

# Die Weltoffenheit des Menschen als Grundelement der Philosophischen Anthropologie.

Eugen Fink und Max Scheler

*Edoardo Simonotti*

1. Auf welche Art und aus welchem Grund tritt im zwanzigsten Jahrhundert der Begriff der Weltoffenheit im Bereich philosophischer Überlegungen über den Menschen derart betont in Erscheinung, dass er sogar zu einem fundamentalen Ausdruck der so genannten Philosophischen Anthropologie wird? Ich möchte versuchen, im Folgenden auf diese Frage eine Antwort zu geben, und zwar durch eine Auseinandersetzung mit Max Scheler, der als einer der Gründerväter der Philosophischen Anthropologie gilt, und mit Eugen Fink, dessen Zugehörigkeit zur Philosophischen Anthropologie bzw. dessen Stellung zu ihr noch eine offene Frage ist. Mit meinem Beitrag möchte ich den besonderen philosophischen Kontext verdeutlichen, in dem der Begriff der Weltoffenheit sich als ein Schlüsselbegriff der anthropologischen Überlegungen erweist, um dann genauer zu klären, inwiefern er ein Grundelement der Philosophischen Anthropologie bei Scheler und bei Fink darstellt.

Mit dem Ausdruck »Philosophische Anthropologie« beziehe ich mich auf jene besondere Denktradition, die sich zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts vor allem in Deutschland formierte und die selbst zum Spiegel einer radikalen Krise der traditionellen westlichen Anthropologie wurde. Indem in diesem Kontext eine nur auf Vernunft oder dem Logos gegründete Bestimmung des Menschen in Zweifel gezogen wird, kommt es zu einem verschärften Bewusstsein von einer »Identitätskrise« des Menschen. In diesem Zusammenhang möchte ich zeigen, inwiefern dieses neue »anthropologische Bewusstsein« oder diese so genannte »anthropologische Wende« der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts zutiefst in der Philosophie Nietzsches, oder besser: in einer bestimmten, und zwar zu einseitigen Interpretationsweise, welche Nietzsche anbietet, verwurzelt ist. Denn sofern Nietzsche auf philosophisch-anthropologischer Ebene zu einer Art Vermittler der darwinistischen Theorie avanciert, die den Menschen in Bezug

auf andere Lebewesen als in einer Kontinuität mit ihnen stehend begreift, reift auf dem Grund seiner einseitigen naturphilosophischen Interpretation in den ersten Jahrzehnten des neuen Jahrhunderts allmählich das Interesse für das Problem der Sonderstellung des Menschen in der natürlichen Welt heran.

Am Beginn der »anthropologischen Wende« des frühen zwanzigsten Jahrhunderts standen Nietzsches bekannte, offensichtlich anti-idealistische und anti-spiritualistische Definitionen des Menschen als eines »kranken Thiers« und »des noch nicht festgestellten Thiers«. Der Mensch wird also »unter die Thiere zurückgestellt« (Nietzsche 1980, 180), und von hier erweist er sich als ein ursprünglich mangel- und fehlerhaftes Wesen, als das Lebewesen, das am weitesten von der Sicherheit und Kraft des Instinkts entfernt ist und sich biologisch als am wenigsten zum Überleben geeignet zeigt. »Im Gegensatz zum Thiere«, heißt es bei Nietzsche, »wo alle vorhandenen Instinkte ganz bestimmten Aufgaben genügen«, »wimmelt [im Menschen] alles von widersprechenden Schätzungen und folglich von widersprechenden Antrieben«: »Dies ist der Ausdruck der Erkrankung am Menschen.« (Nietzsche 1980a, 181f.)

Das Tier ist von seiner Umwelt her ein gesichertes Wesen, es lebt in festen, unveränderlichen Grenzen. Im Gegensatz dazu ist der Mensch ein »offenes« Wesen, weil er aus biologischer Sicht nicht-bestimmt und veränderlich ist. »Denn der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Thier sonst, daran ist kein Zweifel, – er ist das kranke Thier: Woher kommt das?« (Nietzsche 1980b, 367) Für Nietzsche besteht die Ursache für diese grundlegende Unsicherheit und Instabilität des Menschen gerade in seiner angeblichen Auszeichnung: im Bewusstsein; und dieses sei – wie man an einer bekannten Stelle in *Die fröhliche Wissenschaft* liest – nichts anderes als »die letzte und späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran« (Nietzsche 1980c, 382). Nach der Zurückübersetzung des Menschen in die große Kette des Lebens scheint Nietzsche – wieder im Kielwasser Darwins – die geistige Besonderheit des Menschen auf die Ebene der natürlichen Evolution zurückzuführen: Diese Besonderheit wird zum spätesten Derivat und in einem stark negativen Sinne sogar zu einer Art Sackgasse, in welche die Natur geraten sei.

