

Philosophische Anthropologie und die Frage nach ihrem Identitätskern

Von Matthias Wunsch (Wuppertal)

Zu: Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg – München: Alber 2008, 684 S., €48. – Studienausgabe (Nachdruck der 1. Auflage): 2009, 688 S., kartoniert, €39.

Abstract: Die Auseinandersetzung mit dem Denkansatz der modernen, von Max Scheler und Helmuth Plessner begründeten Philosophischen Anthropologie ist seit den 1990er Jahren zu einem wichtigen Thema der philosophischen Diskussion in Deutschland geworden. Joachim Fischers Studie *Philosophische Anthropologie* (2008) gilt in diesem Diskussionskontext zu Recht als die bisher wichtigste Veröffentlichung. Ihrer systematischen Hauptthese zufolge ist der Denkansatz der Philosophischen Anthropologie durch einen Identitätskern bestimmt, der sich durch eine Reihe von Merkmalen beschreiben lässt, die als jeweils notwendige und zusammen hinreichende Bedingungen für die Zugehörigkeit zum Denkansatz fungieren. Die bisher in der Forschung gegen die ‚Identitätskernthese‘ vorgebrachte Kritik ist von der Art, dass die Merkmale des Identitätskerns entweder für zu weit oder für zu eng gehalten werden. Auf diese Weise wird aber das merkmaltheorietische Modell, das der These zugrunde liegt, implizit übernommen. Der Aufsatz zeigt im Rückgriff auf Wittgensteins Begriff der Familienähnlichkeit und auf wissenschaftstheoretische Überlegungen Thomas Kuhns, dass dieses Modell hoch problematisch ist, und entwickelt so eine neuartige Kritik an der Identitätskernthese.

The examination of the theoretical approach of Philosophical Anthropology, which was founded by Max Scheler and Helmuth Plessner, has become an important subject among philosophers in Germany since the 1990s. In this context, Joachim Fischer's study *Philosophische Anthropologie* (2008) is rightly regarded as the most important publication to this date. Its systematic main thesis holds that the approach of Philosophical Anthropology is constituted by a core identity, which can be described by a set of features forming necessary and, together, sufficient conditions for belonging to the approach. The objections to the 'core identity thesis' raised so far maintain either that the features are too wide or that they are too narrow. But by arguing in this way the feature-theoretic model, which is presupposed by the thesis, is implicitly taken for granted. The article uses Wittgenstein's concept of family resemblance alongside considerations from the philosophy of science of Thomas Kuhn to argue that this model is highly problematic. It thus develops a new kind of critique of the core identity thesis.

Die Auseinandersetzung mit dem Denkansatz der modernen, von Max Scheler und Helmuth Plessner begründeten Philosophischen Anthropologie ist seit den 1990er Jahren zu einem wichtigen Thema der philosophischen Diskussion in Deutschland geworden. Joachim Fischers Monographie *Philosophische Anthropologie* (2008) ist in diesem Diskussionskontext eine der herausragenden, sogar die bisher wichtigste Veröffentlichung. Sie sammelt, organisiert und bündelt eine überwältigende Menge an realgeschichtlichem und philosophiehistorischem Material und entwickelt eine anspruchsvolle systematische These zur Identität des Denkansatzes der Philosophischen Anthropologie.

Das Buch hat ganz zu Recht bereits eine außergewöhnlich große Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Es sind Besprechungen erschienen in soziologischen Zeitschriften (Heidegren 2009, Eßbach 2009, Fitzi 2009), in philosophischen Zeitschriften (Breun 2008, Mitscherlich 2008, Hartung 2009, Schürmann 2009, Thies 2009), in einer geisteswissenschaftlichen Zeitschrift (König 2009) sowie in einer Reihe von Tageszeitungen (*SZ* vom 28.07.08; *taz* vom 14.08.09; *NZZ* vom 13.09.08; *FAZ* vom 04.02.09). Obwohl die verschiedenen Besprechungen nicht aufeinander Bezug nehmen, ist festzustellen, dass sich schon Grundzüge einer philosophischen Debatte um das Buch abzuzeichnen beginnen. Ich möchte diese Grundzüge hier zusammenführen und die Diskussion durch die Entwicklung einer eigenen Position weiter vorantreiben.

Im Einzelnen werde ich nach einer Skizze der für Fischers Studie zentralen Unterscheidung zwischen Anthropologie als philosophischer Disziplin und als philosophischem Denkansatz mit einer Übersicht über das Buch beginnen. Dabei werde ich insbesondere auf dessen systematische Hauptthese eingehen, dass sich der Denkansatz der Philosophischen Anthropologie durch einen scharf konturierten Identitätskern charakterisieren lässt. Im nächsten Schritt werde ich diese ‚Identitätskernthese‘ durch verschiedene, von Fischer selbst angeführte Merkmale spezifizieren. Das schafft die Basis für die anschließende Darlegung der in den bisherigen Besprechungen des Buchs vorgebrachten Kritik an der Identitätskernthese. Um auf diese Kritik zu reagieren, bieten sich, wie ich dann verdeutlichen werde, verschiedene grundlegende Strategien an. Doch diese Strategien haben einen Defekt, von dem auch die Propagierung der Identitätskernthese und die Kritik an ihr nicht frei sind: Die der Identitätskernthese zugrundeliegende merkmalthetheoretische Sicht der Existenz und Identifizierung von Denkansätzen bleibt unreflektiert. Genau diese Sicht muss aber, wie ich in einem weiteren Schritt im Rückgriff auf Überlegungen von Ludwig Wittgenstein und Thomas Kuhn zu zeigen versuche, als hoch problematisch gelten. Abschließend erörtere ich, welche Konsequenzen sich daraus für die Einschätzung von Fischers Vorhaben ergeben.

