

REZENSIONEN – GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

FISCHER, Joachim: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Studienausgabe. Freiburg i. Br.: K. Alber 2009. 684 S. ISBN 978-3-495-48369-5.

Unlängst ist die *Studienausgabe* der herausragenden Arbeit von Joachim Fischer von 2008 erschienen, eine Ausgabe, die den Kreis von Lesern und Interessierten an der Philosophischen Anthropologie zu erweitern ermöglicht. Die umfangreiche Studie von Fischer (TU Dresden) unterscheidet sich schon im Titel von anderen Lesarten in Bezug auf die „philosophische Anthropologie“, die zumeist ihren *Disziplincharakter* unterstrichen haben (Landmann, Thies, Hartung), dabei aber sehr oft vernachlässigten, dass es sich *auch* um eine *Denkrichtung* handelt: Um eine philosophische Bewegung, die in den zwanziger Jahren in Deutschland entstanden ist und die zum Teil die Philosophie (und andere Wissenschaften) des 20. Jahrhunderts bestimmt hat. Nicht zufällig verwendet der Autor den Terminus *Paradigma*, um den Theoriecharakter dieses geistesgeschichtlichen Phänomens zu zeigen: Ein *philosophisches Paradigma* ist etwas, das dazu in der Lage ist, kulturelle Formen und Hervorbringungen zu determinieren, es fungiert als *Modell* für Inspiration und spezifische Kennzeichnungen, die, in diesem Fall, bestimmt, *was* die Philosophie selbst *beschäftigt*. Eine solche Voraussetzung führt nun – so Fischers Vorschlag – zu der Unterscheidung der philosophischen Anthropologie als *Disziplin*, klein geschrieben, von der als *Denkrichtung*, die eine originäre philosophisch-kulturelle Lage bildet, indem sie in sich *verschiedene Disziplinen* versammelt (von der Philosophie zur Zoologie, von der Medizin zur biologischen Anthropologie, von der Psychologie und Psychiatrie zur Biologie) und sie originell durch einen Leitfaden zu verknüpfen sucht. Diese Denkrichtung oder dieses Paradigma wird in der Studie in Großschreibung *Philosophische Anthropologie* genannt (vgl. 14, s. auch 22; in der Rezension wird im Folgenden diese Form verwendet). Es handelt sich demnach um eine Arbeit, die die spezifische *Fragestellung* der modernen Philosophischen Anthropologie herausholt und nicht einfach eine historische Rekonstruktion der Disziplin philosophische Anthropologie anbietet: es wird also nicht nur nach Charakteristiken und Genealogie der Disziplin gefragt, sondern auch und vor allem nach *Sinn* und *Ziel* des modernen Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie selbst, als weitgreifende und verschiedene Geistesspannungen zusammenfassende Kulturbewegung.

Der hier rezensierte Band wurde erstmals 2008, also genau achtzig Jahre nach dem Erscheinen der beiden „Gründungsschriften“ der Philosophischen Anthropologie veröffentlicht (*Die Stellung des Menschen im Kosmos* von Scheler und Plessners *Die Stufen des Organischen und der Mensch*), quasi mit dem Willen zur (Wieder-) Bestätigung ihres Wertes und ihrer gedanklichen