In das philosophisch-anthropologische Umfeld der ersten Jahrzehnte des zwanzigsten Jahrhunderts, den Betrachtungen Nietzsches

sehr nahe, gehört das bereits vergessene Werk von Paul Alsberg, *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung* aus dem Jahr 1922. Hier wird der Ursprung der Kultur von einem gänzlich naturalistischen Standpunkt aus interpretiert. Der biologische Ausgangspunkt der Kultur sei gerade in der Bedingung der organischen Mangelhaftigkeit zu sehen, in der der Mensch sich befindet, seitdem er im Prozess seiner Entwicklung begonnen hat, die sinnlich-triebhaften Reize seines Körpers auszuschalten. Es lohnt sich auch, an das Werk von Alfred Seidel, *Bewusstsein als Verhängnis*, von 1926 zu erinnern: Hier ist die Rede von einem »biologischen Sinn der Kultur« (Seidel 1979, 95), für den Bewusstsein, Geist und Kultur nichts anderes als Resultate eines biologischen Prozesses sind, der den Menschen zu einer Sublimierung der Hypertrophie seines Trieblebens veranlasst hat.

Nietzsches Definition vom Menschen als krankem und ungebor- genem Wesen verdanken sich insbesondere auch einige fast vergessene Seiten des Monumentalwerks *Der Untergang des Abendlandes* von Oswald Spengler, in denen die grundlegende Unsicherheit und Unbestimmtheit des Menschen auf organischem Niveau sogar mit der harmonischen und stabilen Pflanzenwelt verglichen wird, mit einer Sicherheit, die Spengler ausdrücklich »das pflanzenhaft Sichere« (Spengler 1986, 559) nennt. Noch weniger bekannt ist die Tatsache, dass der junge Günther Anders, meines Erachtens genau im Gefolge Nietzsches, betont, das Wesentliche des Menschen bestehe in seinem »Nichtfestgelegtsein auf«. Nachdem Anders 1926 Assistent bei Scheler gewesen war, hielt er zwischen 1929 und 1930 über das Thema »Die Weltfremdheit des Menschen« zwei wichtige Vorträge in den Kantgesellschaften von Hamburg und Frankfurt, wobei er die These vertritt, dass der Mensch – da er keine fähigen Instinkte habe, sich harmonisch innerhalb der Welt zu bewegen – von einer nie vollständigen Zugehörigkeit zur eigenen Umwelt und somit von einer grundlegenden Fremdheit in Bezug auf die Welt selbst geprägt sei (vgl. Anders 1934–1935 u. 1936–1937). Bekanntlich ist das Bild vom Menschen als einem Mängelwesen, einem unsicheren und ungeborgenen Wesen, schließlich von Arnold Gehlen in seinem Buch *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (erschienen 1940) wieder aufgenommen und vertieft worden.

In den ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts, in einer sozusagen post-idealistischen Phase der Philosophie, in einem philosophischen und kulturellen Kontext, der zutiefst vom Vitalismus Nietz-

sches und von den von ihm stark beeinflussten Lebensphilosophien gezeichnet ist, setzt sich das Bedürfnis durch, die Sonderstellung des Menschen in der Welt und zugleich seinen besonderen Bezug zur Welt zu definieren. Ist es aus anthropologischer Sicht jedoch ausreichend, den Menschen im negativen Sinne als »das noch nicht festgestellte Thier« zu definieren oder ihn als einen solchen zu charakterisieren, der im Vergleich zum Tier der »verlorene Sohn« der Natur und damit radikal weltfremd ist? In diesem Kontext reift der Gedanke heran, dass diese negative Charakterisierung des Menschen in Bezug auf seinen organischen Mangel und auf seine unvollständige Weltzugehörigkeit (auf seine Nichtfeststelltheit und auf seine Weltfremdheit) in eine positive Bestimmung des Menschen als eines »weltoffenen« Wesens umzukehren sei. Der Begriff der Weltoffenheit erscheint im Bereich der Philosophischen Anthropologie als Versuch, den Menschen aus dem weiten Horizont des Universums neu und auf eine nicht einseitig-naturalistische Art zu betrachten – ihn eben in seiner »positiven« Sonderstellung im Kosmos hervorzuheben.

2. Ein zweifellos bedeutender Aspekt bei Schelers Auseinandersetzung mit Nietzsche besteht darin, dass sie die unvermeidbaren Auswirkungen, die Nietzsches Lehre für die Anthropologie besitzt, insbesondere seine Definition vom Menschen als krankem Tier, kritisch zu akzentuieren und zu bewerten erlaubt. Scheler behauptet, dass es tatsächlich unmöglich sei, einen Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier zu finden, *wenn* der Mensch ausschließlich als Teil der natürlichen Evolution verstanden wird: Das Menschliche wäre in der Tat – wie von Nietzsche betont – eine Sackgasse der Natur (vgl. Scheler 1972, 184). Daher gilt es ein »neues Prinzip« zu finden, welches den Menschen von jedem anderen Lebewesen unterscheidet, »ein allem und jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Menschen entgegengesetztes Prinzip: eine echte neue Wesenstatsache, die als solche überhaupt nicht auf die ›natürliche Lebensevolution‹ zurückgeführt werden kann« (Scheler 1995, 31). Solch ein besonderes Element des Menschen ist nach Scheler der Geist, der als ein autonomes Element verstanden werden muss und nicht – wie bei den oben erwähnten Autoren – als ein bloßes »Derivat« des natürlichen Lebens angesehen werden darf. Das geistige Sein des Menschen kann demzufolge weder vom Status organischer Mangelhaftigkeit noch vom Triebleben bzw. von der Hypertrophie des menschlichen Trieblebens abgeleitet wer-