Herbert Schnädelbach unterscheidet in seiner Studie *Philosophie in Deutschland 1831-1933* zwischen philosophischer Anthropologie mit kleinem „p“ und mit großem „P“ (Schnädelbach 1983, 265, 271 f.). Auch Fischer arbeitet seit seinem Aufsatz „Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft“ mit einer vergleichbaren Unterscheidung (Fischer 1995, 250) und knüpft an sie auch in seinem Buch an (483 ff.). Unter philosophischer Anthropologie (klein geschrieben) versteht er eine philosophische *Disziplin*, die von anderen solchen Disziplinen abzugrenzen ist, etwa von der Erkenntnistheorie, der Ethik, der politischen Philosophie und der Sprachphilosophie. Demgegenüber handelt es sich bei der Philosophischen Anthropologie mit großem „P“ um einen spezifischen *Denkansatz* des 20. Jahrhunderts, der von anderen solchen Ansätzen unterschieden werden kann, etwa von der Phänomenologie, dem Logischen Empirismus, der Existenzphilosophie und der Kritischen Theorie. Der Denkansatz „Philosophische Anthropologie“ wird durch einen bestimmten Textkorpus bzw. eine bestimmte Denkergruppe inauguriert. Fischer zählt zu dieser Gruppe vor allem Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen, aber auch Erich Rothacker und Adolf Portmann.

Im Titel von Fischers Buch „Philosophische Anthropologie“ ist der Denkansatz gemeint, nicht die gleichnamige philosophische Disziplin. Der Untertitel lautet daher „Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts“. Die Studie ist nach einer kurzen „Einführung“ in zwei Teile gegliedert, die erstens von der „Realgeschichte“ und zweitens von der „Philosophiegeschichte“ des Denkansatzes handeln.

Der erste Teil hat mit 460 Seiten fast den vierfachen Umfang des zweiten Teils. Er stellt hinsichtlich der Materialfülle und des souveränen Umgangs mit ihr eine einzigartige und beeindruckende wissenschaftsbiographische Studie zur Philosophischen Anthropologie dar, die wegen der Entzifferung des direkt und indirekt bestehenden „Kommunikationsnetzes“ der Akteure, die den Denkansatz getragen und begleitet haben, zudem spannend zu lesen ist. Fischer datiert den Beginn der Bildungsgeschichte des Ansatzes auf das Jahr 1919, in dem Plessner, um sich zu habilitieren, an die Kölner Universität wechselte, an der der 18 Jahre ältere Scheler seit Beginn des Jahres als Professor für Philosophie und Soziologie tätig war (23). Den Ausklang setzt Fischer mit dem Jahr 1975, dem Erscheinungsjahr eines Scheler zum 100. Geburtstag gewidmeten Sammelbandes, in dem Gehlen und Plessner sich noch einmal auf je eigene Weise mit Scheler bzw. seiner Anthropologie auseinandersetzen (471-476). Die eingangs erwähnte, in den 1990er Jahren einsetzende Revitalisierung der Philosophischen Anthropologie wird von Fischer, der einer ihrer Protagonisten ist, nicht miteinbezogen.

Im Unterschied zu anderen philosophischen Denkansätzen des 20. Jahrhunderts konnte sich die Philosophische Anthropologie nicht als eigenes Theorieprojekt festigen und etablieren; es kam zu keiner etwa der Phänomenologie oder der Kritischen Theorie vergleichbaren philosophisch-akademischen Traditionsbildung. Fischer stellt dafür drei Gründe heraus: (i) die permanenten Rivalitäten und zuweilen Feindschaften innerhalb der Theoretikergruppe, (ii) die äußeren Störungen „durch interessierte Dritte“ (Heidegger, die Frankfurter Schule, die Dilthey-Schule) und (iii) nach 1945 der Wechsel von Plessner und Gehlen auf soziologische Lehrstühle (499-501).

In dem zweiten Teil „Zur Philosophiegeschichte des Ansatzes“ geht Fischer weit über das hinaus, was man von einer Philosophiegeschichte erwarten darf. Er stellt hier seine systematische These in den Vordergrund, dass Philosophische Anthropologie überhaupt ein genuiner und zusammenhängender philosophischer Denkansatz ist, der durch ein bestimmtes Theorieprogramm konstituiert wird, das von verschiedenen Denkern geteilt wird (479, 488). Fischers Übergang zur Frage nach einem solchen einheitlichen Theorieprogramm ist, wie bereits Gerald Hartung in seiner Rezension herausgestellt hat, ein strategisch kluger Schachzug, da es dadurch möglich wird, das „Entstehungs- und Untergangsszenario“ eines konkreten anthropologischen Diskussionszusammenhangs zu verlassen und „eine hierüber hinauswirkende theoretische Position, eine bleibende Herausforderung für die Natur-, Sozial- und Kulturwissenschaften“ sowie konkurrierende philosophische Paradigmen zu markieren (Hartung 2009, 42).

Fischer zufolge ist die bisherige Forschung zur Philosophischen Anthropologie zu sehr auf einzelne Autoren bezogen, also Teil vor allem der Scheler-, Plessner- oder Gehlenforschung, und neigt, sofern sie die Autoren miteinander ins Gespräch bringt, zur Überbetonung der Differenzen statt sich um einen „systematischen Begriff einer Theoriegemeinschaft“ zu bemühen (493-495). Fischer selbst entwickelt unter dem Titel eines „Identitätskerns“ (505 f.) einen starken Begriff einer solchen Gemeinsamkeit, den er zunächst allgemein und ohne Bezug auf die genannten Autoren durch Angabe eines spezifischen Modus der Kategorienbildung entfaltet (519 ff.), um daran anschließend im Einzelnen aufzuweisen, dass genau diese Art der Kategorienbildung für die Positionen Schelers, Plessners, Gehlens, Rothackers und Portmanns charakteristisch ist (526 ff.). Damit hat seine These vom Identitätskern der Philosophischen Anthropologie ihre Gestalt gewonnen.

