

Joachim Fischer

Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft

I. Problem

Es steht in Frage, ob es (dem Menschen) gelingt, sich aus seiner jetzigen Lage heraus einen schlüssigen Begriff seiner selbst zu bilden. Ein Bild des Menschen, in dem er sich als Gattungswesen orientieren und mit sich einverstanden sein könnte, ist nicht in Sicht. Das liegt an den disparaten und brisanten Erfahrungsmassen, die es fassen müßte. So neu ist die Lage nicht. Schon Scheler bemerkte in der ersten Jahrhunderthälfte: "Der Mensch ist ein so breites, buntes, mannigfaltiges Ding, dass die Definitionen alle ein wenig zu kurz geraten. Er hat zuviele Enden."¹

Doch hat sich diese Schwierigkeit am Ende des Jahrhunderts noch verdichtet. Die Geschichtsphilosophien sinken. In ihrem Bann konnte sich der Mensch als Verpuppungswesen verstehen, das nach einem Stadium der komplizierten Selbstentfremdung in Eigenarbeit als der heraustritt, der er substantiell in Wahrheit ist: ein sich in der gemeinsamen Verständigung voll verstehendes, im wesentlichen mit sich einverstandenes Wesen. Erfahrungen mit den Menschheitsprojekten seit dem 18. Jahrhundert, die sich im 20. planetarisch Geltung verschaffen, lassen vermuten: offensichtlich kommt durch die Geschichte des Menschen verschiedenes heraus, aber er kommt in ihrem Verlauf, auf welchem Weg auch immer, nicht zu sich selbst.

Die Evolutionsbiologie steht seit Mitte des letzten Jahrhunderts bereit, in die Brüchigkeit teleologischer Selbstdeutungen des Menschen zu stoßen. In ihr wird sich das Lebewesen Mensch transparent als die Fortsetzung der kausal erklärbaren Naturgeschichte mit anderen Mitteln. Durch die menschlichen Populationen hindurch geschieht das in seinen Mechanismen erkannte, in seinem Telos anonyme Evolutionsgesetz genetischer Selbsterhaltung. Wie alle anderen Lebewesen ist auch der Mensch Puppe einer tragenden und vorwärtsstoßenden Entwicklung im Lebenskontinuum.

Im Abbau des geschichtsphilosophischen Bannes bildet sich eine weitere Position, die zugleich den Durchmarsch der Evolutionsbiologie durch die Sphäre des Menschen verstellen soll: in der Verschiedenheit seiner kulturellen und sozialen Erscheinungsformen sei der Mensch strukturell unergründlich. In notwendiger zeitlicher und kultureller Differenz und Zerstreung verschwinde jeder Begriff, den Menschen von sich fassen, wie ein in den Sand gezeichnetes

¹ 1 M. Scheler, Zur Idee des Menschen, in: M.S., Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, 2 Bde., Leipzig 1915, Bd. 1, 324.

Gesicht. Von der unübersehbaren Plastizität seiner Erscheinungen her entziehe sich das Wesen des Menschen jeder Kerndefinition, überhaupt jeder Kontur.

Durch Dekonstruktion ist die Frage nach dem Begriff des Menschen nicht erledigt. Es bleibt die bioevolutionäre Ausstattung seiner Körperlichkeit bis in dynamische Verhaltenspotentiale; das menschliche Lebewesen ist nicht unberührt davon, daß es bereits vor seinem Auftritt Psychisches und Soziales in der Sphäre des Lebens gibt. Zudem bleibt ein gewisser Sachzwang, daß sich Gesellschaften, sofern sie politisch nach Verfassungen handeln und neue Generationen pädagogisch behandeln, an eine Kontur des Menschen halten. Ob die Kultur- und Sozialwissenschaften mit einem entkernten Menschenbegriff der Abwesenheit seines Wesens auf Dauer der evolutionsbiologischen Herausforderung standhalten, ist fraglich. Die Rede von der enormen kulturellen und sozialen Plastizität des Menschen gerinnt zur Leerformel.

Die folgende anthropologische Überlegung entzieht sich der Erörterung des Menschen als Wesenskern, Kausalität oder Kontingenz, indem sie sich im Grundsatz keinem menschlichen Phänomen verschließt und doch in dieser Bewegung eine Kontur des menschlichen Lebewesens durchzuhalten sucht. Skizzenhaft rekonstruiert der Versuch das Reflexionspotential der Philosophischen Anthropologie² in diagnostischer Absicht. Anthropologische Reflexion bewährt sich in der Erschließung der herausgetretenen verschiedenartigsten menschlichen Bestände. Sie muß in einem Begriff die Fundiertheit von tatsächlich vorhandenen, disparaten sozialen Systemen und kulturellen Weltbezügen und die Motiviertheit von bestimmten Ideen über den Menschen als tatsächliche Aspekte des Menschen zeigen können. Einheit des Heterogenen meint nicht Überwölbung, sondern nur qualifizierte Aufrechterhaltung des Verschiedenen durch die Art des Aufweises.

² Zu unterscheiden sind philosophische Anthropologie (i.S. einer philosophischen Disziplin) und Philosophische Anthropologie (ein charakteristischer Ansatz). A. Zur Disziplin philosophischen Denkens über den Menschen: B. Groethuysen, *Philosophische Anthropologie* (1931), 2. Aufl. Darmstadt 1969. M. Landmann (Hg.), *De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg/München 1962. W. Brüning, *Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand*, Stuttgart 1960. G. Frey/J. Zelger (Hrsg.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. Die Beiträge des XII. Deutschen Kongresses für Philosophie*, 2 Bde., Innsbruck 1983. B. Zur Geschichte des Ansatzes Philosophische Anthropologie: W. Schulz, *Die Epoche der nichtspekulativen Anthropologie*, in: W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 419-469. K.-S. Rehberg, *Philosophische Anthropologie und die 'Soziologisierung' des Wissens vom Menschen*, in: *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, SH 23 der KZfSS, Opladen 1981, S. 160-191. B. Accarino (Hrsg.), *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Firenze 1991.

II. Modell

A. Ansatz

Alle menschlichen Phänomene kann der anthropologische Blick im Prinzip nur herankommen lassen, weil er sie auf einen Punkt bezieht und von dort aus ordnet. Was er am Menschen sieht und nicht mehr aus den Augen läßt, ist sein lebendiger Körper.³

Als lebendiger Körper fällt der Mensch in die Welt, findet sich in ihm als Leib in der Welt, und wenn der Leibkörper, der er darin ist nach einer Frist verfällt, verschwindet er aus ihr. Der anthropologische Blick hält fest, daß mit jedem Neankömmling auf Erden ein in geschichtlichen Dimensionen gemessen uralter lebendiger Körper neu in wie auch immer geregelte Verhältnisse gestoßen wird. Körperverhaftet, leibverfallen ist der Mensch Tier unter Tieren⁴ und teilt mit ihnen die Charaktere des Lebens⁵: er ist ein

³ Die folgende anthropologische Reflexion setzt von den Leistungen der Philosophischen Anthropologie aus an: H. Plessner, *Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1928; M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928; A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1940. Der philosophiegeschichtliche Identitätskern des Ansatzes in allen drei konkurrierenden Schriften: Philosophische Anthropologie wollte die Motive des Deutschen Idealismus (Philosophie des Selbstbewußtseins, des Geistes) im Felde der Wahrheit moderner irrationaler Lebensphilosophie (Nietzsche, Bergson, Dilthey, Simmel, Klages: kategoriale Entdeckung der Triebe, Leiblichkeit, Ausdruckhaftigkeit, Geschichtlichkeit u.a.) durchhalten, indem sie die Spekulation des Lebensstromes im biologisch informierten Begriff des lebendigen Körpers ernüchterte und darin zugleich die lebensphilosophisch derangierte Kategorie des Geistes philosophisch restabilisierte.

⁴ Die Autoren der Philosophischen Anthropologie sind grundsätzlich an ihrem distanzierten Blick auf den lebendigen Körper identifizierbar, von dem aus sie das (von innen heraus explizierbare) Selbstverhältnis des Menschen erreichen wollen. Der Ansatz Philosophische Anthropologie ist bei dieser Drehbewegung (einer kontrollierten 'metabasis eis allo genos') ohne den systematischen Kontakt zur Biologie/Zoologie nicht denkbar; die entscheidenden Bezugsautoren waren dabei die Biologen J. v. Uexküll, *Innenwelt und Umwelt der Tiere*, Berlin 1910, L. Bolk, *Das Problem der Menschwerdung*, Jena 1926, A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1944, F.J.J. Buytendijk, *Mensch und Tier*, Hamburg 1958 und die Medizinbiologen E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1935 und V. v. Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Leipzig 1940.

⁵ Der Grund dafür, dass Philosophische Anthropologie sich noch vor den Erfahrungen der Psychologie, Kultur- und Sozialwissenschaften an Biologie rückbindet: es gibt vor dem Auftauchen des Menschen Psychisches und Soziales im Lebendigen, was von den Humanwissenschaften kategorial nicht erreicht werden kann. Gegen die evolutionsbiologische Kontinuitätsfixierung Tier-Mensch in diesen Dimensionen ermöglichten allerdings die genannten Biologen nun den morphologisch, embryologisch, ästhesiologisch und ethnologisch gestützten gestalt- und haltungsbiologischen Vergleich Tier/Mensch, der den Philosophischen Anthropologen im Medium einer

gedrungenes Ding, aus anderen Körpern stammend, wachsend, verwundbar, befristet. Trotz dinglicher Dichte ist er als Leib nichts durch sich allein, er ist vital abhängig von spezifischer Umwelt, er steht als signalorientiertes und sendendes Stück Natur in der Natur, bewegt sich stoffwechselnd auf der Erdkruste, stoffverbrauchend, stoffausscheidend. So aufgebaute Energie wird in lebenssichernden Aktionen ausgegeben und erneut aufgespeichert. Als Leib ist der Mensch nicht eremitisch, seine lebendige Gestalt erscheint im Licht-, Hör- und Tastfeld anderer Lebewesen, er lebt im Verbund mit Organismen gleichen Schlages, rivalisiert, begattet, versorgt Nachwuchs.

