das gebildete Publikum *Anthropologie* gesetzt werden.

Was ist nun das Philosophische an einer Anthropologie, die meint, sich auf eine Bestimmung des ›faktischen Wesens des Menschen‹ gründen zu sollen – wie auch immer dieses bestimmt werden möge, und sei es gar bloß als die negative Bestimmung seiner prinzipiellen Unfixierbarkeit im historischen Fluss oder in der individuellen Entwicklung? Um das Problem zuzuspitzen, verschärfe ich die Frage provokativ: Hat es die Philosophie überhaupt mit dem faktischen Wesen des Menschen zu tun? Diese Frage zielt nicht in Richtung des Anti-Humanismus Louis Althusers (1968), der objektive geschichtliche Strukturen, solche des ökonomischen Prozesses, als unabhängig vom handelnden, arbeitenden Menschen verstehen möchte (vgl. Sandkühler 1977; Grimm 1980; Steenbakkers 1982). Vielmehr frage ich, ob die ›anthropologische Wende‹ nicht von dem Grundproblem der Philosophie, dem Verhältnis von Sein und Bewusstsein, wegführt beziehungsweise dieses Verhältnis bereits in einem ungeprüften Vorentscheid einseitig auslegt.

Max Horkheimer hat gegen die Zentrierung der Humanwissenschaften auf eine allgemeine Anthropologie den Einwand der historischen Relativität des Menschen erhoben. »Die Aufgabe, die Max Scheler der Anthropologie gestellt hat, genau zu zeigen, wie aus einer ›Grundstruktur des Menschseins [...] alle spezifischen Monopole, Leistungen und Werke des Menschen hervorgehen: [...] – diese Aufgabe ist unmöglich. [...] Sie widerspricht dem dialektischen Charakter des Geschehens, in das die Grundstruktur von Gruppen und Individuen jederzeit verflochten ist, und kann im besten Fall zum Entwurf von Modellen im Sinn naturwissenschaftlicher Systeme führen« (Horkheimer 1968: 202). Die Orientierung der Kritik an Schelers Konzeption eines, sozusagen durch göttlichen Schöpfungsakt gesetzten, unveränderlichen Wesens ›des Menschen‹ verschiebt allerdings die Problemstellung. Anthropologie wird als eine metaphysische Antithese zur naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie aufgefasst und damit auf eine kategoriale Ebene mit den empirischen Disziplinen gestellt, während doch der

2 | Vgl. zu einer psychologischen Anthropologie mit marxistischen Einschlägen die beiden von Hans-Peter Gente herausgegebenen Bände *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol*, Frankfurt/Main 1970, besonders Band II: *Die aktuelle Diskussion*.

Hervorgang des Menschen (qua Naturwesen) aus der Natur in ein *Einleitung: Anthropologie und Geschichtsphilosophie* Anderes der Natur (qua Zivilisationswesen) als ein qualitativer Um- schlag, das heißt als ein Vorgang in der Dialektik der Natur zu begreifen wäre. Weil Horkheimers Dialektikbegriff eine Dialektik der Natur ausschließt (vgl. Holz 2003b), muss er Anthropologie in einen Gegensatz zur Geschichtsphilosophie bringen. »Der Versuch, den Menschen als feste oder werdende Einheit zu begreifen, ist eitel. [...] Die menschlichen Eigenschaften sind in den Gang der Geschichte verschlungen« (Horkheimer 1968: 226f.). Diese richtige Einschränkung jedes essenzialistischen Apriorismus hypertrophiert dann aber zu der Behauptung, dass »die Geschichte keineswegs als Entfaltung eines einheitlichen Menschenwesens anzusehen ist« (ebd.), damit wird aber auch jeder immanenten Begründung einer humanen Lebenspraxis und dem Postulat eines Fortschritts in der Beförderung der Humanität (vgl. Herder 1889) der Boden entzogen.³ Wenn andererseits von der Anthropologie gesagt wird, sie habe es »in der Tat in erster Linie mit Konstanten des Menschen, des Humanum, des über- und interkulturell Identifizierbaren und Wiederfindbaren beim Menschen« zu tun (Lenk 1983: 145), so wird die historische Variabilität menschlicher Verhaltensweisen und der in ihnen sich erst verfestigenden Eigenschaften und also die soziokulturelle Konstitution von Identität zu Gunsten der Vorstellung von einem ungeschichtlichen Naturwesen des Menschen verdrängt. Odo Marquard hat das programmatisch ausgesprochen: Die philosophische Anthropologie verhalte sich zur Geschichtsphilosophie als »ihr wirkliches Gegenteil, und zwar dadurch, daß die für sie fundamentale Frage nicht die Frage nach der Geschichte des Menschen ist, sondern die Frage nach seiner Natur. [...] Die Gegenwartsanthropologie beginnt also nicht nur, sie vollendet sich auch im Zeichen der ›Wende zur Natur‹« (Marquard 1982: 27, 136). Diese Diagnose einer Antinomie steht nun aber im Gegensatz zu dem Befund, auf den sie sich selbst beruft: Anthropologie sei nämlich »eine ganz und gar neuzeitliche Angelegenheit« (ebd.: 124) und also eine Reflexionsgestalt in jenem Emanzipationsprozess, der den Menschen zum autonomen, mündigen Menschen werden lässt.⁴ Anthropologie bildet damit die Voraussetzung für die Humanwis-