Wie geht Fischer mit der Frage nach den Differenzen zwischen den Positionen der Protagonisten des Ansatzes um? Er unterscheidet zwischen tatsächlichen und bloß vermeintlichen Differenzen. In der Forschung ist es nicht unüblich, Unterschiede in der Theoriestructur bzw.

im Philosophiebegriff Schelers, Plessners und Gehlens zu markieren: Schelers Anthropologie wird dann im Unterschied zu der Plessners für dualistisch und metaphysisch gehalten und Gehlens Anthropologie im Unterschied zu den Theorien von Scheler und Plessner für naturalistisch und bloß erfahrungswissenschaftlich bzw. unphilosophisch. Fischer versucht (etwas knapp) nachzuweisen, dass diese Gegenüberstellungen bloß vermeintliche Differenzen zum Ausdruck bringen (552-556), und wendet sich dann den seines Erachtens unbestreitbaren Differenzen zu. Die Strategie, die er hier zur Verteidigung seiner Identitätskernthese wählt, besteht darin, diese Differenzen „vom Identitätskern her [zu] explizieren“, um sie als Differenzen *im* Identitätskern kenntlich zu machen (558 ff.).

Nachdem Fischer den Identitätskern der Philosophischen Anthropologie gewissermaßen im Inneren verfügt hat, grenzt er den Denkansatz in einem letzten Argumentationsschritt systematisch gegen konkurrierende Denkansätze ab (576 ff.). Das Ziel ist dabei nicht, die Überlegenheit des Ansatzes zu erweisen, sondern dessen Kenntlichkeit noch einmal zu erhöhen. Fischer markiert die Differenzen der Philosophischen Anthropologie zum Neukantianismus, auch in seiner kulturphilosophischen Variante, zur evolutionären Verhaltens- und Erkenntnistheorie, zur Phänomenologie, zur Existenzphilosophie, zum Pragmatismus, zur Kritischen Theorie, zum sozialontologischen Denkansatz, zum Strukturalismus, zur Theorie sozialer Systeme und anderen Paradigmen.

Nach dieser Übersicht über Fischers Studie lässt sich nun die Diskussion von dessen systematischer Hauptthese eröffnen, dass der Denkansatz der Philosophischen Anthropologie durch einen genau umgrenzten Identitätskern charakterisierbar ist. Fischer bestimmt diesen Kern mit Hilfe von sieben Merkmalen, die, wie gesagt, die spezifische Kategorienbildung der Philosophischen Anthropologie beschreiben sollen.

1. Die philosophische Überlegung beginnt nicht in der Dimension der Reflexion des eigenen Beobachtens oder Denkens; sie setzt nicht, wie Fischer sich ausdrückt, am „Subjektpol“ an, „sondern konzentriert sich auf ‚etwas‘ gegenüber, auf das *Objekt*.“ (520)
2. Die am Objektpol ansetzende Reflexion setzt näherhin nicht auf der Höhe des Menschen, sondern auf einer subhumanen Ebene, von unten her an. „Die Kategorienbildung fokussiert eine eigene *Zone zwischen* ‚Etwas‘ und ‚Jemand‘, nämlich das ‚lebendige Etwas‘“ (521).

3. Das ‚lebendige Etwas‘ kommt dabei nicht isoliert in den Blick, sondern in der Korrelation mit seiner Umgebung. In dieser Korrelativität, die weder bloß als Kausalverhältnis zwischen materiellen Dingen noch als Intentionalitätsverhältnis des Geistes zum Gegebenen gedeutet wird, sind Lebendiges und Umgebung aufeinander hingebunden, aneinander verwiesen, miteinander verklammert (522).
4. Es wird davon ausgegangen, dass die Korrelation zwischen Lebendigem und Umgebung nicht bloß aus der Binnen- oder Subjektperspektive zugänglich ist, sondern in einem „seitlich versetzten Blick“ bzw. von der „Position des Dritten“ aus (ebd.).
5. Von diesem seitlichen Beobachtungspunkt aus werden von unten nach oben verschiedene Korrelationstypen zwischen Organismen und Umwelten untersucht; angefangen bei subhumanen lebendigen Körpern und ihrer Umgebungsrelation bis hin zur Sphäre des Menschen. Die Beziehungen zwischen diesen Korrelationstypen werden nicht als teleologische Beziehungen, sondern als Emergenzrelationen verstanden. Sie konstituieren spezifische Stufen- oder Schichtungsmodelle (522 f.).
6. Die Sphäre des Menschen wird dadurch gekennzeichnet, dass in ihr der Lebenskreislauf des Lebendigen in bestimmter Hinsicht aufgebrochen und in dieser Aufgebrochenheit indirekt überbrückt ist, aber jeweils auf eine Weise, die durch das Leben getragen bleibt. Die ausgezeichnete Stellung des Menschen ist also „eine *in* der Natur“ (523 f.).
7. Die in den vorigen sechs Punkten dargelegte Denkbewegung versteht sich selbst als „philosophische Vergewisserung des ‚Geistes‘ unter Rückbezug auf [...] die verschiedenen Erfahrungswissenschaften über den Menschen (Biologie, Psychologie, Soziologie, Kulturwissenschaften).“ Mit diesem Rückbezug wird zwar die Bindung an die Resultate der Erfahrungswissenschaften akzeptiert, zugleich wird aber auf der Möglichkeit der Bildung genuin philosophischer Kategorien bestanden, die die wissenschaftlichen Erfahrungszugänge untereinander sowie mit dem *Common sense* vermitteln können (525 f.).