Aber Anthropologie beschrieb nicht den Menschenleib, bemerkte sie nicht im gleichen Atemzug seine Eigentümlichkeit als Tier unter Tieren.⁶ Lebewesen (Pflanzen) überhaupt sind in die Natur als grenzrealisierende Dinge positioniert; die spezifisch zentrische Positionalität der Tiere läßt sie Bewegungsspielräume ihres Körpers frontal im Verhältnis zur Umwelt steuern; menschliche Lebewesen nun sind ex-zentrisch in ihrem lebendigen Körper zu ihm in die Welt gestellt. Dieser Körperleib, der so geschlossen und kompakt wie alle Leiber wirkt, durchbrochen nur von den wenigen in den 'Pelz' geschnittenen kleinen Löchern, durch die der Signal- und Stofftausch mit der belebten und unbelebten Natur führt, ist im Unterschied zu anderen Organismen von seinem Bauplan, vor allem vom zentralen Nervensystem her, strukturell sperrangelweit geöffnet.

Das ist der immer wieder frappierende anthropologische Fakt: Mensch ist das Lebewesen, das auf Gedeih und Verderb im fast geschlossenen Körperleib steckt und darin doch so aufgebaut ist, daß es strukturell heraustreten kann und muß und damit Welt und prinzipiell auch sich in den Blick, ins Vernehmen, und vermittelt über die Körpermotorik, tendenziell erschließen kann. Was als Mensch ansprechbar ist, steht im Leib und ist durch ihn zu ihm und zur Wirklichkeit

philosophischen Biologie die Diskontinuität des Menschen im Verhältnis zum Tier zu bestimmen erlaubte, ohne den Menschen aus seiner Körperlichkeit zu lösen. – Diskussion dieses Kernstücks der Philosophischen Anthropologie M. Grene, *Approaches to a Philosophical Biology*, Basic Books USA, 1965.

⁶ Das Schlüsselstück im Tier/Mensch-Vergleich ist für die klassische Philosophische Anthropologie die damals neue Primatenforschung gewesen, v.a. W. Köhler, *Intelligenzprüfungen an Anthropoiden*. (1921), Berlin/Göttingen/Heidelberg 1963. Die systematische Beobachtung von Werkzeuggebrauch von Schimpansen wurde in der zweiten Jahrhunderthälfte durch langjährige ethologische Studien zur differenzierten sozialen Kompetenz freilebender Primatengruppen ergänzt und überboten; u.a. J. Goodall, *Ein Herz für Schimpansen. Meine 30 Jahre am Gombe-Strom*, Reinbek 1991. Philosophische Anthropologie, die die Sonderstellung des Menschen in der lebendigen Natur aufweisen will, müßte prinzipiell ihre Kategorienbildung in diesem Feld bewähren.

gestellt. Er ist 'Logos' im 'Bios', der 'Polis' im 'Ökos' gründen muß.⁷

Durch diese spezifisch "ex-zentrische" Positionsfigur des Lebens⁸ übersetzt sich die 'tierische' Leiblichkeit des Menschen von der ersten Zeile an in völlig neue Konditionen, ohne daß die Körperlichkeit als Lebenszentrum je verlassen würde. Der Mensch stirbt nicht nur wie die anderen Organismen, er weiß um die Leidenseigenschaft und Sterblichkeit von lebendigen Körpern überhaupt und muß mit der Erwartung des eigenen Endes fertig werden; er steht nicht nur im eng reguliertem Stoffaustausch mit der Ökosphäre, er kann und muß sich zu ihr stellen und arbeitet darin die Erde um; er ist nicht nur begrenzt in seinen Sinnen ansprechbar, um darauf mit eng gebahnter Expression zu reagieren, sondern seine Sinne- und Ausdruckssphäre ist differenzierbar. Und: er kann und muß aus der gebrochenen Selbstvertrautheit andere Artgenossen als existentiell Andere, als Leiber gleicher Gestalt mit eigenem Sehpunkt und Initiativzentrum erkennen und anerkennen. "Exzentrische Positionalität" als organische Struktur geht konstitutionell der Zwischenmenschlichkeit voraus, aber die Erfahrungen des Anderen modifizieren das Selbstverhältnis und strukturieren so Soziales.

Anthropologische Reflexion geht auf den menschlichen Leibkörper, ohne sich darin auf eine Biologie des Menschen zu beschränken, die sie gleichwohl voraussetzt. Diese spezifische Lebensform faltet im organisch Lebendigen einen Erlebenspunkt heraus, an dessen de-zentriertem Ort

⁷ Philosophische Anthropologie ist also in der Art ihrer biologischen Fundierung des Menschen grundsätzlich zu unterscheiden von allen weiterverfeinerten bio-evolutionären Ansätzen des Menschen; Humanethologie bzw. Psycho- und Soziobiologie. Aus der Tradition der Evolutionsbiologie heraus (C. Darwin, *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl* (engl. 1871), Stuttgart 1982) sind Humanethologie (I. Eibl-Eibesfeldt, *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie*, 4. Aufl. München/Zürich 1974) und Psycho- und Soziobiologie (E. O. Wilson, *Sociobiology. A New Synthesis*, Cambridge, Mass. 1975) fundamental am Kontinuum der Lebensevolution auch im Menschen interessiert: alle Formen des Sozialverhaltens aller Organismen, einschließlich des menschlichen Lebewesens, sind von ihrer biologischen Basis angepaßter Körper-, Art- oder Generhaltung zu erklären. Die Autoren der Philosophischen Anthropologie sind hingegen fundamental interessiert an der Gebrochenheit der Lebensevolution im menschlichen Lebewesen in sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektive.

⁸ Zu diesem Grundgedanken vgl. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), in: H.P., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Band IV, Frankfurt a.M. 1981, S.364. Zur Konstruktion der Plessnerschen Philosophie, den Standpunkt des Idealismus (Selbstbewußtsein) ohne Teleologie durch eine Rekonstruktion der Vitalkategorien einzuholen, Geistes- und Naturwissenschaften zu vermitteln und auseinanderzuhalten: R. Breun, *Helmuth Plessners Bestimmung der Idee der Philosophie und deren Ausarbeitung als Philosophische Anthropologie*, Tübingen 1987. S. Pietrowicz, *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, Freiburg 1992. H. Redeker, *Helmuth Plessner oder Die verkörperte Philosophie*, Berlin 1993.

der Körperleib und darüber vermittelt Welt und darin Andere als Gegebenheiten auftreten. Exzentrische Position als Struktur des Lebendigen ist nicht kongruent mit Existentialität als dramatisch inneres Selbstverhältnis in der Welt.⁹ Nicht in Strategien genetischer Reproduktion, nicht im körperabgehobenen Logos Vernunft oder Sprache¹⁰ – nicht in der Existentialität und nicht in immer schon eingelebter Praxis¹¹, sondern in dieser spezifisch exzentrischen Körperleiberfahrung vermutet der anthropologische Blick¹² den Schlüssel für die Phänomene, die an der menschlichen

⁹ Als biologisch-anthropologische Philosophie ist Philosophische Anthropologie etwas anderes als Existenzphilosophie die philosophische Psychologie des dramatischen individuellen Selbstverhältnisses in der Welt, als die Heideggers Sein und Zeit, Halle 1927 (gegen die fundamentalontologische Absicht seiner Daseinsanalytik) gelesen wurde. Indem die Philosophische Anthropologie vor der Existenz beim Leben ansetzt – "Leben birgt Existenz" als eine seiner Möglichkeiten -, ohne die Modifikation des Lebens durch Existenz zu bestreiten, erreicht die Anthropologie im Unterschied zur Existenzphilosophie leichter allgemeine Strukturen (Soziales), die dem Leben selbst schon innewohnen. H. Plessner, Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie, in: H.P., Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. VIII, Frankfurt a. M. 1983, 388.

¹⁰ Sprachphilosophisch ansetzende Projekte einer philosophischen Anthropologie, mit existentialistischen, hermeneutischen oder dialogtheoretischen Motiven versetzt, erreichen weder die vitale Zugehörigkeit des Menschen zum Lebendigen noch die Disparität seiner sozialen und kulturellen Phänomenalität. Immer schon an Fragen der Moralität interessiert, subsumieren sie philosophische Anthropologie der Ethik. Sie gehören nicht zum Denkansatz der klassischen Philosophischen Anthropologie. – K. Lorenz, Einführung in die philosophische Anthropologie, Darmstadt 1990. T. Rentsch, Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie, Frankfurt a. M. 1990.

¹¹ Seit der klassischen Kritik von J. Ritter, Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen, Potsdam 1933, setzt sich eine Praktische Philosophie, die sich politisch interessiert ausschließlich hermeneutisch über menschliche Verhältnisse unterrichten will, vom Ansatz der Philosophischen Anthropologie ab, die sich vom Erfahrungsstand der objektivierenden Lebenswissenschaft abhängig mache. Im Umkreis der Ritter-Schule – O. Marquard, H. Lübke u.a. werden neben Marquards geistesgeschichtlichen Verortungen des Ansatzes – zwar Kategorien Gehlens und Plessners ideenpolitisch ausgeliehen, aber Philosophische Anthropologie wird nicht betrieben: der systematische Philosophiekontakt zur Lebenswissenschaft ist der Praktischen Philosophie gesperrt.

¹² Philosophische Anthropologie, die beim distanzierten Blick auf den menschlichen Körper ansetzt, ist deutlich von Leibphilosophie zu unterscheiden (auch eine Philosophie des Menschen), die existentialhermeneutisch bei der inneren Wahrnehmung der Leibgegebenheit des Menschen beginnt. Den Leibphilosophen (M. Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966; J.P. Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1962; H. Schmitz, Der Leib, in: H. S., System der Philosophie. 2. Band, 1. Teil, Bonn 1965) ist der objektivierende Tier/Mensch Vergleich kein Konstitutionspunkt für die Erfahrungen des Menschen. Gleichwohl lassen sich die Deskriptionen der Leibphänomenologie anders als in die Psycho- und Soziobiologie in die biologisch ansetzende Philosophische Anthropologie verschränken, weil diese als Philosophie

Gattung als Soziales und Kultur ansprechbar sind.¹³ Exzentrische Positionalität meint nicht nur Distanznahme, sondern ist in vollem Sinne zu verstehen: in die Distanz gestellt, in den Abstand verrückt, der Widerfahrnis geöffnet, ohne von der Position eines Lebewesens befreit zu sein. In diesem vollen Sinn liegt, wie sich zeigen wird, der Erschließungsvorteil dieser Kategorie der Philosophischen Anthropologie gegenüber der Philosophie des Logos (Vernunft bzw. Sprache).

Für Menschen als leibgeöffnete Lebewesen ist die Art der Daseinsbewältigung nicht vorgegeben. Das Verhältnis zur Natur, zu den Anderen und zu sich selbst ist über dynamische urszenische Leiberfahrungen vermittelt, die das Verhalten strukturieren, ohne es abschließend feststellen zu können: die Lage ist relativ offen.