3 | Das lässt sich am Beispiel der Menschenrechte zeigen; vgl. Holz 1996.

4 | Säkularisierung oder Legitimität der Neuzeit ist die Alternative, unter die Marquard im Anschluss an Hans Blumenberg (1966) diesen Emanzipationsprozess stellt: »Geschichtsphilosophie ist diejenige, die aufruft zum Ausgang der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit [...]: das ist der Mythos der Aufklärung« (Marquard 1982: 14, vgl. 1983).

Mensch – Natur senschaften, wie sie sich heute verstehen. Die Konzeption einer *Helmut Plessner* »menschlichen Natur«, die den Wesensbegriff mit dem Naturbegriff und das Konzept konfundiert, ist mithin aus einem bestimmten geschichtlichen einer dialektischen Weltverhältnis des Menschen entstanden und bestätigt die Frage-*Anthropologie* stellung der Geschichtsphilosophie, statt sie zu dementieren.

Die »anthropologische Differenz«

Vor dieses Dilemma gestellt, bleibt die Entwicklung eines theoretischen Verständnisses der Humanwissenschaften eine noch zu lösende Aufgabe. Die Kritische Theorie ist in den beiden umfassenden systematischen Versuchen, diese Aufgabe zu lösen – Theodor W. Adornos *Negative Dialektik* (1966) und Ulrich Sonnemanns *Negative Anthropologie* (1969) – zu keinem Ergebnis gekommen, und sie konnte von ihren Voraussetzungen aus auch nur eine Destruktion systematischer Anthropologie erreichen, ohne mehr als die Trümmer einer philosophischen Theorie vom Menschen zu behalten. In *Geschichte und menschliche Natur* (1973) geht Dietmar Kamper von diesen Aporien aus. Er entwickelt seine Fragestellung aus der Unzulänglichkeit jener Positionen, die von der Existenzphilosophie und von der Frankfurter Schule bezogen wurden. Der Ablösungsprozess von diesen Positionen gehört zu den Inhalten einer möglichen Neukonstituierung philosophischer Anthropologie, die sich nicht durch fixierbare Resultate ausweisen will, sondern den Konstitutionsprozess selbst als kritische Auflösung einer Wesenslehre vom Menschen vorantreibt. Bei diesem kritischen Verfahren kommt die Konvergenz existentialistischer Anthropologie und kritischer Anthropologie der Frankfurter Schule deutlich heraus – eine Konvergenz, die sich sozusagen unter der Hand bei den Vertretern der älteren Generation der Kritischen Theorie auch sonst einstellt: Adornos wie Marcuses Positionen schlagen vielfach in existentialistische um, ohne dass beide sich Rechenschaft darüber geben würden.