den, sondern der Geist muss in seiner Unabhängigkeit vom Leben selbst verstanden werden.

Die Tatsache, dass Scheler vom Geist als Wesensunterschied spricht, bedeutet aber nicht, dass er damit eine einseitige geistige Bestimmung des Menschen vorlegt. Für Scheler ist der menschliche Geist (sofern er nicht evolutionistisch aus dem Leben hervorgeht) ein autonomes, aber nicht ein dem Leben gegenüber feindliches Prinzip. In Schelers Spätphilosophie ist der Geist ein »ohnmächtiger Geist« – und kein absoluter Geist –, der eine Durchdringung mit dem lebendigen Drang braucht, um Kraft zu erhalten und Einfluss auf die Wirklichkeit auszuüben. Wenn Scheler sich auf das geistige Sein als Wesensbestimmung bezieht, will er die Bedeutung der natürliche-triebhaften Kondition des Menschen keineswegs negieren, sondern die außergewöhnliche weltliche Kondition des Menschen hervorheben. Er ist nämlich das einzige Lebewesen, das notwendigerweise und unumgänglich Teil des Lebendigen ist, aber gleichwohl die eigenen Triebimpulse zu geistigen Tätigkeiten lenkt und damit das Leben zu möglichen Sinnhandlungen emporheben kann. Der menschliche Geist besitzt also die Fähigkeit, dem Chaos der Triebe und allgemeiner der leiblich-triebhaften Kondition, die den Menschen grundsätzlich mitbestimmt, Sinn zu verleihen.

Wenn Scheler den Menschen als »Asketen des Lebens« (ebd. 44) bezeichnet, will er nicht sagen, dass der Mensch die Fähigkeit besäße, die Welt zu verlassen, um in einer »anderen« zu leben. Die Person hat vielmehr die Möglichkeit, sich von der natürlichen und biologischen Wirklichkeit zu »distanzieren«, sich von ihrem Triebleben freizumachen und sich davon zu »emanzipieren«. Anders formuliert: Scheler charakterisiert den Menschen nicht als einen solchen, der das Leben negiert, sondern bestimmt ihn in seiner Fähigkeit, auf Distanz zur eigenen Umwelt zu gehen und sich somit frei in Bezug auf das Leben selbst zu verhalten.

Das Tier lebt in seiner Umwelt, es ist eins mit seiner Lebenswirklichkeit. Da sein Verhalten eine Reaktion, eine direkte Folge der Triebimpulse und sinnlichen Wahrnehmungen ist, ist es nicht in der Lage, jene Distanz zur eigenen Umwelt zu erreichen, die es ihm erlauben würde, diese selbe Umwelt in eine Welt zu verwandeln (vgl. ebd. 34). Im Verhältnis zum Tier ist der Mensch »der ewige ›Faust‹, die *bestia cupidissima rerum novarum*, nie sich beruhigend mit der ihn umringenden Wirklichkeit, immer begierig, die Schranken seines Jetzt-Hier-

So-Seins zu durchbrechen, immer strebend, die Wirklichkeit, die ihn umgibt [d. h. seine Umwelt], zu *transzendieren*« (ebd. 45). Scheler meint mit diesem Bezug auf das »Transzendifieren« nicht eine Bewegung in Richtung auf ein »Jenseits« der Welt oder eine Hinterwelt; er hebt damit vielmehr die eigenartige Weise hervor, in der der Mensch in der Welt ist, will ihn als denjenigen kennzeichnen, der im Vergleich zum Tier nicht in der eigenen Umwelt eingesperrt bleibt und der gerade durch ein Sich-Öffnen und Sich-Beziehen auf Welt fähig wird, die eigene umweltliche Bedingtheit zu »transzendifieren«. »Ein ›geistiges‹ Wesen«, so Scheler, »ist also nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern ›umweltfrei‹ und, wie wir es nennen wollen, ›weltoffen‹« (ebd. 32). Der Mensch als geistiges Sein verhält sich »in unbegrenztem Maße ›weltoffen‹« (ebd. 33).