Die Beziehungen müssen und können gestaltet, bewältigt, differenziert, auf Dauer gestellt werden und bleiben wegen der konstitutionellen Offenheit des Menschen zugleich fragil. Es ist zwar die Kraft der natürlichen Evolution, die die Menschen als Organismen immer neu in die Mitte von Populationen stößt, aber sie geraten dort in deren Geschichte, wie sie sich in Entwürfen, Aktionen, Interferenzen, Gemengelagen, Zufällen ereignet.¹⁴ In ihrem Verbunds- und Verbandshandeln folgen Menschen Plänen und richten sich in Artefakten, Symbolisierungen und Regelwerken¹⁵ ein, ohne daß alles einem Plan

systematisch die Aufgebrochenheit dieses lebendigen Körpers in ein Selbstverhältnis reflektiert.

¹³ Philosophische Anthropologie läßt sich anhand von Kants klassischer Definition der Anthropologie charakterisieren als Projekt, den cartesianischen Dualismus der neuzeitlichen Anthropologie in doppelter Hinsicht zu modifizieren. Kants Bestimmung lautet: "Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll." (Immanuel Kants Werke, hrsg. von E. Cassirer, Berlin 1912/22, Band 8, S. 3). Die Philosophische Anthropologie würde so sagen: die 'physiologische (oder biologische) Anthropologie' geht darauf, wie die Natur den Menschen so macht, daß er etwas aus sich selber machen muß und kann; die pragmatische Anthropologie untersucht, was er als freihandelndes Wesen aus seiner Natur in der Natur macht.

¹⁴ Philosophische Anthropologie ist diametral verschieden von Historischer Anthropologie, die auch körperorientiert auf die historische Wandelbarkeit menschlicher Körperinterpretamente und -praktiken geht. D. Kamper/V. Ritter, Zur Geschichte des Körpers. Perspektiven der Anthropologie, Frankfurt a. M. 1976. Die Historisierung der Mentalitäten faßt auch den Ansatz der Philosophischen Anthropologie als eine historische Körperinterpretation. Ob damit deren Reflexionserfolge verschwinden, ist fraglich; jedenfalls kommt keine Historische Anthropologie, Mentalitätenforschung oder Kulturanthropologie ohne begründete Kategorien zur Körperlichkeit des Menschen aus, die in einer (zur Lebenswissenschaft Kontakt haltenden) Philosophischen Anthropologie zu haben sind.

¹⁵ Im hier rekonstruierten Sinn gehören weder E. Cassirer noch E. Rothacker zum Kern der Philosophischen Anthropologie. Beide entwickeln ihre Schlüsselbegriffe für die spezifische Lebensweise Mensch "symbolische

folgen würde. Menschliche Populationen überschreiten einschränkende Bedingungen, ohne vor einem Rückfall gewiß zu sein. Leibverfassungsmäßig ist der Mensch ein 'nicht festgestelltes Tier' (Nietzsche), und durch die Fortschrittsniveaus seiner Geschichte hindurch bleibt er ein Überraschungswesen, ein sich selbst immer neu überraschendes Gattungswesen. Das ist die sachliche Grenze jeder anthropologischen Reflexion.

B. These

So vorbereitet, geht der anthropologische Blick auf den Menschen, wie er in seinen gegebenen Systemen jetzt anwesend ist. Die anthropologische Reflexion nimmt die Schlüsselsysteme im kulturellen und sozialen Raum ohne jeden Vorbehalt als menschliche hin in ihrer zähen, nicht wegzuzaubernden Realität. Die Frage ist, ob inmitten der hervorgetretenen disparaten menschlichen Phänomene noch eine Kontur des Menschen sichtbar werden kann, wenn man die herausgedrehten Systeme auf Leib Erfahrungen hin transparent hält.

Die These ist, daß sich vier Dispositionen zeigen lassen, die wohl in die spezifisch menschliche exzentrische Körpergegebenheit, aber nicht aufeinander zurückzuführen sind. Es sind vier Spannungsbögen aus der exzentrischen Leibposition heraus, in die Menschen jeweils zu sich, zur Welt und zum Anderen gestellt sind und die sie in ihrem eigentümlichen kulturellen und sozialen Tun und Lassen disponieren und dynamisieren: Vertrauen, Begehren, Beherrschen, Vernunft.

In den personalen Lebensvollzügen sowie den sozialen und kulturellen Systemen wirken sie ineinander verschränkt, hierarchisiert, opponierend. Doch lassen sie sich phänomenologisch voneinander abheben als Leibexistenziale, in denen auf je eigene Weise das menschliche Leben zum Leben Stellung nimmt. Sie können idealisiert und isoliert in dingliche und kommunikativ zwischenleibliche Urszenen zurückverfolgt werden.¹⁶ Im Dreieck zwischen Selbstverhältnis, Subjekt-Objekt-Bezug

Formen" (Cassirer) und "Lebensstile" (Rothacker) im Rahmen von Kulturphilosophien, in denen sie historisches und ethnologisches Material systematisch auf einen Begriff des Menschen reflektieren, neukantianisch der eine, hermeneutisch der andere; ihre Begriffe des Menschen kommen ohne systematischen Rückbezug auf die körperliche Lebendigkeit aus (E. Cassirer, Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur (engl. 1944), Frankfurt a. M. 1990) bzw. vermitteln die kulturanthropologische These nachträglich mit einer Biologie des Menschen: E. Rothacker, Probleme der Kulturanthropologie, Bonn 1948; v.a. Cassirers Charakterisierungen des Menschen entbehren der motivationalen und emotionalen Dynamik des Lebendigen. Ebenso: M. Landmann, Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie, München/Basel 1963. Zur Darbietung des neueren sozial- und kulturanthropologischen Materials: M. Harris, Culture, People, Nature. Introduction to General Anthropology, New York 5. Aufl. 1989.

¹⁶ Philosophische Anthropologie - Philosophie des Menschen - fordert notwendig elementare Sozialphilosophie - Philosophie der Zwischenmenschlichkeit. Die Intersubjektivitätsdimension ist aber nicht Schwerpunkt der

(Ich-Es) und Subjekt-Subjekt-Bezug (Ich-Anderer) bilden sie sich Air ein exzentrisch gestelltes Körperleibwesen notwendig als Dispositionen.

Indem sie die Bildungsgesetze der Dispositionen nacheinander skizziert, entfaltet die anthropologische Reflexion schrittweise das differenzierte Feld markanter sozialer und kultureller Sphären. Indem sie die leibexzentrisch sich bildenden Dispositionen als energetische Kerne auf die disparaten sozialen und kulturellen Sphären bezieht, stellt sich deren Beharrungskraft heraus. Leibexzentrisch gebildete Dispositionen sind kognitiv-emotionale Rückhalte i.S. von e-motio: aus Erleben, Erleiden, Entdecken einer Leiberfahrung stammend und sich in systembildende Bewegungs- und Wahrnehmungserwartungen umsetzend. Verstehbar wird, warum bestimmte soziale Systeme und symbolische Formen trotz negativer Erfahrungen, Dauerkritik und Vorhaben der Extinktion von Menschen bejaht werden und sich dadurch halten und erweitern.

1. Vertrauen

1.1 Charakteristisch für Vertrauen ist die Überzeugung, bei einem Anderen aufgehoben zu sein.

Vertrauen ist eine originäre Disposition des Menschen, die sich anthropologisch an der spezifisch exzentrischen Leiberfahrung von Symbiose und Zerbrechlichkeit aufweisen läßt. Jeder Neuankömmling ist gebettet im großen Leib einer Mutter, und noch wenn er herausgebracht ist, wiegt er sich im stimmigen Raum dieses großen Leibes, der untrennbar Air ihn große Natur und großer anderer Wille zugleich ist. Der menschliche Neugeborene kommt schwächer zur Welt als jedes Tier. Im Körper, aus dem es nicht herauskann, quengeln Bedürfnisse, denen es überhaupt nicht beikommen kann; darin ereignet sich die ängstigende Erfahrung der Abhängigkeit von fundamental fremder Welt.

Versorgende Hände und der funktional führende Eindruck der mütterlichen Stimme stiften Vertrautheitszonen. Aus ihrem Schutz heraus sind eigene Erkundungen möglich. Der Mensch, der da ist, ist von vornherein, vor jeder Trennung, mit anderen da¹⁷ in einer vorgängigen Bindung.¹⁸ Im

klassischen Philosophischen Anthropologie. Vorliegende Rekonstruktion des Denkansatzes in diagnostischer Absicht skizziert deshalb seine systematische Entfaltung im Hinblick auf Philosophien des Anderen, in denen die konstitutiven Dimensionen und Dynamiken zwischen "Ich und Anderer", alter und alter ego, Ich und Du, aufgedeckt werden. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York 2. Aufl. 1977. – A. Honneth/H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/New York 1980.

¹⁷ Die Klassiker der Philosophischen Anthropologie zur konstitutiven "Sphäre der Vertrautheit": H. Plessner, *Macht und menschliche Natur. Versuch zu einer Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, Berlin 1931, 55f.

wiedererkennbaren Gesicht und Stimmenklang endet die bedeutsame Welt. Allerdings kann ein Leib, dem die Abstandnahme zu sich selbst konstitutionell eingebaut ist, auf die Dauer der Erfahrung nicht entgehen, einsam von allen getrennt in der eigenen Körpergrenze zu stecken; das Erleben stößt bis zu dem Punkt vor, daß es in diesem Körper, wenn er zerbricht, verloren gehen wird. Gegen diese Angst vor dem Verschwinden wird der Mensch, wo er nur kann, die Vertrautheitszonen vorgängiger Erreichbarkeit, in denen er nicht verloren gehen kann, wiederfinden und bewahren wollen.¹⁹ Wegen der exzentrischen Positionalität, das in-den-Abstand-gestellt-Sein, ist der Mensch nicht nur der prinzipielle "Neinsagenkönner"²⁰, sondern in der Sphäre des Lebendigen ein beispielloser Jasagenkönner.