Tiefe. Das Jahr 1928, *annus mirabilis* der Philosophischen Anthropologie, scheint die erste theoretische Hochphase dieses *autonomen* Denkansatzes zu sein (dessen Entwicklung und Konsolidierung dem Autor zufolge von den Zwanzigern bis in die vierziger Jahre reicht, eine Zeitspanne, in die sich auch *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* von Karl Löwith, ebenfalls von 1928, einfügt, ein Werk zur „philosophischen Anthropologie der Intersubjektivität“). Das Abenteuer der Philosophischen Anthropologie beginnt allerdings bereits 1919 an der neu gegründeten Universität Köln, als Scheler den jungen Plessner dorthin einlädt, und endet 1975, kurz vor dem Tod A. Gehlens, mit der Publikation eines Gedenkbandes zu Ehren Schelers. Gehlen ist der andere Große der Philosophischen Anthropologie, der 1940 mit der Schrift *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* an die Öffentlichkeit tritt: Im Ausgang von einigen Grundprinzipien der Philosophie Schelers entwickelt er eine Handlungstheorie, in deren Mittelpunkt der Mensch als Mängelwesen steht, eine von Herder entlehnte Definition. Neben diese drei großen Hauptfiguren der Philosophischen Anthropologie werden besonders zwei weitere gestellt: A. Portmann, Biologe aus Basel und Experte für Ornithologie und Meeresbiologie, der 1944 grundlegende *Biologische Fragmente zu einer Lehre des Menschen* vorlegt, und der Kulturphilosoph E. Rothacker, der eine *Kulturanthropologie* entwickelt, so auch der Titel seines Hauptwerkes von 1942. Besonders an diesen fünf Repräsentanten rekonstruiert der Autor Genese, Entwicklung, Konsolidierung und Dekadenz der Philosophischen Anthropologie, vielleicht durch einen leicht „partialen“ hermeneutischen Filter, der dazu führt, dass andere Namen eher in den Hintergrund treten, wie E. Cassirer, B. Groethuysen, K. Löwith, G. Anders und H. Blumenberg, die auch Teil dieser anthropologischen Wende waren. Sicherlich werden diese diskutiert, aber sie erringen nicht den Status von *typischen* Exponenten der Denkrichtung, sondern den ihrer Kommentatoren und Interpreten. Neben der historisch gegliederten Darstellung der Philosophischen Anthropologie, dem ersten Teil des Bandes, steht im zweiten ein Versuch, das Paradigma *theoretisch* erstmals wirklich zu durchdenken, was darauf abzielt, dabei mehr die den verschiedenen Autoren gemeinsamen Elemente als die Unterscheidungsmerkmale zwischen ihnen aufzufinden (obwohl auch diese behandelt werden). Neu ist dabei methodisch der Versuch, die Philosophische Anthropologie von *anderen* philosophischen Strömungen präzise abzugrenzen, die die Philosophische Anthropologie begleitet haben, ihr vorausgegangen oder auf sie gefolgt sind, so dass das Paradigma gleichsam auch entlang verschiedener Frontlinien kenntlich wird – vor allem im Verhältnis zu den Denksystemen des Neukantianismus, des Naturalismus/Darwinismus, der Existenzphilosophie, der Philosophischen Hermeneutik, der Kritischen Theorie. Die Philosophische Anthropologie als „theoriegeschichtliches Phänomen *sui generis*“, auch in ihrer Fragmentierung, hat einen *einheitlichen* spekulativen Kern: der Autor fragt sich, auf welche Weise sich ein „Netzwerk von Denkern“ hat bilden können, im gemeinsamen Bewusstsein, ein eigentümliches Denksystem ins Leben gerufen zu haben, trotz aller zwischen ihnen gegebenen Unterschiede und akade-

mischen Rivalitäten (man denke an den bekannten Plagiatsvorwurf Schelers bezüglich Plessners Buches von 1928), sowie danach, wie eine Art „Schul“-Bildung mit vielen kanonischen Texten stattgefunden hat, die eine Wirkungsgeschichte auch in entfernten Disziplinen ins Leben gerufen hat. „Plessners Schlüsselbegriff ‚exzentrische Positionalität‘ erweist sich als roter Faden, um den Identitätskern des Ansatzes sichtbar werden zu lassen.“ (15)