Der Begriff der Weltoffenheit ermöglicht es Scheler auf überzeugende Weise, die Sonderstellung des Menschen im Kosmos zu bezeichnen. Allein der Mensch ist weltoffen, denn nur er ist ein geistiges Wesen, das fähig ist, sich aus der eigenen Umwelt und den Automatismen, in denen das Leben der Tiere eingesperrt ist, zu befreien, das aber zugleich nie aufhört, körperlich-triebhaft »in der Welt« zu sein. Die Weltoffenheit charakterisiert also das einheitliche menschliche geistige Wesen. Nur die konkrete menschliche Person, als Ort, in dem der Geist »innerhalb endlicher Seinssphären erscheint« (ebd. 32), kann in einer grundsätzlichen Aufgeschlossenheit zur Welt leben.

Gerade der Begriff der Weltoffenheit erlaubt es, die Verfasstheit des menschlichen Daseins bei Scheler und in bestimmten Aspekten auch die »existenziale« Dimension seiner philosophischen Anthropologie zu verstehen. Obgleich die Weltoffenheit jene besondere Bewegung des Menschen ist, mit der er sich als geistiges Wesen von der eigenen biologischen Bedingtheit distanziert, bleibt sie eine Beziehungsmodalität des Menschen mit der Welt: Weltoffenheit ist die besondere Modalität menschlicher Erfahrung.

3. Obwohl die Autoren, die als Klassiker der Philosophischen Anthropologie gelten, im Werk Finks nicht besonders signifikant hervortreten, nimmt Fink die Hauptprobleme dieser besonderen Denktradition auf und vertieft sie, indem er das Offensein des Menschen zur Welt als fundamentalen Zug der menschlichen Sonderstellung im Kosmos begreift. Wie bei Scheler trifft man auch bei Fink auf ein Bewusstsein der radikalen Fragwürdigkeit, der jede traditionelle anthropologische Auf-

fassung anheimfällt, sowie auf das Bedürfnis, auf die Frage nach dem Menschen neue Antworten zu formulieren. In seiner Antwort richtet sich Fink auf den Menschen nicht als eine vorhandene Sache in der Welt, sondern als dasjenige Wesen, das sich, anders als das übrige weltliche Seiende, in einer eigenartigen, »offenen« Beziehung zur Welt selbst vorfindet. Besonders signifikant ist diesbezüglich die Tatsache, dass sich Fink unter den Hörern der von Heidegger im Wintersemester 1929/1930 gehaltenen Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* befand; in dieser Vorlesung, die Fink – wie Heidegger schreibt – »mit nachdenksamer Zurückhaltung« (Heidegger 1983, V) aufnahm, wird die besondere Art des Offenseins des Menschen, seine Welthabe und Weltbildung, von der »Weltlosigkeit« des Steins und der »Weltarmut« des Tiers unterschieden.

Naturwissenschaftlich gesehen scheint der Mensch – wie Fink wiederholt bemerkt – vielfach mit dem Tier verwandt, vor allem mit den »höheren Tieren«, die – wie auch Scheler hervorhob – schon bestimmte Intelligenzfunktionen und ein gewisses »Bewusstsein« besitzen; das höhere Tier verfügt über Vorstellungsvermögen, Sinneswahrnehmung, assoziatives Gedächtnis und auch ein beschränktes Vermögen praktischer Intelligenz. Mit dieser naturwissenschaftlichen Zuordnung wird der Mensch aber lediglich »von außen« betrachtet, indem seine Stellung aus dem Abstand zum Tier bestimmt wird. In dieser sozusagen extrem »vergleichenden Anthropologie« sieht Fink die Gefahr »einer Verfremdung unseres eigenen Seins, sofern und solange wir es nach dem Vorbild vorhandener materieller Stoffdinge oder am Modell vegetativen und animalischen Seins auslegen« (Fink 1995, 444). Vom Standpunkt der Biologie, der Zoologie und der naturwissenschaftlich bestimmten Anthropologie aus scheint die Differenz des Menschen gegenüber Tier und Pflanze nicht so groß wie etwa der Unterschied zwischen Organischem und Anorganischem. Für eine existenzial-philosophische Perspektive, die den Mensch nicht von vornherein als eine höhere Tierart betrachtet, gewinnt dieser hingegen eine, wie Fink schreibt, »seltsame Stellung im Kosmos« (ebd. 161), die ihn radikal von allen anderen Seienden unterscheidet. In diesem Sinne sind Pflanzen und Tiere ontologisch dem Stein näher als dem Menschen. Naturwissenschaft wie Theologie erfassen den Menschen nicht in seiner eigenen Seinsart; sie können die ontologische Verschiedenheit von Tier und Mensch bzw. Gott und Mensch nicht wirklich anerkennen (vgl. ebd. 106 f.).

