

Joachim Fischer: **Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts** (Freiburg/München: Alber, 2008) 684 Seiten.

Ein Jubiläum hat stets rituelle Züge der vorbehaltlosen Bestätigung. Hier aber geht es darum, etwas allererst *sichtbar* zu machen, und darum, es zu revitalisieren: die «Philosophische Anthropologie». Achtzig Jahre nach der Veröffentlichung der beiden Werke, welche die Geburt der Philosophischen Anthropologie in der deutschen Philosophie bedeuten (*Die Stellung des Menschen im Kosmos* von Max Scheler und *Die Stufen des Organischen und der Mensch* von Helmuth Plessner), erscheint nun – als Jubiläumsarbeit gewissermaßen, aber auf längerfristige, von Jubiläen unabhängige philosophische Aktualität angelegt – die umfangreiche Arbeit von Joachim Fischer: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Beachtliche Studien zur Einordnung dieses Denkens und zur Vertiefung in dieses Denken gibt es sicherlich bereits. Es fehlte aber das ‘Manifest’ (wie ich es bezeichnen möchte), das nun vorliegt: die mit Verve vorgetragene Idee einer tiefgreifenden Identität im Denken zwischen ansonsten zuweilen erbitterten Rivalen, die Überzeugung vom besonderen Potential dieser spezifischen Philosophischen Anthropologie gerade im ‘biologischen Zeitalter’. Ein ‘Manifest’, das keiner, der sich für das Thema Mensch interessiert, wird ignorieren können, ein ‘Manifest’, so reich an Informationen wie eine (mehrfache) intellektuelle Biographie und von so weit reichenden Reflexionsanreizen wie nur ein philosophisches Werk.

Der derartig mit Information und Gedankenschärfe angereicherte Manifestcharakter des Werkes wird evident, wenn man die Zielsetzung zur Kenntnis nimmt. Das Vorhaben ist, zu zeigen, dass es neben den bisher als philosophische Paradigmen verstandenen Denkweisen im 20. Jahrhundert – der Phänomenologie, der Existenzphilosophie, dem Positivismus, dem Neokantianismus und anderen – noch eine präzise und eigenständige philosophische Richtung gibt, die «Philosophische Anthropologie» heißt und die der philosophischen Frage nach dem Menschen eine spezifische Strategie vorschlägt. Die Identität der «Philosophischen Anthropologie» als einer philosophischen Denkweise wird also von den anderen Konzeptionen des Menschen (die jede philosophische Theorie mehr oder minder explizit enthält) unterschieden, aber auch unterschieden von allen Hauptströmungen des zeitgenössischen Denkens. Beides sind Schritte derselben Operation: Philosophische Anthropologie ist eine Konzeption des Menschen, aber eine besondere Vorgehensweise in dieser Konzeption, die eine ganze neue (nicht-cartesische) Philosophie entfaltet – auch eine Philosophie der Religion, der Moral, des Rechts, der Politik usw.

Joachim Fischer nimmt den fundamentalen philosophischen Anspruch, den Max Scheler und Helmuth Plessner selbst für die Philosophische Anthropologie erhoben, damit erneut auf und macht ihn zugleich erst sichtbar. Denn wegen gegenseitiger Plagiatsvorwürfe zwischen Scheler, Plessner und Gehlen, des plötzlichen Todes von Scheler und der erzwungenen Emigration Plessners war die Sichtbarkeit des gemeinsamen Ansatzes erheblich erschwert. Eine Schulbildung konnte so explizit nicht stattfinden. Während Scheler und Plessner je für sich das Erstverwertungsrecht dieses philosophischen Projekts reklamierten (und Gehlen sich als der Nachfolger vor allem

von Herder darstellte), zeigt Fischer in stupender Detailarbeit, dass und inwiefern alle diese Denker und weitere Autoren – etwa Adolf Portmann – einer einheitlichen Denktechnik folgen. Ex negativo zeige zudem der Kampf um die Exklusivität des je eigenen Werkes gerade die Gemeinsamkeit der Philosophischen Anthropologie, die nicht zuletzt darin liegt, die Philosophische Anthropologie in Auseinandersetzung mit Darwin zu konzipieren.