An diesem theoriegeschichtlichen Befund muss sich das Problembeusstsein einer kritischen Anthropologie schärfen. Diese kann sich nicht auf eine Destruktion herrschender Lehren beschränken, sondern müsste – wenn sie auch die Erfahrung des Scheiterns einer positiv verfestigten Idee vom ›Menschen an sich‹ zur Voraussetzung hat – daraus die Perspektive eines eigenen inhaltlich zu erfüllenden Verfahrens entwickeln.

Zentrum des kamperschen Ansatzes in dieser Richtung ist der Begriff der ›anthropologischen Differenz‹, der terminologisch zwar

an Heideggers Begriff der ›ontologischen Differenz‹ anklingt, mit *Einleitung*: diesem sonst jedoch wenig gemein hat. Vielmehr umreißt Kamper *Anthropologie* das Gemeinte: »Ein Begriff vom Menschen, der die Unmöglichkeit und *Geschichts-* eines Begriffs vom Menschen begrifflich nachweist, steht noch aus. *philosophie* Dies genau wäre der Inhalt der anthropologischen Differenz« (Kamper 1973: 26). Für Kamper erfüllt sich ein solches Programm in einer Theorie der Reflexion und der Reflexivität. Konstruierte Hegel die geschichtliche Systematik der Gattungsnatur des Menschen in der *Phänomenologie des Geistes* als ein *geschlossenes* Reflexionssystem, so sei nach Marx ein analoger Entwurf einer philosophischen Anthropologie nicht mehr möglich. Die Reflexivität müsse vielmehr als eine »unabschließbare Struktur« beschrieben werden, »weil sie jeweils gesellschaftlich und geschichtlich vermittelt ist« (ebd.: 151). Was Reflexion ist, könne ohne die inhaltlichen Momente, durch die sich die Vermittlung vollzieht und die die Vermitteltheit der Reflexion ausmachen, nicht bestimmt werden. Der Vermittlungsprozess sei aber prinzipiell unendlich und reproduziere sich immer wieder auf neuen Ebenen und in neuen Formen und mit neuen Inhalten. So komme die Entfaltung des menschlichen Wesens nie zum Abschluss einer sich selbst genügenden Wesensbestimmung, sondern bleibe in einem stetigen Prozess der Veränderung, die zugleich eine von außen bewirkte Veränderung durch die gesellschaftlichen Verhältnisse und eine Selbstveränderung mit Rückwirkung auf die gesellschaftlichen Verhältnisse ist.

Allerdings kann eine Anthropologie, die vom Primat der gesellschaftlichen Prozesse ausgeht, nicht beim ›individuellen‹ Menschen anheben (und auch nicht bei ihm enden); die Mängel der feuerbachschen Konzeption, die schon Marx deutlich genug ausgesprochen hat, müssten sich sonst reproduzieren.

Insofern ist Kampers Versuch, Anthropologie im Reflexionsverhältnis zu fundieren, ein Rückgriff auf eine ontologische Struktur. Er selbst versteht sie transzental und fällt damit dem Missverständnis zum Opfer, die Reflexion der Reflexion vor die Reflexion zu setzen.⁵ Dass der Mensch »sich nur dann versteht, wenn andere ihn verstehen« (Kamper 1973: 154), ist eine Spezifikation des Sachverhalts, dass jedes Seiende nur das ist, was es ist, indem es sich auf ihm gegenständliche, andere Seiende bezieht. Marx hat dies als Fundamentalstruktur alles Seins herausgestellt und mit dem kategorialen Titel »gegenständliches Wesen« (vgl. Marx 1968:

5 | Er müsste dann eine ›objektive Transzentalität‹ setzen (vgl. Zimmer 2003: 32ff.), was er jedoch nicht tut.

Mensch – Natur 576ff.) bezeichnetet: »Daß der Mensch ein *leibliches*, naturkräftiges, *Helmut Plessner* lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ist, und das Konzept heißt, daß er *wirkliche, sinnliche Gegenstände* zum Gegenstand sei einer dialektischen Anthropologie eines Wesens, seiner Lebensäußerung hat oder daß er nur an wirklichen, sinnlichen Gegenständen sein Leben äußern kann. Gegenständlich, natürlich, sinnlich *sein* und sowohl Gegenstand, Natur, Sinn außer sich haben oder selbst Gegenstand, Natur, Sinn für ein drittes sein ist identisch. [...] Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein *naturliches* Wesen, nimmt nicht teil am Wesen der Natur. Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem *Gegenstand*, d.h. verhält sich nicht gegenständlich, sein Sein ist kein gegenständliches. Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen« (ebd.: 578).