Worin also beruht der Unterschied zwischen dem Menschen und den anderen Lebewesen? Die verschiedenen Seinsarten von Pflanzen und Tieren sind einander insofern ähnlich, als sie Seiendes betreffen, das »innerweltlich« ist. Der Mensch ist zwar auch innerweltlich, aber er ist in der Welt niemals so wie ein Stein, eine Pflanze oder ein Tier. Die nicht-menschlichen Lebewesen sind also »weltlos«, wenngleich innerweltlich; der Mensch »hat« jedoch Welt, insofern er einen Weltbezug besitzt und »in der Offenheit für das Ganze des Seienden« (ebd. 161) lebt. Die naturwissenschaftlich bestimmte Anthropologie und die überlieferte Wesensbestimmung des Menschen als »animal rationale« kommen darin überein, dass sie dem Menschen, indem sie ihn einmal als Teil des Tierreichs, das andere Mal als Besitzer einer höheren Intelligenz ansehen, nur eine relative (relativ auf andere Lebewesen und Dinge) Unterschiedenheit zusprechen. »Dagegen«, so Fink, »ist der Unterschied absolut, wenn wir den Menschen aus seiner Weltoffenheit her bestimmen – als jenes innerweltliche Seiende, das ekstatisch sich zum Weltganzen verhält.« (Ebd. 161 f.) Der Mensch ist das einzige innerweltliche Ding, »das *ekstatisch offen* ist für das Ungeheure des Weltganzen« und das deshalb »alles Einzelne aus dem Horizont des Ganzen auffaßt« (ebd. 307). Nur der Mensch existiert als Weltverhältnis: Er ist das einzige Wesen, das die Welt als Inbegriff und Urgrund aller Dinge begreift (vgl. ebd. 450).

Finks »radikal irdische Anthropologie« (ebd. 29) wird nicht durch den Abstand des Menschen von anderen Seienden bestimmt, sondern gründet in der Selbstauslegung der menschlichen Existenz. Ursprüngliche Selbstauslegung ist möglich, weil der Mensch für das waltende Ganze offen und darin sich selbst offen ist. »Selbstoffenheit der Existenz ist wesenhaft zugleich immer auch Weltoffenheit.« (Ebd. 119) In einem noch radikaleren Sinne: Weltoffenheit, als ursprüngliche Offenheit des Menschen für Sein, Zeit und Raum, »für den Zeitraum des Seins« (Fink 1987, 72), ist Voraussetzung für sein Selbstverhältnis und damit für Freiheit und Selbstbestimmung (vgl. ebd. 79). Nur weil der Mensch sich überhaupt zum Sein verhält, kann er sich zu seinem eigenen Sein verhalten; weil er sich zur zeitlassenden Zeit (der Zeit als solcher) und zum raumgebenden Raum der Welt verhält, kann er sich als sterblich, vergänglich und ortgebunden verstehen. »Weltoffen ist der Mensch, weil er, sobald er überhaupt ist, schon *aufgerissen* ist vom reißenden Zug der raumgebenden und zeitlassenden Welt.« (Fink 1978, 178)

Um die zentrale Stellung zu verstehen, die der Begriff »Weltoffenheit« in Finks existenzialer Anthropologie einnimmt, sei daran erinnert, dass Fink die »Grundphänomene des menschlichen Daseins«, in denen die genuine Seinsart des Menschen und die ontologische Verschiedenheit von Tier und Mensch deutlich zum Ausdruck kommen, als »Aktualisierung der menschlichen Weltoffenheit« (Fink 1995, 205) deutet. Die menschliche Weltoffenheit zeigt ihr Antlitz im Tod, als Offenheit des Menschen gegen den »Vergang« als solchen, in der Arbeit, als Offenheit des Menschen für seine Not, im Spiel als Aufgeschlossenheit zu einer imaginären Welt, in der Herrschaft und der Liebe als Formen fundamentaler Offenheit des Menschen für den Mitmenschen.

Die Besonderheit des menschlichen Todes als eines der erwähnten Grundphänomene besteht darin, dass er als solcher nur im offenen Bezug des Menschen zur Welt verständlich ist. Entspricht die Weltoffenheit des verstehenden Menschen der Entfaltung eines Horizonts, in dem der Mensch mit den Grenzen seines innerweltlichen Seins, seiner Geburt, seinem Lebensgang und seinem Ende, konfrontiert wird, so ist der Menschentod ein Zusammenbruch dieses Horizonts, »ein Zusammenbruch unserer Offenheit für das Anwesen der anwesenden Dinge« (ebd. 162). Da der Mensch der Welt als Ganzes aufgetan ist, ist er das einzige Lebewesen, das »dem universellen Vergang eröffnet« (ebd. 203) ist. Die Sterblichkeit, als Offenheit für den Tod als solchen, ist ein exklusiver Wesenzug, der den Menschen sowohl von anderen Dingen als auch von anderen Lebewesen unterscheidet. Gerade weil das menschliche Dasein sich auf ein »innerweltliches Offensein für das Weltganze der Anwesung von Seiendem überhaupt« (ebd. 162) bezieht, bedeutet sein Tod nicht ein bloßes Erlöschen ins Nichts: Vielmehr ist der menschliche Tod ein Sich-Entziehen der Sterbenden in ein Nichts, in welchem »das ganze ›In-der-Welt-Sein‹ des Daseins durchstrichen wird« (ebd.). Das Verenden eines Tieres ist ein Erlöschen von beseelter Lebenskraft in einem innerweltlichen Nichts; der menschliche Tod bricht jedoch die geheimnisvolle und beunruhigende Dimension des Abwesens auf. In diesem Sinne ist das Nichts des Sterbenden »kein phänomenales Nichts« (ebd. 203).