Fischer versteht die sieben Merkmale als notwendige und zusammen hinreichende Bedingungen der Zugehörigkeit gewisser Positionen und Texte zum Denkansatz der Philosophischen Anthropologie. Dass er diese Merkmale jeweils als notwendige Bedingungen erachtet, macht er mit folgender Einschätzung deutlich: „Andere Optionen an den Weggabelungen bedeuten andere Theorieprogramme.“ (520) Demzufolge gehört ein Text, der eines der genannten Merkmale nicht erfüllt, nicht zum Theorieprogramm der Philosophischen Anthropologie. Umgekehrt stellen die Merkmale aber für Fischer zusammen eine hinreichende Bedingung für

die Zugehörigkeit dar. Dies kommt in der Argumentationsweise des Abschnitts „Identitätskern trotz Differenz“ zum Ausdruck. Denn dort gelten Scheler, Plessner, Gehlen, Rothacker und Portmann als Vertreter des Denkansatzes, *weil* sie die genannten Merkmale erfüllen (526 ff.).

Die Identitätskernthese ist damit präzise bestimmt: Sie besagt, dass es einen Identitätskern der Philosophischen Anthropologie gibt und dass er durch die sieben genannten Merkmale, die als jeweils notwendige und zusammen hinreichende Bedingungen für die Zugehörigkeit zum Denkansatz fungieren, beschrieben wird.

Offenbar gibt es mindestens zwei Arten von Problemen, denen die Identitätskernthese ausgesetzt sein kann. Probleme der ersten Art bestünden darin, dass ein Text, der üblicherweise nicht als philosophisch anthropologisch gilt, die genannten Merkmale erfüllt; und Probleme der zweiten Art darin, dass ein Text, der üblicherweise als philosophisch anthropologisch gilt, eines der Merkmale nicht erfüllt. Im ersten Fall wären die Merkmale zu weit, im zweiten Fall zu eng. Ein Blick auf die in den bisherigen Besprechungen von Fischers Buch geäußerte Kritik zeigt, dass Probleme beider Arten namhaft gemacht werden.

Zu den Rezensenten, aus deren Sicht Fischers Merkmale zu weit sind, gehören Jens Hacke und Gerald Hartung. Ersterer erklärt: „Wenn man den Rahmen so weit [wie Fischer] spannt, hat alles irgendwie mit Philosophischer Anthropologie zu tun, sogar die kritische Theorie oder die neoaristotelische praktische Philosophie.“ (Hacke 2008). Auch Hartung diagnostiziert, dass „das systematische Angebot für den Identitätskern – die Kategorienbildung – zu schwach ist, um die Identitäts[kern]these zu halten“. Mit Blick auf die Frage, welche üblicherweise für nicht-anthropologisch gehaltenen Schriften die Merkmale erfüllen, erklärt er etwa Friedrich Adolf Trendelenburgs *Logische Untersuchungen* (1840), Nicolai Hartmanns *Philosophie der Natur* (1950) und John Deweys *Logic – The Theory of Inquiry* (1938) für gute Kandidaten (Hartung 2009, 44).

Für zu eng dagegen werden die Merkmale etwa von Olivia Mitscherlich und Volker Schürmann gehalten. Letzterer ist gegen Fischer (556 f.) der Auffassung, dass zwischen den Philosophiebegriffen Plessners und Gehlens ein Unterschied besteht, der sich nicht nur nicht vom Identitätskern her explizieren lässt, sondern geradezu darauf hinausläuft, dass Gehlens Ansatz einer „empirischen Philosophie“ das siebte der von Fischer genannten Merkmale nicht erfüllt. Demnach „wäre Gehlen bereits aus diesem Denkansatz herauskatapultiert“ (Schürmann 2009, 466). Mitscherlich hält Fischers Merkmale noch aus einem anderen Grund für zu eng. Diese stünden in ihrer primär naturphilosophischen Ausrichtung „in grundsätzlichem Widerspruch“ zu Plessners anthropologischem Ansatz, bei dem es sich um einen natur- und

geschichtsphilosophischen Doppelansatz handelt, der nicht nur durch *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, sondern gleichursprünglich durch *Macht und menschliche Natur* geprägt ist (Mitscherlich 2008, 817). – Die Linie der Kritiken von Schürmann und Mitscherlich ist bereits von Hans-Peter Krüger eröffnet worden, der sich schon gegen frühere Versionen von Fischers Argumenten für die Identität des Denkansatzes der Philosophischen Anthropologie (Fischer 2000 u. 2006) gewendet hatte (Krüger 2006, 23-29).

Die Übersicht über die bisherige Kritik zeigt, dass die Identitätskernthese von verschiedenen Seiten attackiert wird. Welche Möglichkeiten gibt es, auf diese Kritik zu reagieren? Theoretisch können mindestens vier grundlegende Strategien unterschieden werden.

(i) Strategie der Ignoranz: Man könnte meinen, dass Fischer offenbar etwas Richtiges getroffen hat, wenn einige Experten die Merkmale für zu weit und andere für zu eng halten. – Was in diesem Gedanken zum Ausdruck kommt, nenne ich die „Strategie der Ignoranz“, weil hier ein unbegründetes Übergehen der Kritik stattfindet. Der Gedanke lebt von der implizit unterstellten Prämisse, dass die abweichenden Expertenmeinungen einander ausschließen (und sich irgendwie zugunsten von Fischers These neutralisieren). Es spricht jedoch nichts dagegen, dass dieselbe Gruppe von Merkmalen, die in einer Hinsicht zu weit ist, in einer anderen Hinsicht zu eng ist. Dass es Auffassungen gibt, die in verschiedenen Richtungen von Fischers Sicht abweichen, ist also nicht einmal ein Indiz (geschweige denn ein Beleg) für die Richtigkeit dieser Sicht.