In der Rekonstruktion dieses Denkansatzes gibt es verschiedene Beschleunigungsfaktoren, die dazu beigetragen haben, dieses Phänomen in die ursprünglich von Scheler und Plessner eingeschlagene Richtung zu befördern: das Interesse an, aber auch die Skepsis gegenüber der Psychoanalyse Freuds und den darwinistischen Theorien; Aufmerksamkeit gegenüber den Autoren der Lebensphilosophie, gegenüber der Psychologie L. Klages und den Forschungen von Uexkülls (besonders dessen Korrelationstheorie von Organismus und Umwelt) und gegenüber anderen zu den Naturwissenschaften gehörenden Disziplinen (wie der Botanik, Zoologie, Biologie, Physiologie etc.). Zwei weitere Elemente sind bestimmend und befördernd für die Entstehung des Ansatzes; erstens ein „Spezialist“, der niederländische Zoologe, Physiologe und Psychologe F.J.J. Buytendijk, der im „Phänomen des Organischen“ das wirkliche Lösungsfeld Schelers und Plessners erfasst und zwischen 1921 und 1925 mehrfach auf Einladung Schelers Vorträge in Köln gehalten hatte (48–52), und zweitens ein „Generalist“, der große Philosoph, der 1925 auf Einladung Schelers nach Köln kam: Nicolai Hartmann, der im Hintergrund, aber auffällig im großen Teilen des Buches präsent ist (52–55). Der Einfluss Hartmanns sowohl auf Scheler als auch auf Plessner ist tatsächlich unbestreitbar: Der Autor belegt mehrere, eine entscheidende Rolle spielende Punkte, wie seine „Metaphysik der Erkenntnis“, das „Schichtentheorem des Seins“ und seine Betrachtung der „Bewusstseinsrelation“ als „Seinsrelation“. Buytendijk und Hartmann sind, obwohl sie nicht Teil dessen sind, was gemeinhin Philosophische Anthropologie genannt wird und obwohl sie aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Bereichen stammen, die *Katalysatoren* dieses neuen Denkprinzips.

Es fügt sich zweitens eine andere Beschleunigungsbedingung an, nicht nur für die Philosophische Anthropologie, sondern für die ganze Philosophie des 20. Jahrhunderts: *Heidegger* und, zwischen Freiburg und Marburg, die Geburt einer „neuen Philosophie“, die die Art zu denken revolutioniert habe, eine „Hermeneutik in der Dilthey-Husserl-Tradition“, die häufig mit einer Untersuchung anthropologischer Art verwechselt werde (von Löwith selbst z.B., dem ersten und einem der wichtigsten Heidegger-Schüler), was Heidegger und die Daseinsanalytik dagegen kategorisch ablehnten (55–57 und 96–99). Das wissenschaftliche und akademische Interesse an der Philosophischen Anthropologie – der Autor zitiert die zeitgenössische Formel von einer *anthropologischen Wende* – wächst in der Zeit von 1928–1934, als die deutschsprachige akademische Welt der Geisteswissenschaften in weiten Teilen von diesem Denkansatz bestürmt zu werden scheint: Löwith, Rothacker, Heinemann, Landsberg, Emge, Bäumlner, Ritter und noch andere bieten Seminare bzw. Vorlesungen zur Philosophischen Anthropologie an.

Dieser neue Denkansatz dringt also in jeder Hinsicht in die akademische und wissenschaftliche deutschsprachige Welt ein, quasi eine *Mode*, die nicht nur die kulturelle, sondern auch die *biologische* Problematik des Lebewesens, das man „Mensch“ nennt, erforscht und untersucht. Trotz alledem bleibt das (akademische) philosophische Feld noch durch andere Ansätze dominiert (94f.): Durch die Existenzphilosophie Heideggers und Jaspers, durch die „irrationalistische“ Lebensphilosophie nach Klages und auch durch diejenige hermeneutisch und interdisziplinär orientierte der Dilthey-Schule, wie sie Groethuysen und Misch fortführten.