Mit solcher phänomenologisch-analytischen Beschreibung von Grundphänomenen des Daseins, von bestimmten menschlichen Zügen, die den fundamentalen Bezug des Menschen zur Welt »aktualisieren« bzw. zum Ausdruck bringen, vertieft Fink auf originelle Weise klassi-

sche Themen der Philosophischen Anthropologie wie z. B. die ursprünglich biologische Ungeborenheit des Menschen, die Grenze zwischen Mensch und Tier, die Bedeutung von Mythos, Kultur, Institutionen usw. In diesem Zusammenhang entwickelt Fink die Analyse des menschlichen Todes mit einer solchen Tiefe, wie sie meines Erachtens nur selten im Bereich der Philosophischen Anthropologie anzutreffen ist – vielleicht nur bei Scheler und mehr noch bei Paul Ludwig Landsberg, einem fast vergessenen Schüler Schelers (vgl. Landsberg 1960, 47–74).

Um die Relevanz und die originäre Bedeutung des Begriffs der Weltoffenheit innerhalb der philosophischen Anthropologie Finks besser zu verstehen, sei nun ein weiterer Schritt unternommen. Die Anthropologie als kosmologisch bzw. weltbezüglich zu bezeichnen, bedeutet eine Anerkennung des fundamentalen, vor-subjektiven und urtümlichen Charakters des menschlichen Bezugs zur Welt. Vom philosophisch-anthropologischen Standpunkt aus ist es für Fink jedoch erforderlich, diesen ursprünglichen Bezug des Menschen zur Welt in seiner eigentlichen Bedeutung zu verstehen. Das ursprüngliche Weltverhältnis des Menschen, des »ens cosmologicum« (vgl. Fink 1987, 79), besteht nicht darin, dass er Vorstellungsfähigkeit besitzt und Welt zu denken vermag, dass er sich als eine »für sich« und »in sich« existierende »Substanz« zur Welt hin öffnet. Beim Begriff der Weltoffenheit geht es nicht um einen durch die Subjektivität des Menschen konstituierten »transzendentalen Horizont«, sondern um die urtümliche »ekstatische Offenheit für das Universum« (Fink 1995, 320). Wird die authentische Bedeutung dieser ekstatischen Offenheit nicht im Sinne einer lediglich transzendentalen Offenheit des Menschen zur Welt als *Apriori* der menschlichen Vernunft aufgefasst, wird auch vermieden, sie im Sinne einer Rückkehr des Menschen zu einem ekstatisch-triebhaften Lebenszustand und damit als Aufgeschlossenheit des Menschen zu einer nur natürlich-kosmischen Wirklichkeit (wie z. B. bei Ludwig Klages) misszuverstehen.

Demgegenüber gilt es, die ekstatische Weltoffenheit als Offenheit des Menschen für die Welt als Ganzes, als ein alle Aspekte der Wirklichkeit umfassendes Ganzes, als Grund der Weltlichkeit selbst, auszulegen. Und gerade deshalb ist es m. E. möglich, Finks Weltoffenheit zugleich als Offenheit und Zugang des Menschen zur Welt aufgrund der Totalität seines endlichen Daseins zu verstehen. Der Mensch ist weltoffen nicht nur als auf dem Geist gegründete Freiheit, sondern

auch als Geschlecht, als triebhaft determiniertes Wesen; er verhält sich sowohl zu seiner einsamen Individualität als auch zur panischen »Natur in ihm« (vgl. Fink 1992, 194). Aus diesem Grund ist es für Fink erforderlich, die abendländische Bestimmung des Menschen als eines Vernunftwesens und einer geistigen Substanz »als ein extremes, einseitiges Moment einer polaren Spannung zu begreifen und zusammenzudenken mit den Existenzphänomenen, in denen der Mensch urtümlich ›panisch‹ da ist« (Fink 1995, 324).