(ii) Strategie des Einspruchs: Man kann offenbar versuchen, die kritischen Hinweise, Behauptungen und Argumente der Rezensenten zurückzuweisen. Wer die von Fischer vorgeschlagenen Merkmale des Identitätskerns für zu weit hält (wie Hacke und Hartung), müsste aufgefordert werden, für bestimmte Positionen oder Texte, die üblicherweise nicht für anthropologisch gehalten werden, zu zeigen, dass sie all diese Merkmale erfüllen. Während die Beweislast hier eher bei den Herausforderern der Identitätskernthese liegt, liegt sie angesichts der Kritik, dass die Merkmale zu eng sind, eher bei ihren Verteidigern. Das bedeutet, um die Identitätskernthese aufrecht zu erhalten, müsste (contra Schürmann) detaillierter als bisher gezeigt werden, dass auch Gehlens Ansatz einer empirischen Philosophie die vorgeschlagenen Merkmale des Identitätskerns erfüllt; außerdem wäre (contra Mitscherlich) nachzuweisen, dass Plessners anthropologische Position auch bei Berücksichtigung von *Macht und menschliche Natur* nicht jenseits des behaupteten Identitätskerns zu verorten wäre. – Zur Verteidigung der Identitätskernthese könnten aber auch zwei weitere Strategien eingeschlagen werden.

(iii) Strategie der Merkmalsanpassung. Gegen die Identitätskernthese vorgebrachte Kritikpunkte können theoretisch auch so gewertet werden, dass mit den Merkmalen etwas nicht stimmt. Um der Kritik Rechnung zu tragen, kann man es sich in diesem Fall zur Aufgabe machen, die Merkmale so zu ergänzen bzw. zu modifizieren, dass sie die und nur die Positionen und Texte erfassen, die üblicherweise für philosophisch anthropologisch gehalten werden.

(iv) Strategie der Common-Sense-Revision. Den Einstiegspunkt in diese vierte Strategie bildet die Feststellung: Welche Positionen und Texte üblicherweise für philosophisch anthropologisch gehalten werden und welche nicht, ist nicht sakrosankt. Statt eine Anpassung der vorgeschlagenen Merkmale des Identitätskerns vorzunehmen, könnte man daher auch auf die Revision üblicher Einschätzungen von etwas als philosophisch anthropologisch hinwirken.

Statt nun die Strategien zu erproben und dabei ihr Für und Wider zu diskutieren, möchte ich nur auf einen, meines Erachtens aber sehr wichtigen Punkt hinweisen. Alle vier Strategien teilen trotz ihrer Unterschiede eine gemeinsame Grundauffassung – eine Auffassung, die auch von den Kritikern, auf die sie reagieren, nicht in Frage gestellt wird: Sie halten das der Identitätskernthese zugrundeliegende merkmals-theoretische Modell für unproblematisch. Es besagt allgemein, dass sich die Extension von Begriffen durch die Angabe einer Reihe von notwendigen Bedingungen, die zusammen hinreichend sind, bestimmen lässt. Doch ist dieser Ansatz für jeden Begriffstyp angemessen? Ludwig Wittgenstein hat in seinen späten Schriften gezeigt, dass dies nicht der Fall ist. Er widerlegt die Allgemeingültigkeit des skizzierten merkmals-theoretischen Modells anhand einer Vielzahl von Begriffen – etwa den Begriffen des Spiels, der Zahl, des Wünschens und der Sprache – und entwickelt in diesem Zuge eine Position, die man die „Familienähnlichkeits-Konzeption“ von Begriffen nennen kann (siehe Wittgenstein, PU §§ 65-71 u. BB, 37 ff.; weitere Hinweise bei Glock 1996, 120-124; zur Analyse siehe Wennerberg 1967). Dem Grundgedanken dieser Konzeption zufolge stehen alle Entitäten, die unter einen der genannten Begriffe fallen, zwar in verschiedenen Weisen in Beziehung, d. h. weisen „Familienähnlichkeiten“ auf, müssen aber (außer unter diesen Begriff zu fallen) kein gemeinsames Merkmal besitzen. Wenn wir uns etwa die „Spiele“ genannten Vorgänge anschauen, so sehen wir eine ganze Reihe von Verwandtschaften „auftauchen und verschwinden“, und insgesamt „ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen“ (PU, § 66), können aber kein durchgehendes Merkmal feststellen, das als definierendes Kriterium gelten kann. Der Begriff des Spiels und viele andere können also nicht nach dem traditionellen merkmals-theoretischen Modell verstanden werden, demzufolge es ein Merkmal gibt, das allen und nur den Entitäten gemeinsam ist, die unter den betreffenden Begriff fallen.

Im gegenwärtigen Diskussionskontext geht es allerdings nicht um den Begriff des Spiels, sondern um „Philosophische Anthropologie“, den Begriff eines bestimmten Denkansatzes bzw. Theorieprogramms. Die Frage ist also, ob sich Denkansätze durch die Angabe einer Reihe von notwendigen Bedingungen, die zusammen hinreichend sind, identifizieren lassen. Von Fischer wird dies fraglos vorausgesetzt, in der Wissenschaftstheorie dagegen eher skeptisch gesehen.