Das besagt, dass die Materialität eines Seienden in einem Verhältnis ihre Wirklichkeit hat – sie ist ›materielles Verhältnis‹. Die Reflexion ist das allgemeine und universelle Verhältnis, die Reflexivität ist die allgemeine und universelle Struktur des Seins im Ganzen, der Natur. Darin liegt, dass die Spezifik des Menschseins als ein spezielles Naturverhältnis beschrieben werden kann, und da dies, wie alle Verhältnisse in einem bewegten System von Vielen, zeitlichen Veränderungen unterliegt und also geschichtlich ist, fallen Natur und Geschichte nicht dichotomisch auseinander, wie Marquard unterstellt. Mit Recht macht Kamper dagegen geltend: »Der Resultatcharakter der menschlichen Natürlichkeit tritt nicht in den Blick. Kultur, Gesellschaft, Politik usf. erscheinen als zusätzliche Bestimmung. Daß sie im Gegenteil das Medium der ›natürlichen‹ Entwicklung des Menschen darstellen, bleibt außer Betracht. Weil die bürgerliche Anthropologie das Individuum als ihr Prinzip unterstellt, schirmt sie sich selbst gegen jegliche geschichtliche Relativierung ab. [...] Die Asozialität des bürgerlichen Menschenbilds wird vor allem, seit die Wissenschaften lebenspraktisch unerlässlich sind, über anthropologische Theoreme vermittelt« (Kamper 1973: 19, 155).

Wenn Kamper dann allerdings das wechselseitige Reflexionsverhältnis der Seienden, die »doppelte Reflexion« (vgl. Holz 1983: 40ff.), das die Differenz der Reflexionsglieder in ihrer Beziehungseinheit festhält, eben wegen dieser Differenz in den Bereich der »Unbegrifflichkeit« verweist, versperrt er sich den Blick auf die Rationalität der dialektisch-ontologischen Verfasstheit von Welt. »Die Unbegrifflichkeit des erst praktisch zu sich selbst kommenden Menschen, die an der anthropologischen Reflexion begrifflich

nachgewiesen wurde, zeigt ihre methodologische Relevanz gerade darin, daß die humanwissenschaftliche Theorie ihren Momentcharakter festhält und auf Praxis nicht mehr in der Weise eines totalen Entwurfs wirkt, sondern sich selbst begrenzend, menschliche Universalität praktisch freigebend und die Reflexivität jedes einzelnen konkreten Individuums postulierend. Historische ›Experimente‹ müssen von denen ›kontrolliert‹ werden können, die sie passiv und aktiv erfahren« (Kamper 1973: 237).⁶ Da wird Freiheit aus der vernünftigen Selbstbestimmung in die planlose Selbstbestätigung zurückgenommen. Das heißt, Kamper fällt wieder auf den von ihm zuvor kritisierten Standpunkt des isolierten Individuums zurück, weil er sich die philosophische Grundfrage nach den Konstitutionsbedingungen von Totalität nicht stellt (vgl. Sartre 1967: 46ff., 703 ff.).