1.2 Gemeinschaft

Vermutlich wird das komplexe soziale System, wie es ein Ethnos ist, in letzter Hinsicht von der Vertrauensdisposition gehalten. Familiarität und weit gespannte Verwandtschaftsnetze bilden die Grundstruktur eines 'Volksstammes', aber was das Vertrauen darin trägt, ist die Sprache, und zwar die konkrete Lautsprache mit ihren unverwechselbaren sinnlich-sinnhaften Schattierungen, nicht ein abstraktes Sprechenkönnen überhaupt. Die konkrete Sprache ist der Horizont, innerhalb

Hier sind auch die existentialanthropologisch rezipierten Ausführungen von M. Heidegger zum Existential der "Sorge" (Sein und Zeit, Halle 1927) hinzuzunehmen; ergänzt durch O.F. Bollnow, Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt a. M. 1941. Der semantische Kern von Gehlens aspektreicher Schlüsselkategorie der "Institution" als menschliche hervorgebrachte, aber eigenwertige rituelle Struktur ist ihre Schutz- und Geborgenheitsleistung, ihr Höhlencharakter (Urmensch und Spätkultur, Bonn 1956).

¹⁸ Was sozialbiologisch als Fürsorgeverhalten und verwandtschaftsaltruistisches Verhalten von Organismen gekennzeichnet wird, ist sozialphilosophisch für die menschliche Sphäre in seiner charakteristischen Gebrochenheit als interexistenziale Konstitution reflektiert: M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, hrsg. v. M.S. Frings, Gesammelte Werke, Bd. 7, Bern 1976, 238 ff., 241 f; die eindringlichste phänomenologische Deskription von Zwischenmenschlichkeit als aus einem unverfügbaren "Zwischen" stammendes, wechselseitig bindendes Vertrauensereignis zwischen "Ich und Du" ist v.a. in der dialogischen Begegnungsphilosophie gegeben worden; M. Buber, Ich und Du, Leipzig 1923. G. Marcel, Sein und Haben frz. 1935), 1954. M. Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung (1945), Berlin 1966. Mit dieser Interexistenzialität der Begegnung ist eine ganz andere Konstitution der Zwischenmenschlichkeit ins anthropologische Zentrum gerückt als bei der Interimaginariät des Begehrens (Lacan), der Interaktion des Blickherrschaft (Sartre) und der Intersubjektivität kommunikativer Vernunft (Mead; Habermas).

¹⁹ Philosophische Hermeneutik ist die allgemeine Reflexionsposition, die die Vertrauensdisposition (in die religiöse Offenbarung, in das jedem Selbstbewußtsein vorgängige Überlieferungsgeschehen) als Zentrum menschlicher Selbst-, Welt- und Sozialerfahrung ausarbeitet.

²⁰ M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, a.a.O., 65.

dessen das Unheimliche der unübersehbar abgründigen Welt gefiltert wird und die einzelnen Bewußtseine füreinander erreichbar sind und bleiben.²¹ Der Einzelne versteht und fühlt zunächst und erinnert sich nur kraft des kollektiven Gedächtnisses einer bestimmten Sprache, in das er fraglos eingewiesen wird.

Er ist immer schon in eine eigensinnige kollektive Umarmung geworfen und von ihr getragen, in seiner Existenz von den anderen her mitgarantiert. Sein Bewußtsein ist von den großen Erzählungen des Kollektivs bewirkt. In dessen Vorurteilen wird er begrenzt und geborgen. Das darin gebundene Vertrauen sorgt sich um die Qualität, vor allem aber um den Bestand dieses konkreten Kollektivs, und geht darin weit über die eigenen unmittelbaren Lebensinteressen hinaus.

Der Horizont der durch Vertrauensenergie gebundenen Sprachkollektive ist im Grundsatz eine bewegliche, weiter hinausschiebbare Grenze. Neue Herausforderungen und die Übersetzungen aus dem Fremden bilden ihn um. Nationen sind die geschichtlich folgenreichsten Vertrauensgemeinschaften, wahrscheinlich bisher nicht überboten, weil sich die geschlossene Territorialität als begrenzte Raumgestalt, die wie ein großer Leib ausschaut, vorzüglich eignet, mit urszenischer Vertrauensenergie besetzt zu werden.

Menschliche Angelegenheiten lassen sich auf vielerlei Weise organisieren, aber auch in moderner, weltweit vernetzter Vergesellschaftung lösen sich Subjekte nicht grundsätzlich von ihren begrenzten nationalen Körperschaften. An sie können sie das Grunderlebnis anlagern, nicht getrennt auf der Welt zu sein, sondern, was immer passiert, in einem lokalisierbaren kollektiven Gedächtnis aufgehoben zu sein. Deshalb sind sie überhaupt ansprechbar auf die Bereitschaft, sich für die Bestandserhaltung einer konkreten Kommunität in ihrem vitalen Selbstinteresse zurückzunehmen, bis hin zum Opfer.

1.3 Religion

Ohne sich darin zu erschöpfen, erschließt sich vielleicht doch auch das komplexe kulturelle Phänomen der Religiosität aus dem leibvermittelten Vertrauen. Anthropologisch gesehen ist dieses Vertrauen eine Bedingung der Möglichkeit der Rede von Gott. Keine soziale Vernetzung kann die Sterblichkeit bannen; durch die Gemeinschaft hindurch bleiben die Menschen der überwältigenden Natur leiblich ausgesetzt.

²¹ Zur Anthropologie der polisbildenden Sprachvergemeinschaftung sind die Einsichten der Hermeneutik über die sprachliche Weltbildkonstitution in der Tradition von Herder, Humboldt, Dilthey bedeutsam. E. Rothacker, Probleme der Kulturanthropologie, in: N. Hartmann (Hrsg.), Systematische Philosophie, Berlin 1940, 61-198. H.G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960. H. Plessner, Macht und menschliche Natur, a.a.O., zur politikkonstitutiven Abgrenzung der "Eigenzone" gegenüber der "Fremdzone".

Sie drücken deshalb im sozialen Verbund von Beginn an das "Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit"²² aus. Zu unsichtbaren Kräften, an denen alles hängt, über die aber kein Lebewesen verfügt, suchen sie in rituellen und meditativen Praktiken Kontakt zu gewinnen. Religionen erzählen in keiner anderen symbolischen Form erzählbare Geschichten, v.a. dramatische Bekehrungserlebnisse. Aus der exzentrischen Position zu ihrem eigenen Leib entdecken Menschen die Vorstellung, daß sie sich bis in Haarspitzen hinein nicht gehören könnten. Sie erleben ihr Leben als geliehen von einer großen Kraft, der sie trauen können, wenn sie auf sie hören, auch und gerade dann noch, wenn der Körperleib stirbt.

Gerade in der Spiritualität, die vom Leib lösen lehrt, drückt sich das nur dem Menschentier mögliche Bewußtsein der absoluten Gefährdung des Leibes aus. Menschen bestatten ihre Toten rituell, damit der beseelte Kern sich im göttlichen Raum aufbewahrt wissen kann.

Gelingt es den Lebenden kraft der Vertrauensdisposition, das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit zu verwandeln in das die Leibgrenze überschreitende Zugehörigkeitsgefühl zur umfassenden Natur überhaupt, kann sich Gelöstheit in ihrem Leben einstellen, die sonst unerreichbare Kraft freisetzt. Trotz früher und nie verstummter Kritik an der Irrationalität dieses religiösen Vertrauens halten in modernen Gesellschaften Menschen deren tradierte Institutionen, vor allem aber die religiöse Praktik präsent als Möglichkeit, sich für das geräuschlose Auftauchen und Verschwinden des konkreten Lebens im Unermeßlichen zu sensibilisieren.

2. Begehren

2.1. Das Begehren ist die Zone des 'süßen Ziehens'. Es ist das Erleben des Leibes, mit den Sinnen und Kräften zu etwas hinübergezogen zu werden, begleitet von belebender Erregung und gesteigerter Bedeutsamkeit des eigenen Lebens, man weiß nicht wie einem geschieht.

Konstitutionell ist der Mensch ein verlockbares Lebewesen. Die Abhebung der Begierden von den Bedürfnissen ereignet sich in der Leiberfahrung eines jeden unfertig ankommenden menschlichen Lebewesens. Die vitale Unselbstständigkeit, die jeden Leib auf eine stoffliche Umwelt angewiesen sein läßt, äußert sich in Bedürfnissen des Hungers, des Durstes, der Wärme, deren Befriedigung gewährleistet werden muß. Seine zusätzliche Unfertigkeit macht das junge Lebewesen

²² Zur Anthropologie der Religiosität dieser bekannte religionsphänomenologische Ausdruck von F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, 2. Aufl. Berlin 1830/31, Leitsätze 3.4. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, 108, spricht hinsichtlich des notwendigen Strebens des Menschen, im "Gottesbewußtsein" "sein Zentrum irgendwie außerhalb und jenseits der Welt verankern" zu wollen, vom "weltexzentrisch gewordenen Seinskern" des Menschen. "Exzentrische Positionalität" als Schlüsselbegriff von W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.

angewiesen auf die Großen, die die Bedürfnisse seines Leibes versorgen.

Dessen strukturelle Offenheit ermöglicht nun, daß in diesen Begegnungen auf Reizfiguren hin sich freie Energien von seinen vitalen Bedürfnissen lösen und als Begierden die Bedürfnisse durchdringen und überspielen, eigene Erfüllung heischen. Augenzlust, Hörwünsche, Tastbegierden machen das kleine Menschenwesen zu einem 'polymorph-perversen Wesen' (Freud), dessen vielgestaltige Lustentfaltungen im Frühlingserwachen geschlechtlichen Begehrens kumulieren, ohne darin aufzugehen. Notwendig reglementiert, teils untersagt, im Grunde unersättlich, kreisen die Begierden bilderschaffend durch den Innenraum des Neuankömmlings, haften an Stimmen, Mienen, Farben, Gerüchen, Zeichen. In der Sprache, über die sich das Lebewesen in der Welt zurechtfinden soll, findet das Begehren unendlichen Spielraum. Bis in die unscheinbaren Falten hinein mit überschüssiger Triebenergie besetzt, wird der Weltstoff zukünftig Handlungsmotive auslösen, die im Hinblick auf Lebens- oder Gattungssicherung funktionslos sind.²³

Das Begehren besetzt in der Imagination auch die eigene Quelle, aus der seine Energie kommt: den Ichbergenden Leib. Das Selbst darin erlebt sich lustvoll in seiner Erscheinung. In der interimaginären Lustentfaltung begehrt es den Anderen, und in dessen Sehpunkt dessen Begehren: es macht sich zum Objekt des Begehrens der Anderen²⁴ sehnt sich nach deren aufmerkenden Blicken und seinem Namen in ihrer aller Munde.²⁵

²³ Klassiker der Philosophischen Anthropologie zum konstitutiven Moment des Begehrens: A. Gehlen, *Der Mensch*, a.a.O., und H. Plessner: *Der kategorische Konjunktiv. Ein Versuch über die Leidenschaft*, in: H.P., *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd. VIII, S. 338-353.