Was Fischer „Denkansatz“ nennt, wird in Thomas Kuhns *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (1962) als „Paradigma“ bezeichnet. Kuhn versteht darunter „allgemein anerkannte wissenschaftliche Leistungen [...], die für eine gewisse Zeit einer Gemeinschaft von Fachleuten Modelle und Lösungen liefern.“ (Kuhn 1962, 11) Auch Fischer spricht häufig von der Philosophischen Anthropologie als einem Paradigma (175, 213, 236, 313 f., 392, 483, 487 f., 500, 502, 598). Während er allerdings meint, dass erst der durch die sieben genannten Merkmale „rekonstruierte Identitätskern [...] dem Terminus ‚Philosophische Anthropologie‘ seine Prägnanz als Bezeichnung eines eigentümlichen Denkansatzes“ gibt (595), hält Kuhn es gerade für den Witz von Paradigmen, dass weder ihr Bestehen noch ihre Identifizierung vom Vorliegen einer Reihe von notwendigen und zusammen hinreichenden Bedingungen abhängig ist. Verschiedene Forscher, so Kuhn,

„können in der Identifizierung eines Paradigmas übereinstimmen, ohne sich über seine vollständige Interpretation oder Rationalisierung einig zu sein oder auch nur zu versuchen, eine solche herbeizuführen. Das Fehlen einer Standardinterpretation oder einer anerkannten Reduzierung auf Regeln hindert ein Paradigma nicht daran, die Forschung zu führen. [...] In der Tat muß die Existenz eines Paradigmas nicht einmal darauf hindeuten, daß ein vollständiger Satz Regeln vorhanden ist.“ (Kuhn 1962, 69 f.)

Wenn die Philosophische Anthropologie ein Paradigma im Sinne Kuhns ist, dann steht die Identitätskernthese vor einem Problem, das grundlegender als die oben mit Blick auf die bisherigen Besprechungen von Fischers Buch genannten Probleme ist. Wer nur behauptet, dass die von Fischer genannten Merkmale des Identitätskerns zu weit oder zu eng sind, lässt das merkmalthoretische Modell unangetastet, das der Identitätskernthese zugrunde liegt. Handelt es sich bei der Philosophischen Anthropologie allerdings um ein Paradigma im Sinne Kuhns, so lässt sich dieses Modell nicht mehr halten. Wir müssten den Gedanken verabschieden, dass sich der Denkansatz der Philosophischen Anthropologie überhaupt durch eine Reihe von notwendigen Bedingungen, die zusammen hinreichend sind, spezifizieren lässt. Mit anderen Worten: Die Identitätskernthese wäre nicht einfach aus dem Grunde problematisch, weil

die richtige Klasse von Bedingungen noch nicht identifiziert wurde, sondern deshalb, weil es keine solche Klasse gibt.

Fischer selbst diagnostiziert zu Recht, dass sich ein in doppelter Hinsicht unscharfes Bild der Philosophischen Anthropologie ergibt, wenn man die bisherigen Überblicksdarstellungen, Sammelbände und Handbuchartikel parallel liest (480 f.). Erstens zeige sich jenseits des Bereichs, den Scheler, Plessner und Gehlen einnehmen, ein diffuser Randbereich, dem je nachdem Heidegger, Cassirer, Merleau-Ponty, Sartre, Mead, Dewey und andere zugerechnet werden. Zweitens ergebe sich Unschärfe aber auch schon diesseits dieses Randbereichs, da in Frage gestellt werde, ob Scheler, Plessner und Gehlen überhaupt zu einem *gemeinsamen* anthropologischen Projekt gehören. Sowohl im ‚Inneren‘ als auch an den ‚Rändern‘ ist demnach „die Identität einer Philosophischen Anthropologie unklar“ (482). Anders gesagt: In der Forschung herrscht weder über notwendige noch über hinreichende Bedingungen für die Zugehörigkeit zur Philosophischen Anthropologie Einigkeit. Fischer hält dies für einen zu behebenden Mangel. Er formuliert einen „doppelten Klärungsvorschlag“ in Gestalt (a) der Unterscheidung zwischen Anthropologie als philosophischer Disziplin und als philosophischem Denkansatz sowie (b) der Identitätskernthese (ebd.). Doch auch wenn man Fischer Punkt (a) zugesteht, zeigen schon die in den bisherigen Rezensionen dokumentierten Reaktionen auf Punkt (b) an, dass die doppelte Unschärfe – im ‚Inneren‘ und an den ‚Rändern‘ der Philosophischen Anthropologie – nicht beseitigt ist. Nach wie vor herrscht in der Forschung weder über notwendige noch über hinreichende Bedingungen für die Zugehörigkeit zur Philosophischen Anthropologie Einigkeit. Ich werte diese Uneinigkeit als Indiz dafür, dass es sich bei dem von Fischer anvisierten Denkansatz der Philosophischen Anthropologie um ein Paradigma in Kuhns Sinn handelt. Entsprechend scheint mir die von Fischer mit Blick auf die Literatur diagnostizierte und in den Besprechungen seines Buchs erneut zum Ausdruck kommende Unschärfe der Philosophischen Anthropologie kein Mangel zu sein. Es gibt hier einfach keine festen Grenzen.

Allerdings ist dies nicht das letzte Wort. Wittgenstein schreibt an einer Stelle der *Philosophischen Untersuchungen*: „Was ist noch ein Spiel und was ist keines mehr? Kannst Du die Grenzen angeben? Nein. Du kannst welche *ziehen*: denn es sind noch keine gezogen“ (PU, § 68). Für die Philosophische Anthropologie gilt genau dies. Ihr Begriff ist vage – gleichwohl ist es möglich, „für einen besondern Zweck“, wie Wittgenstein erläutert (PU, § 69), eine Grenze zu ziehen. Der Hinweis, dass das Ziehen einer Grenze relativ auf einen bestimmten Zweck erfolgt, ist entscheidend. Er impliziert, dass die Grenzziehung auf verschiedene, wo-

möglich gleich gut begründete, Weisen geschehen kann und macht deutlich, dass sie auch relativ auf den verfolgten Zweck zu beurteilen ist.