*Einleitung:
Anthropologie
und Geschichts-
philosophie*

Die »Modernität« der Anthropologie

Die Abkehr von philosophischen Grundfragen, die der Frage nach der Natur des Menschen vorgeordnet sind, entspringt einer spezifisch neuzeitlichen Einstellung; sie geht einher mit dem Zerfall der metaphysischen Gewissheit des Gehalten- und Begründetseins jeglicher, vorab der menschlichen Existenz in einem kosmischen Ganzen oder einer als transzendent verstandenen Schöpfungsinstanz und reflektiert das Zurückgeworfensein des Menschen auf die Selbstgewissheit, die Descartes in der Evidenz des *cogito* fand (vgl. Wein 1948). Weltanschaulich vorbereitet und ermöglicht wurde sie jedoch durch die biblische Lehre von der Sonderstellung des Menschen gegenüber jedem anderen Seienden, die Lehre von der *imago Dei* (Gottesebenbildlichkeit) und von dem *dominium terrae* (Herrschaft über die Erde) (vgl. Moses 1,1, 26–28). Sobald aus diesem Schöpfungsverhältnis Gott entfernt wurde (oder auch nur deistisch in Abstand versetzt wurde), war die Umkehrung in die Vorstellung einer anthropotropen Weltordnung unaufhaltsam.⁷

6 | Wir können diese Konsequenz nicht mit der richtigen Einsicht zusammenbringen, »daß ›Mündigwerden‹ kein beiläufiger Vorgang ist, der zum Menschen nachträglich addiert werden kann, sondern, ein Prozeß, der mit dem Hervorgang des Menschen selbst identisch ist« (Kamper 1973: 169).

7 | Im Hochmittelalter wird die nachgeordnete Funktion des Menschen trotz der *imago-Dei*-Lehre durch eine feine Unterscheidung aufrecht erhalten: Der Mensch sei nicht Ebenbild Gottes (*imago Dei*), sondern »nach dem

Mensch – Natur Für diesen Umschlag ist Bernhard Groethuysens *Philosophische Anthropologie* im *Handbuch der Philosophie* charakteristisch. 1931 und das Konzept erschienen, gehen ihr die beiden Arbeiten von Scheler und Plessner, die man als die Stiftungsurkunden der Anthropologie als einer dialektischen Anthropologie Grundlagendisziplin bezeichnen darf, aus den Jahren 1927/28 voran. In ihnen wird die herausgehobene Einzigartigkeit des Menschseins im Rahmen des universellen Naturseins zentral – bei Scheler in metaphysischer, bei Plessner in naturdialektischer Perspektive. Groethuysen verzichtet darauf, diesen Neueinsatz, der doch allererst die Selbstständigkeit der philosophischen Anthropologie begründete, überhaupt zu erörtern. Er entwickelt vielmehr die Lehre vom Menschen als Moment des Weltverständnisses, von Platon und Aristoteles bis zur Renaissance, ihr Fundament in einem den Menschen bedingenden und ihn umfangenden Seinszusammenhang findend. »In der kosmologischen Anthropologie der Renaissance bedeutet Selbsterkenntnis: Bestimmung des Menschen in seinem Weltverhältnis« (Groethuysen 1931: 181). Bei Erasmus sieht er die Anzeichen der veränderten Einstellung: »Bei Erasmus grenzt sich das Persönlich-Menschliche vom Kosmischen ab. Der Mensch findet in seiner Menschlichkeit etwas vor, das sich ihm als etwas Selbstverständliches, Natürliches darstellt, an das er sich hält, um von da aus sein Leben zu regeln« (ebd.: 194). Damit beginne eine neue Epoche der Menschheitsgeschichte, in der der Mensch zum ersten Mal die Welt von sich aus konstruiere, sie um sich anordne. Das Denkmotiv, den Allmittelpunkt einer unendlichen Sphäre an jedem Ort lokalisieren zu können (vgl. Mahnke 1937), spitzt sich nun subjektphilosophisch zu (vgl. Holz 1997a). Es beginnt das, was man den ›Diskurs der Moderne‹ genannt hat (vgl. Habermas 1988): die Deutung der Welt als Entwurf aus der Leistung des Menschen, sei es in der Arbeit, in der Sprache, in der Erkenntnis.

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 gar *der Mensch* genommen, und nicht *das menschliche Verhältnis zur Welt*, so verfehlt die Anthropologie ihr eigentliches Problem. Die Aporie, dass Anthropologie nur dann sinnvoll möglich ist, wenn sie gerade nicht zuerst nach dem Menschen fragt, soll in den folgenden Schritten aufgeschlossen werden.

Bilde Gottes geschaffen« (*ad imaginem factum*) (Petrus Lombardus, *Sentenzen II*, dist. 16 c).