²⁴ Was sozialbiologisch als das Paarungsverhalten steuernder Sexualtrieb gekennzeichnet ist, ist sozialphilosophisch in seiner charakteristisch menschlichen Gebrochenheit reflektiert als interimaginäre Begehrensstruktur zwischen Ich und Anderem. Die eindringlichste phänomenologische Deskription im Anschluß an Freud und Hegel bei Lacan mit der Unterscheidung von Bedürfnis und Begehren: 'Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewußten', in: J. Lacan, *Schriften II*, hrsg. von N. Haas und H.-J. Metzger, Olten und Freiburg i.Br. 1975, S. 165-204.

²⁵ Sensualismus, Hedonismus und Utilitarismus sind die philosophischen Reflexionspositionen, die die Lust, das Begehren, die Leidenschaft und das daraus sich ergebende Nutzenkalkül als konstitutives Moment des menschlichen Selbst-, Welt- und Fremdverhältnisses ansetzen; seit La Mettrie und de Sade eine Leistung der französischen Philosophie (bis hin zur Charakterisierung von Wunschökonomie und Differenz in der 'philosophie du desir' in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts) und der britischen Philosophie bei Hobbes, Smith.

2.2 Markt

Die zentrale Institution des Begehrens ist der Markt. Zwar produzieren Menschen zunächst für die lebenssichernden Bedürfnisse, und in dieser Hinsicht ist das Tauschsystem im Zusammenhang mit der Arbeitsteilung eine Organisationstechnik zur effektiveren Versorgung der Bedürfnisse. Aber seine grenzenlose Dynamik gewinnt der Markt als System der Begierden, nicht als "System der Bedürfnisse"²⁶. Denn schon bevor je der Bedarf aller vernünftig gesichert wäre, werden Naturstoffe aufwendig zu glänzenden Dingen umgearbeitet und als Luxusgüter dem Begehren gegen Geld hingehalten. Von Beginn an stellen sich geldgesteuerte Märkte auf das in seiner Sinnlichkeit geöffnete Lebewesen ein. Sie gehen in ihren Gütern auf die Begierden des Riechens (Parfums), des Hörens (Melodien), die Schaulust (Schmuck und Kleider) ein, locken mit Eß- und Wohnluxus und setzen auf die Geschmacksneigung. Um an Geld, dieser pauschalen Anschlußschiene für weitere Wünsche, heranzukommen, versuchen gewinnorientierte Bewerber, herausgefordert durch Mitbewerber, dem Umworbenen (zunächst den wenigen reich Begüterten) "entgegen- und nahezukommen, sich ihm zu verbinden" und anzupassen, seine innersten Wünsche auszuspähen, bevor sie ihm selbst bewußt geworden sind.²⁷

Historisch finden nicht die Ökonomien bleibende Zustimmung, die sichere und gerechte Bedürfnisbefriedigung aller Mitglieder zu organisieren versuchen, auch dann nicht, als sich die Menschen, die bis dahin vor allem durch Arbeit in die Ökonomie gebunden sind, massenhaft den Zugang zum Verzehr der Produkte erkämpfen. Vielmehr entfalten sich erst jetzt die Konsummärkte vollständig als dynamisches Zentrum der Ökonomie und damit als ein Integrationsprinzip der Menschen untereinander.

Entwickelte Tauschgesellschaft heißt: Menschen sind damit beschäftigt, sich gegenseitig ihr Begehren zu ermöglichen. Gewinner und Verlierer am Markt werden in Kauf genommen. Strukturell sind anthropologisch nicht die Bedürfnisse oder Triebe unersättlich (sie sind im Prinzip regelmäßig wieder-

²⁶ In diesem Ausdruck charakterisiert Hegel die Markt-Vermitteltheit der 'bürgerlichen Gesellschaft' (G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1955, S. 169ff.); Marx und die linke materialistische Anthropologie haben den Bedürfnisbegriff der Hegelschen Anthropologie zu ihrer Kritik der bürgerlichen Gesellschaft verwendet und darin die affirmative Begehrendynamik des Marktes verkannt.

²⁷ Zur Anthropologie der Marktvergesellschaftung G. Simmel, der so die "ungeheure vergesellschaftende Wirkung" des Marktes beschrieben hat; in: G.S., Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (1908), Berlin 1968, S. 216. Historisch vgl. W. Sombarts These von der "Geburt des Kapitalismus aus dem Luxus" in: W.S., Luxus und Kapitalismus, München und Leipzig 1922. Kritisch intendierte, aber vor allem phänomenologisch zutreffende Erfassung am Begehren ansetzender Marktvergesellschaftung bei G. Deleuze/F. Guattari, Kapitalismus und Schizophrenie. I. Anti-Ödipus, Frankfurt a. M. 1972.

kehrend zufriedenzustellen), sondern die Lüste sind grenzenlos differenzierbar und sehnsüchtig. Menschen lassen sich ihr Begehren bei vollem Bewußtsein durch immer neue Angebote facettieren und bringen sich damit in einer Fülle ihrer Möglichkeiten heraus. Die Affirmation des Marktes als soziale Institution stammt aus dem Begehren.

2.3 Kunst

Von seiner Leibgegebenheit her, die den Menschen zum Begehren öffnet, ist Ästhetik sein Ausdrucksfeld im Stoff der Natur. In dieser Hinsicht geht es nicht um die Umarbeitung der natürlichen Materialien für den Bedarf, sondern das Begehren disponiert in unendlicher Schaulust und Genußfähigkeit das menschliche Lebewesen für den mannigfaltigen Reiz der Natur. Eindrücke werden mit Einbildungskraft verwandelt und im Stoff der Welt zum Ausdruck umgeformt; von seinem 'farbigen Abglanz' läßt sich das Leben gesteigert erregen.

Im ästhetischen Feld geht es in der Ausfaltung der Welt darum, die eigene Individualität reizvoll herauszuarbeiten. Das Begehren disponiert den Menschen, sich selbst zur Erscheinung zu bringen und sich in dieser Gestalt anzuschauen und als Wirklichkeit zu genießen. Dabei arbeitet das Begehren in allen sinnlichen Bezügen, in denen der Leib sich zur Natur öffnet, im Material der Kleider, der Tanzbewegungen, der Bilder, der Landschaften, der Bauten, der Melodien, als Rhetorik im Material sprachlichen Verlautens. Der Weltstoff wird zu immer neuen Oberflächen ausgefaltet, die als rhythmische Bewegungen, Farben, optische Figuren und Geschmack in die Sinne hineinspielen und den Menschen in seinen Erlebnismöglichkeiten hervorlocken.

Immanent tendiert das Begehren zur Liberalität oder Libertinität mannigfaltig 'schönen Menschentums'; es ist interessiert an der erotischen Differenz und der exotischen Vielfalt (von hier her wird das Fremde als Fremdes anerkannt). In unerschöpflich neuen Formen treibt es zur Verwandlung des Naturstoffes, um sich verschwenderisch oder verfeinert auszudrücken. Hinter der Folge der Moden und dem Pluriversum der Lebensstile steht die Energie des Begehrens. Diese ästhetische Kultur wird im Prinzip der Differenz vom Begehren her bejaht.²⁸

3. Beherrschen

3.1 Die Chance, gegen Angriff oder Widerstand die eigene Grenze durchzubringen, charakterisiert die Beherrschung.

²⁸ Die Anthropologie des rein ästhetischen Weltbezuges bei F. Nietzsche: "Schein ... ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge" (Fragment 40, in: F. N., Kritische Gesamtausgabe, hg. v. G. Colli/M. Montinari, 713, München 1974, S. 386. W. Iser, Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie, Frankfurt a. M. 1991.

Auch das Phänomen menschlicher Macht²⁹ bildet sich in einer unhintergehbaren frühkindlichen Leiberfahrung. Ohnmächtig findet sich das Erleben in einem unkoordinierten Leib vor. In unabschüttelbaren Bedürfnissen und Schmerzen greift die Natur von innen an. Die Dinge kommen und gehen, wie sie wollen. Die dieser naturbedingten Ohnmacht abhelfen wollen, die bespringenden Erwachsenen, wandeln sie in soziale Ohnmacht, denn dem Zugriff ihrer großen Körper ist so gar nicht beizukommen, ihrem kontrollierenden Blick entgeht nichts.

Mühsam gelingt in der Abstandnahme zum Leib durch die Ohnmacht hindurch das ein oder andere Können: die Glieder am Körper führen können; die Dinge, die willkürlich zu entgleiten scheinen, festhalten; im Lautzeichen die immer neu vorbeiziehenden Elemente als dasselbe feststellen; die abwesenden Dinge vorstellen und intern darüber verfügen. Alle diese Könnensskizzen verdichten sich im kleinen Leib zu einem großen Willen, zur Disposition des Beherrschens. Sie ist eine nur dem Menschen mögliche Einstellung: nun einmal Körper, Ding unter Dingen sein, unübersehbaren Wirkungen ausgesetzt, aber das so nicht zulassen zu wollen. Diesem Ding geht es umgekehrt darum, die Welt auf den eigenen Willen hin funktionieren zu lassen. Deshalb muß der eigene Leib als Körper unter Kontrolle gebracht werden, um über seine Beherrschung die anderen Dinge oder die Anderen wie Dinge in den Griff bekommen oder zumindest auf Abstand halten zu können, mit heischendem Blick oder Gehorsam erzwingender Stimmführung, mit Gewalt oder mit List.³⁰ Sind diese Dinge zu stark, so muß man ihnen doch wenigstens ausweichen können: sich durch Selbstbeherrschung so biegen, daß die eigene Grenze nicht bricht.

Aus dieser leibvermittelten Perspektive hat das Verhältnis zwischen Mensch und Dingen und zwischen den Menschen notwendig antagonistischen Charakter. Der Welt- und Beziehungstoff

²⁹ Die Klassiker der Philosophischen Anthropologie zum Moment des Beherrschens: H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, a.a.O., "natürliche Künstlichkeit". – Die anthropologisch eindringlichste Beschreibung für die weltbezogene taktile und intellektuelle Selbstinstrumentierung des menschlichen Lebewesens in Kreisprozessen von "Wahrnehmung, Bewegung und Sprache" bei A. Gehlen, Der Mensch, a.a.O., 140-244.