Die Philosophische Anthropologie, und damit erreichen wir den zweiten Teil des Bandes, zeigt einen Kern gemeinsamer Elemente, der, wie schon angesprochen, für den Autor die fundamentale Kohärenz der Strömung ausmacht, die – Fischer zufolge – die vorhandenen (und zahlreichen und oft betonten) Differenzen der Autoren in den Hintergrund drängt. Die Philosophische Anthropologie entsteht in einer vom Neukantianismus und der Lebensphilosophie dominierten Zeit, mit deren typischen Dualismen (Leben–Vernunft, Materie–Geist): Diese Teilwahrheiten werden durch das neue Denken der Philosophischen Anthropologie untereinander vermittelt, mit der grundlegenden Tendenz, den Geist *im* Leben aufzubauen und zugleich die Seriosität der Autonomie seiner Selbstreflexion (im Verhältnis zum Leben) anzuerkennen. Das Lebendige, das Organische, wird zum Gegenstand philosophischer Forschung, ein Gegenstand, der seine Charakteristiken in Einheit mit der Umwelt erhält. Die vergleichende Untersuchungsmethode, die die verschiedenen Organismen im Verhältnis untereinander und zur Umwelt analysiert, also die bekannte, an Nietzsche erinnernde Gegenüberstellung Mensch–Tier, ermittelt die „hierarchische“ Strukturierung des Lebenden nach seiner Komplexität und gelangt so zu einer Bestimmung des Menschen als ein Sonderfall des Lebens („Sonderstellung“), da er als Geist die zirkuläre Einheit des Organischen durchbricht, auf deren Lebendigkeit er zugleich angewiesen bleibt – das sind die gemeinsamen Elemente, der fundamentale Kern, der die kleinen und großen Namen der Philosophischen Anthropologie verbindet. Die konzeptuellen (philosophischen) Unterschiedlichkeiten zwischen Scheler, Plessner, Gehlen, Rothacker, Portmann sind dem Autor nach also neu zu ordnen und auf die Einheit der theoretischen Voraussetzungen zurück zu beziehen, denn es ist dieser theoretische Kern, der es erlaubt, die Sehkraft der Philosophischen Anthropologie zu öffnen und der ihr Forschungsproduktivität verleiht.

Die Autonomie der Philosophischen Anthropologie bestätigt sich in noch einem weiteren Element: Ein großer Teil des deutschsprachigen Denkens ihrer Zeit, nicht nur des philosophischen (Kulturwissenschaften, Psychiatrie, Sozialwissenschaften, Politische Theorie), hat sich mit ihr konfrontiert, sei es, indem man sich auf ihre Seite gestellt und einige Thematiken weiter verfolgt hat (man denke nur an einige Arbeiten von Blumenberg, Anders, Marquard und Löwith; wie auch an die von Straus und Binswanger in der Medizin und der Psychiatrie), sei es, indem einige Themen in eigenständiger Manier überarbeitet wurden (Apel, Jonas), sei es, indem ihre Grundbe-

hauptungen kritisiert wurden (die Frankfurter Schule und Autoren aus ihrem Umfeld wie Habermas; die experimentelle Anthropologie von Lepenies; Fahrenbach, Kamper und Landgrebe, die eine existenzphilosophische Kritik im Rückgang auf Kierkegaard, Heidegger und die Phänomenologie übten; sprachphilosophische, -analytische Kritik durch Kamlah). Der theoretische Charakter der Philosophischen Anthropologie hat, so der Autor, ihre methodologische Eingliederung auch in die zeitgenössische Soziologie gestattet (vor allem seit den sechziger Jahren; vgl. 383–432). Gehlen und Plessner erfahren tatsächlich eine *soziologische* Wandlung ihres Denkens, zumal beide Lehrstühle für Soziologie innehaben; in der Zwischenzeit formiert sich ein Netzwerk aus Soziologen, vor allem um Schelsky, Popitz, Bahrdt und Claessens, das die grundlegenden Prinzipien der Philosophischen Anthropologie akzeptiert, sich auf Plessner und Gehlen beruft und in der Forschung die Problematik des modernen sozialen und industriellen Lebens sachlich zur Sprache bringt (oft alternativ zur Kritischen Theorie der Gesellschaft). Auf diese Weise fungiert die Philosophische Anthropologie als Gesprächspartner zwischen den produktivsten Köpfen innerhalb der deutschen Soziologie von der Nachkriegszeit bis zur Mitte der sechziger Jahre, zusammen mit der Frankfurter Schule (vor allem Horkheimer und Adorno) und der „Kölner Schule“ (R. König).