Der erste, umfangreichere Teil des Bandes wertet eine akribische Quellenrecherche aus, um die wechselhafte, zuweilen tragisch anmutende «Realgeschichte» der Philosophischen Anthropologie zu rekonstruieren. Daraus ergibt sich ein Bild eines bisher so nicht sichtbar gewordenen Denk- und Forschungsvorhabens und darüber hinaus ein neues Szenarium der deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts, das dokumentiert, wie sich die Philosophische Anthropologie trotz akademischer Streitigkeiten und individueller Schicksale festigen und schließlich durch hochrangige 'Schüler' (wie Hans Blumenberg, Hans Jonas und selbst Niklas Luhmann) eine einflussreiche philosophische Strömung im deutschen Denken der Nachkriegszeit werden konnte: einflussreicher, als es vielen scheinen mag.

Die ersten Phasen der «Realgeschichte des Denkansatzes» reichen mit den parallel entstandenen Werken Schelers und Plessners bis zum ersten großen Werk Arnold Gehlens: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940). In der Rekonstruktion der Werkgenesen wird deutlich, welchen großen Anteil die Biologen und Verhaltensforscher Friedrich J. J. Buytendijk, Hans Driesch, Johann Jakob von Uexküll und Adolf Portmann an der Entfaltung und Fortentwicklung des Denkansatzes hatten und welchen geringen dagegen die Philosophen Ernst Cassirer, Karl Löwith, Günther Anders. Nach 1945 ist eine «Konsolidierungsphase» zu beobachten, später, in den 1960ern, das Wechselspiel von zunächst vielfältigen Anschlüssen in Soziologie, Psychologie, Pädagogik, Medizin und dann das Vergessen des Denkansatzes in der deutschen intellektuellen Welt bis 1975.

Philosophiehistorisch sind alle Phasen, nicht zuletzt sicher die bisher weniger beachteten Jahrzehnte von 1945 bis 1965 äußerst interessant. Folgt man der von Fischer rekonstruierten Rezeption der Philosophischen Anthropologie, so zeigt sich, dass fast alle wichtigen deutschen Autoren sich an den Themen gemessen haben, die die Philosophische Anthropologie auf den Tisch legte: Sei es, um sie weiter voranzutreiben (wie Blumenberg, Anders, Löwith, Marquard, Straus oder Binswanger), sie neu auszuarbeiten (wie Apel, Schmitz oder Jonas) oder um sie trotz eng verwandter Interessen scharf zu kritisieren (wie Habermas und die Frankfurter Schule). Nicht zuletzt sind zwei hochkarätige Debatten um die Philosophische Anthropologie zur Kenntnis zu nehmen: von Dahrendorf angestoßen, über den Begriff der Rolle, und von Lorenz angestoßen, über den Begriff des Instinktes. Dies korrigiert die nicht nur im Ausland gängige Auffassung, nach der die dominanten philosophischen Paradigmen im Nachkriegsdeutschland einerseits das an Heidegger anschließende hermeneutisch-phänomenologische Paradigma und andererseits die an Wittgenstein und den *linguistic turn* anschließende analytische Denkweise seien.

Eine ebenso aufregende Klärung leistet der zweite Teil («Zur Philosophiegeschichte des Ansatzes»), der die Theoriestruktur der Philosophischen Anthropologie ausbuchstabiert: ihre «philosophiegeschichtliche Lage», ihre «Denkungsart», ihren «Denkort». Dieser Aufweis der spezifischen Denkweise ist für das Gelingen des Gesamtvorhabens zentral: nicht nur wegen der faktischen Rivalität, also der tragischen «Realgeschichte» des Ansatzes, sondern eben auch, weil sich die philosophische Anthropologie mit Kant als eine allgemeine – vieles umfassende – philosophische Disziplin etabliert hat und weil sich in der zeitgenössischen Tendenz eines durchdringend ‘nachmetaphysischen’ Denkens und infolge der radikalen Historisierung der menschlichen Phänomene nahezu alles ‘Anthropologie’ nennt.