³⁰ Was sozialbiologisch als Droh- und Aggressionsverhalten lebendiger Körper gekennzeichnet ist, ist sozialontologisch in seiner spezifisch menschlichen Gebrochenheit charakterisiert als sublimen gegenseitig objektivierende Interaktionalität. Die eindringlichste phänomenologische Beschreibung ursprünglicher Zwischenmenschlichkeit als Machtbeziehung, in der das Ich, das sich frei glaubt, durch den 'Blick des Anderen' sich schockartig beschämt vergegenständlicht erfährt, bei J.-P. Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (1943), Hamburg 1976, S. 338-367. Dazu Hegels bereits in der 'Phänomenologie des Geistes' entwickelte Deskription des "Kampfes um Anerkennung" zwischen Ich und dem Anderem als zwei Willen: G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, S. 430-435, Heidelberg 1817.

wird sukzessive instrumentiert, in Mittel umgearbeitet, um sich von dem unmittelbaren Druck der natürlichen und zwischenmenschlichen Bedingungen abzuhängen. Was zur Beherrschung herausfordert, ist im Feld der Natur, in der der menschliche Leib an unendlich vielen Bedingungen hängt, ebenso unbegrenzt wie im sozialen Feld, wo immer neue ungezähmte Willen nachwachsen, deren Blicke den eigenen nicht nachgeben und deren Artikulationen den eigenen nicht gehorchen.³¹

3.2 Organisation

In jeder komplexen Organisation entfaltet sich zwischen Menschen die Machtdisposition. Angesprochen sind die Arbeitsorganisation und die politische Organisation, der Staat. Es geht darum, Situationen über Befehlsketten in den Griff zu bekommen. Die Sprache muß präzise und unmißverständlich sein. Ganz elementar funktionieren die Organisationen von Beginn an durch eine Kontrolle der Organisation über die Körper der Mitglieder, eine "politische Technologie der Körper".³² Werden Anweisungen nicht befolgt, werden die Menschen an ihren Körpern bestraft. Durch die scham- oder schuldbewußte Selbstkontrolle der Mitglieder über die Äußerungen ihres Körpers, verbunden mit innerer Verhaltensdisziplinierung und Affektkontrolle, bauen sich überhaupt erst großräumige und effektive Organisationen und steigert sich Macht.³³

Moderne Staaten funktionieren über Verwaltung auf Grund einheitlicher Gesetze. Menschen richten sich in Sicherheitsgesellschaften der flexiblen und fortlaufenden Kontrollen ein. Staaten als hierarchische Macht werden affirmiert als Schutz vor dem körperlichen Überfall, dem willkürlichen, schockartigen Einbruch körperlicher Gewalt ins eigene Leben. Dafür wird die eigene Gewaltbereitschaft abgegeben an den Staat, dessen bereitgehaltene geschulte Körpergewalt, als Polizei oder Heer, im Konfliktfall die Geltung des Gesetzes unter den Mitgliedern durchsetzen soll.

³¹ Pragmatismus, Marxismus und Konstruktivismus sind fundamentale philosophische Reflexionspositionen, die das Moment der Bemächtigung als dominanten Zug der menschlichen Selbst-, Welt- und Dukonstitution ansetzen.

³² Zur Anthropologie der Macht N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1976. M. Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a.M. 1976.

³³ Zur Anthropologie der Arbeit und Technik als leibhaftiges Subjekt-Objekt-Verhältnis vor allem die materialistische Anthropologie von K. Marx, Ökonomisch-Philosophische Manuskripte (1844) (in: K. M., Die Frühschriften, hg. v. S. Landshut, Stuttgart 1983) mit der These von der "Selbsterzeugung des Menschen" in der vergegenständlichenden "Arbeit". A. Gehlen, Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie, in: A.G., Anthropologische Forschung, Reinbek 1961, 93: "Sinn der Technik: Organersatz, Organentlastung, Organüberbietung".

In jeder hierarchischen Organisation stecken bereits relationale Machtbeziehungen, in der auch die Unterworfenen bestimmte Machtchancen haben; das liegt an der konstitutionellen Unberechenbarkeit menschlicher Lebewesen. Die Geschichte der politischen Organisation, ihre Demokratisierung, heißt nicht, daß Macht schwindet. Hierarchische Macht bleibt und wird grundsätzlich durch Wahl relationiert; die Entscheidungsbefugten müssen die Macht der Menschen grundsätzlich berücksichtigen.

Zugleich setzen Menschen im politischen Raum allmählich multilaterale Verhandlungssysteme auf mehreren Ebenen durch. Als Interessenten sind sie an den organisierten Gruppen beteiligt, die in einer Mischung aus Kompromiß- und Drohbereitschaft die Verteilung von Ressourcen aushandeln. Insofern haben die Subjekte konkrete Machtanteile. In pluralistischen Gesellschaften sind alle Machtmechanismen der Überwachung, der Disziplinierung, der Sanktionen voll funktionsfähig, nur werden sie gegenseitig strategisch angewendet. Macht nimmt nicht ab, sondern breitet sich aus, und die komplexen Organisationssysteme dynamischer Machtbalancen leben von der urszenischen Disposition, andere Willen als Mittel einsetzen und sie dabei zugleich angesichts der Abhängigkeit, in die man damit neu gerät, in Schach halten zu wollen.

3.3 Technik

Von seiner Leibgegebenheit her, die den Menschen zur künstlichen Sicherung zwingt, ist Technik die menschliche Kampfform mit der Natur. Unter dem Druck seiner Bedürfnisse, in denen sich ständig anmeldet, daß ihm die Natur, die ihn aufgebaut hat, systematisch Überlebenswichtiges vorenthält, sinnt der exzentrische Leib auf Instrumente, um ihr die Deckung seiner wiederkehrenden Lücken abzurufen. In der Technik, von der geschickten Handarbeit an, zwingt die menschliche Selbstbehauptung die Natur zu funktionalen Verläufen, die ihr möglich sind, die sie aber von selbst nicht nehmen würde. Die wissende Beherrschung der Natur versucht deren Dauerdruck auf den Menschen zu senken und langfristig den Leib von schmerzvoller, kraftraubender Arbeit zu entlasten. Dazu gehören von Beginn an die ärztlichen Versuche, den Naturprozeß im menschlichen Leib, dort wo er existenzgefährdend blockiert, durch Eingriffe zu korrigieren.

Moderne Gesellschaften haben einen analytischen Tiefenblick einrichten können, der das den menschlichen Sinnen Unsichtbare der Natur herausholt und beherrschbar macht. Anthropologisch gesehen kann man die leibvermittelte Bejahung dieser technologischen Gesellschaften nicht unterschätzen. Die Erfahrung, mühevoll selbst den eigenen Körper für die verschiedensten Möglichkeiten in den Griff bekommen zu haben, identifiziert sich mit dem Vermögen der Technologie, verschiedenste Möglichkeiten erfolgswahrscheinlicher Eingriffe offenzuhalten bis hin zu artifizierlicher Intelligenz, in der eine Entlastung vom denkkörperlichen Probehandeln mit seinen kleinen Energie-

quanten möglich wird. Anthropologisch wird aus dieser Disposition auch Gen-Technologie als der Versuch von Menschen verstehbar, sich durch Eingriff in die unsichtbare Kernstruktur des Körpers zu den Bedingungen des eigenen Lebens durchzusichern.

4. Vernunft

4.1 Vernünftig ist, sich von seinem Eigensinn zugunsten eines Allgemeinen zu lösen und es im Leben gelten zu lassen, weil es aus eigener Zustimmung anerkannt werden kann.

Vernunft ist körperleibgebunden. Nicht in dem unbezweifelbaren Sinne, daß Vernunft eine Körperbasis hat im Hirnorgan, sondern in dem Sinne, daß Vernunft sich über eine spezifische Leiberfahrung aufbaut. Es ist das Selbstbestimmungserlebnis im exzentrisch sich gegebenen Leib, das weder mit dem Begehren nach der eigenen Faszination noch mit dem Streben nach weitestgehender Kontrolle über sich zusammenfällt. Wenn es einmal eine frei gewählte Regel besonnen im Verhältnis zu den Impulsen des Körpers durchbringt, macht das werdende menschliche Lebewesen die Erfahrung eigener Würde.

Der entscheidende Schub der Vernunftdisposition ereignet sich im Erfahren des anderen Leibes als ein Zentrum eigener Aktivität, dessen Körper sich wohl fassen läßt, dessen exzentrische Selbstgegebenheit aber für den Ersten unverfügbar bleibt.³⁴ Erlebt wird das als eine 'Unendlichkeit im Antlitz des Anderen'.³⁵ Wenn seine unendliche Andersheit zugleich mit der Bedürftigkeit seiner ebenfalls leibverhafteten Existenz wahrgenommen wird, ist seine Dignität als freies, endliches Lebewesen entdeckt.

³⁴ Klassiker der philosophischen Anthropologie zur Vernunftdisposition: H. Plessner, Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, Köln 1924: "Rollen"/"Masken" als Grundformen des Allgemeinen zwischen individuellen Menschen (der "Öffentlichkeit"), wodurch bei einem Maximum an Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit ... ein Maximum an gegenseitigem Schutz voreinander verbürgt" ist. In der durchscheinenden Distanz osmotischer "Masken" allgemeiner Geltung vermögen sie wechselseitig ihr "wahres Gesicht" zu wahren. Auch: K. Löwith, Das Individuum in der Rolle als Mitmensch. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlage der ethischen Probleme, München 1928.

³⁵ Was sozialbiologisch (neben Verwandtschaftsverhalten, Paarungsverhalten und Aggressionsverhalten) als Sozialverhalten des reziproken Altruismus zwischen Artgenossen gekennzeichnet wird, ist sozialphilosophisch in seiner spezifisch menschlichen Gebrochenheit reflektiert als intersubjektive Anerkennungsstruktur zwischen Ich und Anderem, J.G. Fichte, System der Sittenlehre, Hamburg 1963, 215ff. K. Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, a.a.O.. E. Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (1929), hrsg. v. S. Strasser, Den Haag 1950. G. H. Mead, Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviourismus (1934), Frankfurt a. M. 1973. E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität (1961), Hamburg 1987; seine Beschreibung der ethischen Wende in der Begegnung mit dem "Antlitz" des Anderen wird hier als phänomenologische Deskription des vorsprachlichen Vernunft-Erlebnisses aufgefaßt.