Welches ist der Zweck, so muss nun also gefragt werden, den Fischer mit dem Ziehen seiner Grenze, der Angabe der sieben Merkmale der Philosophischen Anthropologie, verfolgt? Legt man die Äußerungen in der Einführung und im Schlussabschnitt seiner Studie zugrunde (9 ff., 595 ff.), so scheint es sich um einen dreifachen Zweck zu handeln: (i) Es soll ein originärer philosophischer Denkansatz, der als solcher in der Forschung bisher kaum wahrgenommen wurde, herausgestellt werden; was unter anderem der Vergleichbarkeit mit konkurrierenden Denkansätzen dienen soll. (ii) Es soll prüfbar werden, ob eine gegebene Schrift oder Position zur Philosophischen Anthropologie gezählt werden kann, auch wenn sie nicht an der Ausarbeitung des Denkansatzes beteiligt war. (iii) Es soll eine Grundlage für eine zeitgemäße Aktualisierung der Forschungslinie der Philosophischen Anthropologie geschaffen werden.

Zur Erfüllung dieses dreifachen Zwecks ist es meines Erachtens und anders als offenbar von Fischer angenommen jedoch nicht erforderlich, die Grenze so zu ziehen, dass Scheler, Plessner und Gehlen an Bord sind. Man könnte sich – um ein Beispiel zu nennen – gut vorstellen, sich auf Plessner allein (vielleicht teilweise im Verbund mit Scheler) zu beziehen, um eine Grenze des Denkansatzes ‚Philosophische Anthropologie‘ zu ziehen, die sich zum einen durch die Ausgrenzung von Gehlens „empirischer Philosophie“ deutlich von Fischers Grenze unterscheidet, zum anderen aber den genannten dreifachen Zweck nicht schlechter erfüllen würde als diese. Fischer scheint eine derartige Option zwar ausschließen zu wollen, indem er behauptet, dass ein Theorieprogramm immer mehrere Bezugsautoren braucht (488). Doch diese Behauptung leuchtet nicht unbedingt ein; schon das allein mit Kants Namen verbundene Theorieprogramm des Transzendentalen Idealismus scheint ein gutes Gegenbeispiel abzugeben.

Wenn ich richtig sehe, gibt es noch einen weiteren, bisher nicht erörterten Zweck, den Fischer mit seiner Grenzziehung verfolgt. Er ergibt sich aus der Anlage seiner Studie, aus der Verzahnung ihrer beiden Teile. Die im ersten Teil dargelegte „Realgeschichte“ wird implizit durch die erst im zweiten Teil entfaltete Auffassung strukturiert, dass es sich bei der Philosophischen Anthropologie um einen systematisch einheitlichen Denkansatz handelt. Fischer geht sogar so weit zu sagen, dass „die wissenschaftsbiographische Darbietung einer theoriegeschichtlichen Schicksalsgemeinschaft nur Sinn“ mache, „wenn sich zeigen lässt, inwiefern diese historische Denker-Gruppierung zu Recht als ein Denkansatz gekennzeichnet werden kann.“ (15) Das bedeutet aber, dass Fischer mit seiner Grenzziehung die Absicht verfolgt, ge-

nau den von ihm wissenschaftsbiographisch entfalteten Forschungszusammenhang auch systematisch einzuholen. Der zusätzliche Zweck, den er mit dem Ziehen seiner Grenze verfolgt, kann damit so formuliert werden: (iv) Es soll gezeigt werden, dass die Autoren, die „realgeschichtlich“ eng aufeinander bezogen waren, in systematischer Hinsicht Teilnehmer desselben einheitlichen Denkansatzes sind.

Wer sich auch in der Erfüllung dieses Zwecks gegen Fischers Option bemühen wollte, einen der Autoren des ‚anthropologischen Dreigestirns‘ auszugrenzen, würde offenbar das Thema verfehlen. Da die engen historischen Bezüge zwischen Scheler, Plessner und Gehlen vor dem Hintergrund von Fischers Studie nicht ernsthaft bestritten werden können, ist es ausgeschlossen, diesen Zweck anders als durch eine Grenzziehung zu erfüllen, die die drei Autoren eingemeindet. Das bedeutet aber, dass es schon ein Teil des durch die Grenzziehung verfolgten Zwecks ist, dass keiner der drei Autoren ausgegrenzt werden darf. Dies hat für die Grenzziehung den Status einer Vorentscheidung. Ob es sich bei dem, was durch die Grenzziehung identifiziert wird, dann aber überhaupt um einen einheitlichen Denkansatz handelt oder einfach nur um den kleinsten gemeinsamen Nenner von drei Forschern, kann nur durch Reflexion auf die Gründe dieser Vorentscheidung geklärt werden. Anders gesagt: Mit Blick auf die Grenzziehung lässt sich also gar nicht zeigen, dass die historisch eng aufeinander bezogenen drei Autoren, Teilnehmer eines einheitlichen Denkansatzes sind. Wer dies zu zeigen beabsichtigt – d. h. Zweck (iv) verfolgt –, sieht sich vielmehr auf den historischen, oder wie Fischer sagt, wissenschaftsbiographischen Zusammenhang verwiesen.