Was kennzeichnet also «Philosophische Anthropologie» mit großem P? Zunächst, dass sie sich keiner Denktradition verbunden fühlt: der Verzicht auf die großen *révélés* der Philosophie und das Bedürfnis nach dem Austausch mit den empirischen Wissenschaften. Sehr viel genauer aber kennzeichnet den Denkansatz dann der Versuch, den Begriff des ‘Geistes’ neu zu verhandeln: ihn der Alternative von Dualismus oder Monismus zu entziehen. Aus diesem Ansatzpunkt erklärt sich die Zentralität der Biologie für die Philosophischen Anthropologen: Sie ist ihre Leitwissenschaft, mit der sich die dualistische Trennung des Menschen in Geist und Körper verhindern lässt. Es geht um eine Untersuchung, welche die menschlichen Monopole – die Kultur – im Ausgang von der menschlichen *Natur* als lebendiger Organismus in den Blick nimmt. Dieses Prinzip eines inneren Zusammenhangs von Natur und Kultur des Menschen (als die *Grammatik* des menschlichen Lebens) wird bei allen Autoren des Denkansatzes nachgewiesen. Und nicht nur dies, vielmehr ist bei allen Autoren dieses Denkansatzes das Bemühen zentral, den Menschen weder monistisch noch reduktionistisch zu denken. Wohl *drückt sich* seine Artikulation, also die *Syntaxis* des Lebens dualistisch *aus*. Aber diese Dualität ist kein Faktum, sie ist eher eine Gegenüberstellung zweier zutiefst mit einander verschränkter Sphären als die Spaltung, die Descartes zuerst eingeführt hat und die nach wie vor eine unvordenkliche Rolle spielt. Plessner nennt diese ‘Gegenüberstellung’ die «exzentrische Positionalität» des menschlichen Lebens.

Ein zentrales Ausgangsmoment des philosophisch-anthropologischen Denkens wird von dem Biologen Jakob von Uexküll übernommen: Jeder lebendige Körper ist nur in Korrelation mit seiner «Umwelt» denkbar. Diese Korrelation verdankt sich einer ersten Differenzierung: einer kontrastierenden Distanz zum Außen. ‘Lebendig’ sind diejenigen Körper, die eine Grenzlinie zwischen Innen und Außen «besitzen» und diese gegen ihre Umwelt behaupten. Lebendige Körper sind, in Plessners Worten, «grenzrealisierende Dinge». Fällt nun diese Grenze nicht mehr mit dem Körper zusammen, sondern wird sie über Kleidung, Schmuck, Behausung, Denkstile und Lebensformen ‘hinausgeschoben’, dann wird sie zur Möglichkeit, die stets neu zu definieren ist. Dann eröffnet sich jener virtuelle Raum, jenes «Nichts», jener Blick von Nirgendwo, den wir Selbstbewusstsein, Reflexivität oder Freiheit nennen. Diese hören nicht auf, Bewusstsein von etwas, das uns *affiziert*, zu sein: Reflexion über Gegebenes, Freiheit gegenüber etwas und jemandem. Deshalb besteht methodisch für die Philosophische Anthropologie ein Primat des Objekts