Versetzt sich das erste Lebewesen mittels seiner Kompetenz, von sich Abstand nehmen zu können, in den Standort des Anderen, vermag es sich in dessen ruhigen Blick ebenfalls als Lebewesen eigenen Rechts gewürdigt sehen, unabhängig von Vor- oder Nachteil, den seine Existenz für den Anderen bedeuten kann. Es ist diese 'Reziprozität der Perspektiven', in der sich die menschlichen Lebewesen als Aktionszentren unvertretbaren Rechts wechselseitig anerkennen.

Die Vernunftdisposition ist genuin leibvermittelt, nicht sprachlich gestiftet. Das Antlitz des Anderen erhebt Geltung vor seinem Sprechen. Vernunft ist ein elementares Erlebnis und bindet darin auch Energie, die sich nun allerdings in der Sprache als reicher Möglichkeit entfaltet, die Gedanken des Anderen zu vernehmen und die eigene Meinung mitzuteilen. Darin bildet sich Vernunft aus zu dem Vermögen, über das innere Wägen der Stimme des Anderen mit der eigenen, von Gründen und Gegengründen, zu einem Allgemeinen zu gelangen, das nur durch die Zustimmung und zugleich gelöst von dem Eigensinn der Subjekte gilt und sie in einer konkreten Regel wechselseitig verpflichtet.³⁶

4.2 Recht

Recht ist auch vom Vertrauen getragen und immer als Herrschaftstechnik verwendet worden. Aber aus der Vernunftdisposition zieht das Recht als komplexes soziales Phänomen seine entscheidende Energie. Im Rechtszustand verkehren Menschen untereinander, insofern sie ihr Verhalten allgemeinen Gesetzen fügen, denen sie selbst zugestimmt haben oder hätten: die sie deshalb als legitim erachten. Sie fordern dabei Gerechtigkeit als Gleichheit aller im Hinblick auf bestimmte Rechte.

Die Schlüsselinstitution des Rechts ist das Gericht. Ihr liegt die allgemeine Anerkennung der Mitglieder zugrunde, daß der konkrete Streitfall, wer auf seiten der Gesetze steht, aus praktischen Gründen vor dem kraft Amtes neutralen Richter ausgetragen wird, der nach Anhörung die beiderseits anerkannte Regel im strittigen Fall zur Wirklichkeit bringt.

In den Rechtsinstitutionen binden sich Menschen untereinander durch Vernunft. Tendenziell überschreiten Rechtsformen immer die Grenze des Ethnos. In der Rechtsgeschichte arbeitet die Vernunft aus konkreten Fällen nach und nach verbesserte Möglichkeiten heraus, der Dignität von

³⁶ Kritizismus, Deutscher Idealismus und Phänomenologie sind die fundamentalen philosophischen Reflexionspositionen, die das Vernunftmoment zum zentralen Bezug des Menschen ausgestalten. Innerhalb der klassischen Vernunftphilosophie ist in Richtung einer Anthropologie der Vernunft am deutlichsten ein Erlebnismoment der Vernunft von L. Nelson hervorgehoben worden durch den Emotion und Kognition verschränkenden Ausdruck vom "Selbstvertrauen der Vernunft" in jedem Subjekt. L. Nelson, Vom Selbstvertrauen der Vernunft. Schriften zur kritischen Philosophie und Subjekt. L. Nelson, Vom Selbstvertrauen der Vernunft. Schriften zur kritischen Philosophie und ihrer Ethik, hrsg. von G. Henry-Hermann, Hamburg 1975, S. 161.

Menschen als freien und endlichen Lebewesen gerecht zu werden. Strafrecht, Zivilrecht, Völkerrecht sind kondensierte Vernunft. Der demokratische Verfassungsstaat ist der vorläufig letzte Versuch, die zwischenmenschlichen Beziehungen insgesamt über das Recht zu integrieren. In den Verfassungsstaaten wird die Rechtsvernunft als Rechtsstaat durch demokratischen Akt auf Dauer gestellt und zugleich vor den Launen der Demokratie geschützt, indem das Verfahren, zu neuen bindenden Gesetzen zu kommen, selbst verrechtlicht ist.³⁷

Erfahrung mit der sozialen Wirklichkeit der Menschenwürde ließen die Vernunftdisposition das Rechtsstaatliche durch sozialstaatliche (Lebenssicherung) und kulturstaatliche (Bildungsprozesse) Momente ergänzen, damit sich die Auftrittswahrscheinlichkeit einer Lebensführung aus einsichtiger Rücksicht bei den Subjekten erhöhte.

Soziale Verkörperung der Vernunft aber bleibt das Recht als der Versuch, im großen und ganzen die Beziehungen auf Menschenrechte und in letzter Hinsicht Menschenwürde zurückzubinden. Darin ist die Institution des Rechts universell.

4.3 Ökos

Die leibvermittelte Vernunftdisposition im Verhältnis zur Natur entfaltet sich immer schon im mathematischen Wissen, in Astronomie und Kosmologie, in der Naturphilosophie. Sie bekommt ihren Schub in der kopernikanischen Wende, als der Mensch sich dezentriert in den Kosmos gestellt erfährt. Zum Erlebnis wird sie durch den selbstverständlich gewordenen 'ex-zentrischen' Blick aus der Leere des Weltraums auf die Gattung und ihr fragil unwahrscheinliches natürliches Substrat.

Ein praktischer Weltbezug der Vernunftdisposition im Verhältnis zur Natur bahnt sich an durch die Erfahrung, daß gegenwärtige Generationen unumkehrbar in Naturkreisläufe eingreifen und Bestände aufzehren. Weltraumfahrer berichten vom Erleben der Verletzlichkeit und Endlichkeit der Atmosphäre des Erdkörpers. Die Folgen von Eingriffen für die Nachwelt von Leben einschließlich des menschlichen werden als unabsehbar erfahren.

Dieser Weltbezug stellt sich auf Dauer: Menschen werden aus der Vernunftdisposition heraus praktische Verantwortung für die Erdbestände übernehmen, zugunsten des Rechts künftiger Lebensgenerationen. Menschen ziehen Natur als ein Körper eigenen Rechts in ihre Lebenssysteme stellvertretend mit ein.³⁸

³⁷ Zur Anthropologie des Rechts, konsequent aus der sprachphilosophisch explizierten Disposition "kommunikativer Vernunft" entfaltet: J. Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt a. M. 1992. ³⁸ Zur Anthropologie des Umwelt/Nachweltbezuges: Für einen ökologisch erreichbaren Begriff vom Menschen hat die Philosophische Anthropologie den Vorteil, den Bezug zur Natur zwanglos denken und zugleich systematisch in seiner Gebrochen-

Innerhalb dieses Weltbezuges beginnen sich Menschen bei wechselnden Anlässen aus der Vernunft heraus als Lebewesen zur Natur in freier Selbstbeschränkung verhalten.

III. Konsequenz

A. Autonomie und Antinomie

1. Autonomie

Die anthropologische Schätzung ergibt: in diesen vier leibvermittelten Dispositionen ist der Mensch heute anwesend. Sie disponieren ihn, insofern er sich von ihnen bestimmen, auf sie hin ansprechen läßt. Sie bilden energetische Kerne seiner Institutionen und Weltbezüge. Einem angemessenen Begriff des Menschen genügen diese vier körperleibexzentrischen Dispositionen, insofern sich durch sie die gegebenen kulturellen und sozialen Sphären in ihrer spezifischen Menschlichkeit und zugleich in ihrer qualifizierten Verschiedenheit erschließen lassen.

Der Mensch kommt anders heraus in der Geschichte, nicht nur als es religiöse Menschenbilder, sondern auch als es die europäische Vernunftanthropologie seit dem 18. Jahrhundert erwartet. Gleichwohl hat sich spezifisch Menschliches herausgedreht, das im Kategoriengefüge der Bioevolution nicht aufgeht. Ob mit den Bestimmungen des Menschen, die hier in einer Bestandsaufnahme vom Leib aufgewiesen werden, eine Stufenlogik verbunden ist, bleibt offen. Eine geschichtsphilosophische Bestimmung des Menschen, ein Zusichselbstkommen, wird nicht mitbehauptet.

Durchaus beschreibt der Ansatz aber eine neue Kontur des Menschen in der Geschichte. Zwar sind die beschriebenen Leibexistenziale mit dem Menschen notwendig immer schon durch alle Kulturen und Epochen mitgegeben. Jetzt sind sie aber unverstellt, sozusagen öffentlich als Bestimmungsgründe des menschlichen Lebens hervorgetreten; das ist geschichtlich neu. Sie erscheinen losgelöst voneinander in den korrespondierenden sozialen und kulturellen Verkörperungen der menschlichen Lebenspraxis, ihre

heit ansprechen zu können. Die kommunikationsphilosophische Erörterung des Menschen, sei sie nun hermeneutisch, sprachpragmatisch, systemtheoretisch, strukturalistisch oder dekonstruktivistisch ausgelegt, kommt vom Denkansatz her an die ökologische Problematik (und im Besonderen den Umgang mit Tieren) gar nicht heran, weil sie in der Theoriebildung das Lebendige, den Leibkörper, nicht kontaktiert ihn nicht berührt. Die Renaissance der Naturphilosophie in ökologischer Absicht unterschätzt den Eigensinn des Menschenkörpers und rückt ihn als Stück Natur in die Biotope ein. (G. Böhme (Hrsg.), *Klassiker der Naturphilosophie*. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule, München 1989). Aus der Tradition der Philosophischen Anthropologie ist der Umwelt/Nachwelt-Bezug des menschlichen Leibkörpers entfaltet bei H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1979, 136: "Verantwortung" für die "Zweckkausalität auch der vorbewußten Natur", basierend auf einer philosophischen Biologie: *Organismus und Freiheit, Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973.

Eigenlogiken werden massenhaft erfahren. In je eigenen Diskursen erhalten sie Deckung als gleichrangige menschliche Möglichkeiten.³⁹

2. Antinomie

Die Autonomisierung der Dispositionen ist problematisch. Die klassische Erwartung an Begriffe des Menschen, das Verschiedenste am Menschen so zu integrieren, daß die Individuen oder die Gesellschaften letztlich mit sich einverstanden sein können, gelingt wegen der herausgetretenen Dispositionslage nicht mehr.

Diese vier Dispositionen disponieren das menschliche Lebewesen gegensätzlich. Sie folgen nämlich nicht nur je eigener Logik, sie heischen auch Geltung für den gleichen Gegenstand: das menschliche Leben, und in diesem Anspruch, führend im Leben zu sein, schließen sie einander in letzter Hinsicht aus.