Das Verdienst des Autors ist es, eingehend sowohl die theoriegeschichtliche wie die theoriesystematische *Konstellation* dieser Denkrichtung beschrieben zu haben. Bemerkenswert ist der Rückgriff auf viele direkte Quellen, wie Archivmaterial und die verschiedenen Briefwechsel zwischen den Persönlichkeiten der akademischen Welt dieser Zeit – erinnert sei an die wenig bekannte Episode von Löwiths und Rothackers Versuch, Gehlen 1958 auf den Lehrstuhl für Soziologie nach Heidelberg zu rufen. Horkheimer und Adorno, noch unter dem Eindruck von Gehlens Kompromittierung mit dem Nationalsozialismus, hatten die entgegengesetzte Absicht. Beide verhinderten in der Tat den von ihnen als inakzeptabel bestimmten Plan von Löwith und Rothacker, ein Ereignis, das zu Ungunsten der wissenschaftlichen und akademischen Konsolidierung der Philosophischen Anthropologie spielt, die damit keine eigentliche „Schule“ und keine echten Schüler bilden konnte (vgl. 310–313). Sowohl die ideengeschichtliche (des 1. Teiles) wie die theoriesystematische Rekonstruktion (des 2. Teiles) – alles das sind Elemente, die diese Schrift zu einem herausragenden Abriss der Geschichte der deutschen akademischen Philosophie machen, nützlich nicht nur für den Experten oder Interessierten dieses neuen Denkansatzes, sondern für alle, die sich überhaupt mit dem deutschsprachigen Denken des 20. Jahrhunderts beschäftigen.

Es ist nicht ganz einfach, „Schwachstellen“ in der außergewöhnlichen Arbeit Fischers ausfindig zu machen, aber man könnte, wie wir oben gesehen haben, zu bedenken geben, dass seine historisch-systematische Interpretationsbasis, die sich vor allem auf die Gemeinsamkeiten und nicht so sehr auf die Differenzen der verschiedenen Autoren der Philosophischen Anthropologie stützt, teilweise beschränkt sein *könnte*. Außerdem ist ein

anderer Punkt im Bild der Philosophischen Anthropologie, das dieses Buch entwirft, zu wenig gegenwärtig: ihr „revolutionärer“ Charakter, die Kritik an einem der Dogmen und „Gründungsmythen“ des philosophischen 20. Jahrhunderts. Hier beziehe ich mich auf die Position von Marquard (Schüler Ritters, der wiederum Schüler Cassirers war), der ein solches grundlegendes ideenkritisches Element in allen Vertretern der Strömung erkennt. Der Kern der Philosophischen Anthropologie liegt, Marquard zufolge, in einem maßgeblichen Aspekt: Der Kritik an der *Geschichtsphilosophie* – als exklusive *Weise* und *Domäne* des Verständnisses des Menschlichen –, eine Kritik, die ihren Ort hat in einer Wende zur Natur, einer Hinwendung zum *Physischen*, *Organischen*, zur Erfahrung der Natur, dem echten menschlichen Bereich, den der Historismus, die Existenzphilosophie und die Phänomenologie missachten. Eine Anerkennung des Menschen also in seiner Körperlichkeit und Leiblichkeit und nicht einfach in seiner historischen bzw. existenziellen Eigenheit..., aber dies ist schließlich ein weiteres Element von Gemeinsamkeit der (in sich differenzierten) Philosophischen Anthropologie.

Die herausragende Arbeit Fischers ist damit ein wertvolles wissenschaftliches Werkzeug, nützlich sowohl für den Studierenden wie für den Spezialisten. Die Studie ist ein möglicher hermeneutischer Schlüssel zum Problemfeld „Philosophische Anthropologie“, aber auch eine theoretische Vertiefung der Perspektiven zwischen Soziologie und Philosophie, eine „Grenzdisziplin“, die die „Übergänge“ konzeptionell organisiert. Systematisch neu bestimmt ist in dieser Studie die Philosophische Anthropologie als originäres Paradigma zwischen Naturalismus/Evolutionsbiologie und Kulturalismus/Historismus (deshalb der systematische Einbau einer eigenverantworteten Naturphilosophie oder philosophischen Biologie im Ansatz). Die Philosophische Anthropologie kann noch immer eine maßgebende Rolle in der Untersuchung der aktuellen Gesellschaft spielen, zumal sie nicht jenen Übergangscharakter der vielen spekulativen *Moden* der jüngsten Vergangenheit hat, denn das Problem des Menschen ist und *bleibt* ungelöst.

MANUEL ROSSINI