Bei dem Begriff des »Panischen« handelt es sich um Zustände und Befindlichkeiten (wie z. B. die Prozesse des leiblich-seelischen Wachstums, das Entfalten des Lebenskeims, das Reifen und Altern), die den Grundstrom des menschlichen Seins charakterisieren und nicht zum Tierischen gezählt werden dürfen. Zudem will Fink mit dem Begriff des Panischen nicht das Schwergewicht des Geistes innerhalb der philosophischen Anthropologie leugnen und den Geist selbst als fremdes Element oder als »Widersacher« des Lebens deuten; er will vielmehr das Panische als Grundgeschehen, als vor- und über-individuelle Seinsweise, die das geistige Leben selbst erlaubt, mit dem Geist zusammendenken. Die einzigartige menschliche Weltlichkeit besteht eben in einer »wechselseitigen Durchdringung« (Fink 1992, 102). Das Naturhafte im Menschen liegt nicht als ein factum brutum biologischer Art »neben« seiner geistigen Selbsttheit: Die Natur im Menschen »durchwirkt« und »durchstimmt« vielmehr die Dimension der geistig-personalen Existenz (ebd. 101). Da der Mensch zum »großen Wachstum« – wie Fink schreibt –, zur Physis gehört, ist er kein abstraktes Wesen; da das Lichtmoment des Geistes grundsätzlich zu ihm gehört, darf er auch nicht auf »nächtig-dunkle Momente« reduziert werden (Fink 1978, 166). In diesem Sinn kann man z. B. sagen, dass menschliche Freiheit nur als in einem Leib lokalisierte und beschränkte Freiheit besteht und der Leib seinerseits nur als ein vom Druck der Triebe befreiter Leib existiert. Von diesem »ganzen« Bild des Menschen ausgehend, erhärtet Fink wiederholt seine These, nach der der Mensch, obwohl unvermeidbar körperlich-triebhaft determiniert wie das Tier, in keinem Augenblick seines Lebens wirklich Tier ist; und da er sich nie in einem rein tierischen oder pflanzlichen Zustand befindet, vermag er nicht wirklich auf eine einseitig-naturalistische anthropologische Sichtweise zurückgeführt zu werden. Finks Anspruch, die Einseitigkeit der überlieferten Anthropologie zu überwinden und den Menschen aus seiner besonderen Ganzheit heraus zu bestimmen, kann

in Relation zu der pluralistischen anthropologischen Sichtweise des späten Scheler gesehen werden.

4. Sowohl für Fink als auch für Scheler besteht die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie in letzter Instanz darin, die besondere Seinsweise des Menschen im Kosmos zu klären: Beide bestimmen seine Sonderstellung mit der Tatsache, dass er weltoffen ist. Ja es scheint mir durchaus möglich zu sein, in ihren unterschiedlichen anthropologischen Ansichten eine gemeinsame Grundabsicht ausfindig zu machen.<sup>1</sup> Die verschiedene Art und Weise, wie Scheler und Fink den Begriff der Weltoffenheit verwenden, finden einen Schnittpunkt in dem gemeinsamen Versuch, das menschliche Wesen zu verstehen, ohne dabei auf biologische oder auch theologische Kategorien Bezug zu nehmen. Für beide charakterisiert die Weltoffenheit nur ein solches Wesen, das wie der Menschen weder auf die Ebene des Nur-Naturhaften reduziert werden noch dessen Besonderheit in einem geistig-abstrakten Wesen gefunden werden kann. Beide haben eine anthropologische Perspektive zu erarbeiten gesucht, in der die fundamentale Zweideutigkeit des Menschen, sein durch Geist *und* Drang (Scheler) bzw. durch eine individuelle Selbsttheit *und* einen dunklen unpersonalen Urgrund (Fink) charakterisiertes Wesen, durch neue, originäre Bestimmungen interpretiert wird. Aufgrund seiner Weltoffenheit öffnen sich für den

---

<sup>1</sup> Scheler und Fink entwickeln ihre anthropologischen Positionen aus sehr unterschiedlichen Perspektiven. Die Sichtweisen, die in Schelers *Stellung des Menschen im Kosmos* und in Finks *Grundphänomenen des menschlichen Daseins* manifest werden, könnten sogar widersprüchlich erscheinen. Scheler hält den Menschen für weltoffen, weil er ein Geistwesen ist; für Fink gründet die Weltoffenheit des Menschen in seiner Endlichkeit. Die Weltoffenheit bei Scheler ist in einer geistig-transzendenten Dimension des Menschen, bei Fink hingegen in der radikal irdischen Immanenz des menschlichen Daseins verankert. Auf der einen Seite wird eine Öffnung zur Transzendenz des menschlichen Lebens bzw. eine metaphysisch-religiöse Anthropologie aufgezeigt, auf der anderen die existentielle und zufällige Dimension des Menschen betont (vgl. Cristin 1998). Die Gegenüberstellung, die sich hier abzeichnet, sollte aber nicht ins Extrem getrieben werden. Schelers metaphysische Anthropologie spricht, gerade durch seine These vom per se ohnmächtigen Geist, dem Menschen seine endliche und zufällige Dimension nicht ab; und die existentielle Anthropologie Finks leugnet andererseits nicht, dass sich der Mensch einer religiös-transzendenten Dimension öffnen kann. Diesbezüglich sei angefügt, dass man bei Fink – wie in Schelers Spätphilosophie – eine »nicht-institutionalisierte« Religiosität ausfindig machen könnte, eine Form von Religiosität, die in der Lage ist, mit dem dunklen Gedanken des Nichts Kontakt zu halten und sich vom traditionell-metaphysischen Bild Gottes zu emanzipieren.