Allenfalls in der Reflexion auf diesen wissenschaftsbiographischen Zusammenhang lässt sich also die Philosophische Anthropologie als einheitlicher Denkansatz, als spezifisches Paradigma identifizieren und erweisen. Hierfür bedarf es keiner Grenzziehung durch Angabe einer Reihe von notwendigen und zusammen hinreichenden Bedingungen der Zugehörigkeit zum Denkansatz, sondern der philosophiehistorischen und -systematischen Rekonstruktion des sich über einen gewissen Zeitraum entwickelnden Gewebes aus Aufsätzen, Büchern, Forschungsprojekten, Diskussionen, inhaltlichen Anknüpfungen und Filiationen. Fischer hat diese Arbeit im Wesentlichen geleistet – und zwar im ersten Teil seiner Studie. Scheler, Plessner, Gehlen und auch Rothacker sowie Portmann identifizieren sich (wenn auch häufig im Modus ausgeprägter Rivalität) gegenseitig als Teilnehmer eines gemeinsamen Projekts, als Vertreter eines Paradigmas (vgl. etwa 80 ff., 138 f., 164 f., 180-2, 194 f., 202 f., 214-9, 228-30, 292, 306 f. u. ö.) und werden auch von Kollegen und Außenstehenden in dieser Weise wahrgenommen (vgl. 176, 213, 313 ff.). Indem der erste Teil von Fischers Studie dies im Einzelnen und zugleich so umfassend wie nirgends zuvor nachzeichnet, sichert und legitimiert er im

Grunde schon die These, deren Begründung dem zweiten Teil vorbehalten sein sollte, dort aber aus grundsätzlichen, wissenschaftstheoretischen Gründen scheitert – die These, dass es sich bei der Philosophischen Anthropologie um ein spezifisches Paradigma der Philosophie des 20. Jahrhunderts handelt.

Im Ausgang von Fischers Rekonstruktionsarbeit im ersten Teil seiner Studie ließen sich nun unterschiedliche Gesichtspunkte des Gewebes der Philosophischen Anthropologie herausheben – um etwa Binnendifferenzen innerhalb des Paradigmas zu erörtern; oder um philosophisch anthropologische Positionen mit solchen zu vergleichen, die anderen Paradigmen zuzuordnen sind; oder um die Fruchtbarkeit des Paradigmas für heutige philosophische Debatten zu überprüfen etc. Von den jeweils verfolgten theoretischen Absichten wird abhängen, welche Gesichtspunkte von Relevanz sind. Einen der möglichen Gesichtspunkte – den anthropologischen Modus der Kategorienbildung – hat Fischer im zweiten Teil seiner Studie analysiert. Die in diesem Zuge aufgewiesenen Elemente können eine heuristische Funktion erfüllen, wenn sich etwa mit Bezug auf sie ein deutlicher Kontrast zur Kategorienbildung innerhalb eines anderen (z. B. des phänomenologischen) Paradigmas erreichen lässt. Doch sie können diese heuristische Funktion im Kontext anderer theoretischer Interessen auch einbüßen. Vor allem aber lassen sie sich prinzipiell nicht dafür verwenden, den vermeintlichen Identitätskern des Paradigmas der Philosophischen Anthropologie trennscharf zu isolieren und zu begrenzen. Dass dies nicht gelingt, ist, wie gesagt, jedoch kein Mangel. Denn weder die Existenz noch die Identifizierung des Paradigmas ist, um noch einmal Thomas Kuhn zu zitieren, von der Einigkeit „über seine vollständige *Interpretation* oder *Rationalisierung*“ abhängig (Kuhn 1962, 69).

Literatur:

- Breun, Richard 2008, Rezension von Fischer 2008, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 61, 346-353.
- Eßbach, Wolfgang 2009, Rezension von Fischer 2008, in: *Soziologische Revue* 32 (3), 293-295.
- Fischer, Joachim 1995, Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft, in: J. Friedrich/ B. Westermann (Hgg.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt a. M.
- Fischer, Joachim 2000, „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48, 2000, 265-288.
- Fischer, Joachim 2006, „Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen)“ in: Krüger/ Lindemann (Hgg.) 2006, 63-82.

- Fischer, Joachim 2008, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg – München.
- Fitzi, Gregor 2009, Rezension von Fischer 2008, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 61 (1), 142-144.
- Glock, Hans-Johann 1996, *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford et al.
- Hacke, Jens 2008, Rezension von Fischer 2008, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 28.07.2008.
- Hartung, Gerald 2009, Rezension von Fischer 2008, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 62 (1), 39-44.
- Heidegren, Carl-Göran 2009, Rezension von Fischer 2008, in: *Acta Sociologica* 52 (2), 177-179.
- Kuhn, Thomas S. 1962, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a. M. 1967 (²1976 mit „Postscript“ von 1969).
- Krüger, Hans-Peter 2006, „Die Fraglichkeit menschlicher Lebewesen. Problemgeschichtliche und systematische Dimensionen“, in: Krüger/ Lindemann (Hgg.) 2006, 15-41.
- Krüger, Hans-Peter/Lindemann, Gesa (Hgg.) 2006, *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*. (Philosophische Anthropologie, Band 1.) Berlin.
- Mitscherlich, Olivia 2008, Wozu Philosophische Anthropologie?, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, 812-818.
- Schnädelbach, Herbert 1983, *Philosophie in Deutschland 1981-1933*. Frankfurt a. M.
- Schürmann, Volker 2009, Rezension von Fischer 2008, in: *Philosophisches Jahrbuch* 116 (2), 463-466.
- Schüssler, Kersten 2008, Entzaubert. Was ist der Mensch? Joachim Fischers großes Buch über „Philosophische Anthropologie“, Rezension von Fischer 2008, in: *tageszeitung* vom 14.08.2008.
- Thies, Christian 2009, Rezension von Fischer 2008, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 63 (1), 142-145.
- Wennerberg, Hjalmar 1967, The concept of family resemblance in Wittgenstein's later philosophy, in: *Theoria* 33, 107-132.
- Wittgenstein, Ludwig, *Das Blaue Buch*, in: ders., Werkausgabe Bd. 5, Frankfurt a. M. 1984, 15-116 [abgekürzt als ‚BB‘].
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984, 225-580 [abgekürzt als ‚PU‘].