vor dem Subjekt, der *physis* vor der *noesis*, ein Primat, das die Stabilisierung und Kompensation der «Krise» der menschlichen Natürlichkeit ist, die durch die instinktuale Imperfektion des ‘Mängelwesens’ Mensch hervorgebracht ist. Mit einer glücklichen Formulierung spricht Fischer statt vom Primat des Objekts auch vom «flankierenden Blick» der Philosophischen Anthropologie (S. 522): jenem indirekten, dezentrierten Blick, jenem «Standpunkt eines Dritten», den wir imaginieren und der unsere Art, Erfahrungen zu sammeln, begleitet: Immer prekär auf der Grenze positioniert, im Bereich der Umkehrung zwischen Geist und Körper, Sinnen und Sinn, Schließung der Umwelt und kosmischer «Öffnung». Die Begründer der Philosophischen Anthropologie (neben Scheler, Plessner, Gehlen werden dazu auch der Mediziner Paul Alsberg, der Biologe Adolf Portmann und der Philosoph Erich Rothacker gezählt) haben auf je eigene Weise diese Grenzposition dekliniert. Und sie haben dabei vor allem je andere Aspekte der menschlichen Situation in den Vordergrund gerückt: die Sprache, die Expressivität, die Institutionen, die Konstruktion von Mikro-Welten, die Transzendenz und die Religion. Aber das Vorgehen ist dasselbe: die Welt des Geistes in der Grammatik des Lebens zu verankern. Und gleich ist auch die Methode: der flankierende Blick, der die Dopplungen reflektiert, den Zwang zur Objektivation, zur Distanz, die notwendig sind für das menschliche Leben – der Mensch lebt nicht einfach, sondern «führt» sein Leben, steht vor ihm als einer zu realisierenden Aufgabe: die «exzentrische Positionalität» ist von Natur aus künstlich.

Zur Bestätigung der These – des identischen Denkansatzes, der sich als prägnant und bedeutsam gegenüber den bereits bekannten Denkansätzen im 20. Jahrhundert erweist – schließt der Band mit einer knappen Differenzierung dieser Denkströmungen des 20. Jahrhunderts, deren Berührungspunkte und Differenzen in Relation zur Philosophischen Anthropologie markiert werden.

Obwohl folgerichtig für das Vorhaben, weckt eine solche Akribie – im Unterschied zur notwendigen Akribie in der Rekonstruktion der «Realgeschichte» im ersten Teil – doch Verwunderung. Fischers ‘Manifest’ riskiert am Schluss, die Philosophische Anthropologie zu isolieren, sie übermäßig einzuengen. Um der Wiedererkennbarkeit des Denkansatzes willen droht am Ende eine vielleicht zu starke Eingrenzung und infolge dessen womöglich eine Beeinträchtigung der Effizienz dieser Denkart: vor allem wenn zu deren Charakteristika – so möchte ich es eher verstehen – die methodologische und ebenso die interdisziplinäre Offenheit gehört. In dieser Offenheit sieht Fischer offenbar eine Gefahr. Man kann in ihr aber auch einen Vorteil, ein Potential sehen, das es erst noch auszuschöpfen gälte. Die Auswahl der «offiziellen» Repräsentanten der Philosophischen Anthropologie ist hierfür ein Beispiel: Autoren der Größenordnung von Cassirer, Löwith und Blumenberg werden als Vertreter des Ansatzes ausgeschlossen (nicht aber als von ihm Beeinflusste). Natürlich hat Fischers These ihre eigene Kohärenz, auch philologisch. Aber es ließe sich die ebenso starke These Odo Marquards geltend machen, nach der die Philosophische Anthropologie in der frühen Moderne als Analyse der menschlichen «Lebenswelt» aus naturalistischen Voraussetzungen entspringt: einer Welt, die weder mit den Mitteln der positiven Wissenschaften noch mit denen der traditionellen Metaphysik erfassbar war. Ich persönlich bevorzuge weiterhin diese Lesart, zumal

sie dem *modernen* philosophischen Thema des Menschlichen mehr historische Tiefe und größere begriffliche Nuancen verleiht. Dies verspielt nicht die Originalität der Philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts. Vielmehr beweist es die Neuartigkeit dieses Denken, das bleibende Fragen und Antworten zu formulieren vermochte (selbst das 'moderne' Wort «Anthropologie» ist ein Zeichen dafür). Originalität und Autonomie einer Theorie verlieren sich nicht, wenn sie ohne festen Wohnsitz bleibt. Im Gegenteil ...

Marco Russo (Salerno)