Menschen die durch und durch menschlichen Dimensionen der stets nur »einverleibten« Freiheit, des ethischen Handelns, der Liebe, der Sinsuche usw. Dank dieser typisch menschlichen Bewegung der Welt-Offenheit wird schließlich bei Scheler wie bei Fink das konkrete Bild der Person als dynamisches Zentrum geistiger Taten und nicht als statische seelische Substanz fassbar. Der Begriff der Weltoffenheit erlaubt es Scheler und Fink, das traditionell-metaphysische, geistig-substanzialistische Menschenbild *und* jegliche naturalistische Ansicht, welche die Eigentümlichkeit des Menschen – und damit den Geist selbst – auf die Stufe des Organischen zurückführt, zu überwinden. Mit ihrem Versuch, ein nicht einseitiges Bild des Menschlichen zu entwerfen, mit ihrer Fassung des Menschen als eines Orts der Durchdringung von Geist und Drang, von Selbst und Panischem, legen Scheler wie auch Fink eine Art post-idealistisches und zugleich post-nietzscheisches Überdenken des Seinsorts des Menschen vor und damit der Philosophischen Anthropologie tout court.

Aus den Ergebnissen, zu denen Scheler und Fink gelangt sind, kann man den Schluss ziehen, dass im Rahmen einer philosophischen Ansicht über den Menschen die Weltoffenheit weder als die Offenheit eines abstrakten, geistig-vergnüftigen Wesens noch als Offenheit in einem nur biologischen Sinn und somit als ein Status organischer Unsicherheit – im Sinne Nietzsches oder Gehlens – interpretiert werden darf. Die Weltoffenheit des Menschen bezieht sich vor allem auf eine besondere Unsicherheit auf geistiger Ebene, welche die konkrete menschliche Person charakterisiert. Denn in Wirklichkeit wird der Mensch nicht so sehr durch einen strukturellen Mangel auf naturalistisch-organischer Ebene als vielmehr durch eine fundamentale Unruhe, den ursprünglichen Sinn einer Unvollständigkeit in der Weise seines Bezugs zur Welt, bestimmt.

Der Mensch ist weltoffen, da er ein konkretes geistiges Wesen ist, und da er, weder Tier noch Gott, in der Welt im Zustand der Verlorenheit und ständiger Sinsuche lebt. Seine besondere Stellung im Kosmos ist diejenige eines Wesens, das jener Unsicherheit und Unvollständigkeit ausgesetzt ist. Dies ist ein grundlegender »Mangel«, in dem der Mensch sich befindet, dem es nicht gelingt, sein Verlangen nach Erkenntnis zu befriedigen, der sich bewusst ist, nie genug lieben zu können, und dem das Geheimnis, das Geburt und Tod umgibt, keine Ruhe lässt.

## Literatur

Alsberg, P. (1922): *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Dresden.

Anders, G. (1934/1935): »Une interprétation de l'a posteriori«, in: *Recherches philosophiques* IV, 65–80.

– (1936/1937): »Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification«, in: *Recherches philosophiques* VI, 22–54.

Cristin, R. (1998): »Phänomenologie der Liebe. Zum Menschenbild bei Fink und Scheler«, in: *Phänomenologische Forschungen* 3, 180–197.

Fink, E. (1965): Vision des Menschen bei Nietzsche, in: A. Schaefer (Hg.): *Das Menschenbild in der Dichtung*, München, 152–173.

– (1978): *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg i. Br.

– (1987): *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.

– (1992): *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, hg. v. F.-A. Schwarz, Würzburg.

– (2005): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München.

Gehlen, A. (1993): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (Gesamtausgabe*, Bd. 3), Frankfurt/M.

Heidegger, M. (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Gesamtausgabe*, Bd. 29/30), hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.

Landsberg, P. L. (2010): *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt/M.

Nietzsche, F. (1980): *Der Antichrist (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. VI), hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München/Berlin/New York.

– (1980a): *Nachgelassene Fragmente 1884–1885 (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. XI), hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München/Berlin/New York.

– (1980b): *Zur Genealogie der Moral (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. V), hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München/Berlin/New York.

– (1980c): *Die fröhliche Wissenschaft (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. III), hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München/Berlin/New York.

Scheler, M. (1972): *Zur Idee des Menschen*, in: *Vom Umsturz der Werte (Gesammelte Werke*, Bd. III), hg. v. Maria Scheler, Bern, 171–195.

– (1995): »Die Stellung des Menschen im Kosmos«, in: ders.: *Späte Schriften (Gesammelte Werke*, Bd. IX), hg. v. M. S. Frings, Bonn, 7–71.

Seidel, A. (2019): *Bewusstsein als Verhängnis*, Bremen.

Simonotti, E. (2006): *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, Pisa.

Spengler, O. (1986): *Der Untergang des Abendlandes*, München.