Die vielfachen Mischungen und Vermittlungen menschlicher Praxis, darin sich die Dispositionen einander ablösen, überspielen, staffeln, auch ergänzen, sind hier nicht thematisch. Die Grundlegung will vor der Entdeckung oder Forderung gegenseitiger Bezügen die konstitutionelle Unverträglichkeit der Dispositionen herankommen lassen: sich bewußt in der Rastlosigkeit des Begehrens ausfächern lassen ist kategorial etwas anderes als vernünftige Selbstbestimmung in Solidarität mit allem menschlichen Antlitz. Von beiden diametral verschieden ist das opferbereite Vertrauen auf die sprach-territoriale Tradition, in der einer steht, und gerät damit in Widerspruch zum Impuls, sich in einer Machtbalance strategisch wechselseitig auf der Hut sein zu wollen.

Oder der Weltbezug: der Mensch muß etwas aus sich selber machen mit seiner Natur in der Natur, aber der Sinn dieses Tuns treibt in vier entgegengesetzte Richtungen, je nachdem ob sich das Vertrauen auf die schöpferische Kraft der Natur einläßt, so wie sie sich gibt und wieder entzieht, oder ob das Begehren unaufhörlich ihren Stoff in neue Moden verwandelt und verzehrt; der Wille zur Macht, der die Natur in ihren elementarsten Bedingungen zu fassen strebt, will etwas ganz anderes als die Vernunft, die in begründeter Selbstbegrenzung bestimmte Bestände schon und die Finger davon läßt.

Die Dispositionen sind nicht nur in ihrer Autonomie, sondern darin in ihrer Antinomie herausgetreten. In Massenerfahrungen, Milieus und Diskursen beanspruchen sie Lizenzen als nicht aufeinander rück-

³⁹ Das macht sie auch beschreibbar. Methodisch stützt sich diese anthropologische Reflexion auf verschiedene gegenläufige Diskurse. Die sog. 'Sprachspiele' dienen nicht als Beleg einer Differenzen produzierenden plastischen menschlichen Natur, sondern im körperleiborientierten Nachbuchstabieren der Diskurse zeigen sie die in ihnen steckenden Erfahrungen des Menschen, von denen her der jeweilige Sprachspiel-Eigensinn gedeckt ist; so verwandeln sich 'Sprachspiele' in qualifizierte Ausdrucksweisen.

föhrbare menschliche Qualitäten: als notwendige Bedingungen von Humanität. Es ist das Ende der Rangordnung der Bestimmungsgründe im Menschen.⁴⁰

B. Subjektivität und Sozialität

1. Subjektivität

Können komplexe Subjekte eine Identität ausbilden? Die autonom-antinomische Dispositionalitat, wie sie herausgetreten ist, hat Konsequenz für die Frage der Person; praktisch als Frage der Lebensföhrung, theoretisch als philosophische Psychologie.

Gegen die Idee, personale Subjekte erreichten die Einheit der Lebensföhrung in vernünftiger Selbstbestimmung⁴¹, besteht die anthropologische Reflexion auf der tatsächlichen Komplexität der Identitätsquellen.⁴² Dabei spielt sie aber nicht die Leiblichkeit als authentisch diffusen Identitatsborn gegen die vermeintlich abstrakte Vernunft aus. Die Person ist ihr nicht reine Vielgestaltigkeit, die sich nur noch in Übergängen zwischen Zuständen identifizieren kann.

Der klassische Beitrag der Philosophischen Anthropologie zur Personalität sucht die Präsenz des Logos im Ausdruck des Leibkorpers. Logos ist für sie nicht verselbstständigte Gröe gegenüer dem Körper, aber auch nicht biofunktionales Epiphänomen des Lebens.

Philosophische Anthropologie hat in ihrer Reflexionsgeschichte vier spezifische, vorsprachliche und

⁴⁰ J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1987, beschreibt die Lage als "Widerstreit" von Diskursarten, wobei der Übergang zwischen ihnen, den heterogenen Sprachspielen, immer ausschließenden Charakter hat ohne übergeordnete Regel. Trotz aller Überlegung zur Verknüpfung des Heterogenen, die es zugleich in seinem Eigensinn beläßt, steht hinter den sprachphilosophisch arbeitenden Theorien der 'Postmoderne' als letzte Quelle der verschiedenen Sprachspiele ein ästhetisches Motiv: die Mannigfaltigkeit des Begehrens. Davon verschieden ist der hiesige Versuch, die elementare Verschiedenheit der Systeme anthropologisch in heterogenen Leibexistenziale (von denen Begehren nur eines ist) zu fundieren und darin die brisante Antinomie ernst zu nehmen Insofern ist das hier gewählte Verfahren analog zu A. Gehlens *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt a. M. 1969, der vier nicht aufeinander ruckföhrbare Wurzeln der Moral freilegt, also qualifizierte und problematische Pluralität zeigen will.

⁴¹ *Moderne Stufentheorien der Seele*: J. Piaget, *Das moralische Urteil beim Kinde*, Frankfurt a. M. 1974 und L.E. Kohlberg, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt a. M. 1974.

⁴² Eine gegenüer der sprachphilosophischen Vernunftethik kritische Personentheorie: Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge/Mass. 1989.

vorsoziale Ausdruckserscheinungen der menschlichen Natur⁴³ aufgewiesen, durch die in der leiblichen Aufgebrochenheit sich ereignende Präsenz des Geistes der Person Winke der Lebensführung gibt: "Anmut und Würde"⁴⁴ "Lachen und Weinen"⁴⁵

"Weinen" ist die leibkörperliche Ausdrucksreaktion einer Erschütterung, einer Widerfahrnis, die nur einem exzentrisch positionierten Lebewesen möglich ist. "Anmut" ist die leibkörperliche Erscheinungsweise des Überflusses über die von der Notwendigkeit diktierte Bewegung und Haltung hinaus und als Freiheit in der Erscheinung nur einem Lebewesen möglich, in dem sich Begehren vom Bedürfnis löst. "Lachen" ist leibkörperlicher Ausdruck einer souverän durchgestandenen Krise der Beherrschung, in dem ein exzentrisch positioniertes Lebewesen noch in der Art des sich Fallenlassens die prinzipielle Souveränität bestätigt bekommt. "Würde" ist Ausdruck der besonnenen Einschränkung der Impulse durch proportionierten Verzicht nur einem in den Abstand gestelltem Lebewesen möglich.

Diese vier Ausdrucksweisen des menschlichen Körpers sind nicht aufeinander rückführbar. Sie sind nicht soziokulturell induziert, weil spontane Entfaltungen des Lebendigen im Menschen. Sie sind nicht originäre Phänomene der Psychologie, weil Erscheinungen der Körperlichkeit, aber auch nicht psychobiologisch reduzierbar, weil Inbegriff "unadressierter Erscheinungen" des Lebendigen (die erst nachfolgend funktional werden). Es sind spezifisch anthropologische Phänomene, die diesem Lebewesen kognitiv-emotionale Winke auf seine personale Möglichkeiten geben. Es sind nicht aufeinander rückführbare Ausdruckswinke; das "Lächeln", "Abstand im Ausdruck zum Ausdruck" ist mit seiner unbestimmbaren Offenheit ihre gemeinsame expressive Leerstelle.

Die Ausdrucksphänomene geben dem Subjekt als Person Winke auf disparate identitätsbildende Größen, auf Lebensformen, die sich entweder um die unhintergehbare Brüchigkeit des lebendigen Körpers bilden oder um die rastlose Auffächerbarkeit seiner sinnlichen Grenzflächen oder um seine unerschöpfliche Griffigkeit oder um die untastbare Würdigkeit des lebendigen Kör-

⁴³ Die Analytik der Philosophischen Anthropologie wird hier nur an der motorischen Ausdruckhaftigkeit des menschlichen Körpers skizziert, nicht an seinen sensorischen Eindruckszonen: der Einheit der Differenz der Sinne, was auch möglich wäre. Vgl. Plessner, Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes (1923), in: Gesammelte Schriften III, Frankfurt a. M. 1980, 7-315.

⁴⁴ F. Schiller, Über Anmut und Würde (1793), Stuttgart 1971. F.J.J. Buytendijk, Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung als Verbindung und Gegenüberstellung von physiologischer und psychologischer Betrachtungsweise, Berlin 1956.

⁴⁵ Zur Expressivität der Exzentrität: H. Plessner, Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941), in: H.P., Gesammelte Schriften VII, Frankfurt a. M. 1982, S. 201-389. H. Plessner, Das Lächeln (1950), ebd., S. 419-435.

pers. Es sind personale Lebensformen des Menschen, die je eigene, nicht miteinander verrechenbare Bildungsprozesse auf sich ziehen.

Ein Bekehrungserlebnis, das den Mut voraussetzt, von der eigenen zweifelnden Subjektivität abzuspringen, um vielleicht von einer universellen Kraft, von der Leben abhängt, zurückgegeben zu werden, ist eine ebenso originär menschliche Bildungsleistung wie die Entdeckung der Leidenschaften, um sich und anderen in ihrem Ausdruck zur Erscheinung zu verhelfen. Asketische Selbstdisziplin zu erreichen und gegen alle Anfechtungen und vernünftige Bedenken durchzuhalten, um Ziele in komplexen Prozessen zu erstreben, ist personal nicht weniger spezifisch menschlich als die Leistung, sich von eigenen Bornierungen zu lösen zugunsten eines einschränkenden Konsenses.

Damit beantwortet Philosophische Anthropologie die Frage, ob und wie komplexe Subjekte eine Identität ausbilden können, nicht. Sie weist aus ihren Voraussetzungen nur in ihrer Verschiedenheit qualifizierte, problematische Komplexität der Personalität auf.

2. Sozietät

Können komplexe Gesellschaften eine Identität ausbilden? Die konstatierte Autonomie und Antinomie der Dispositionen hat Konsequenz für die soziokulturelle Dimension, praktisch als Frage nach dem Gravitationszentrum des Sozialen, theoretisch als Frage nach der Sozialphilosophie.

Gegen die Idee, komplexe Gesellschaften erreichten ihre Letztintegration in sprachphilosophisch explizierbarer "vernünftiger Identität"⁴⁶, wird eine anthropologische Unterrichtung der Sozialphilosophie auf die Komplexität der Identitätsquellen achten. Mit der Systemtheorie teilt sie die tatsächlich gegebene Disparität von sozialen Systemen und kulturellen Sphären.

Philosophische Anthropologie dreht allerdings die "deanthropologisierte", verkehrte Welt der Theorie sozialer Systeme⁴⁷ um. Nicht die sozialen Systeme organisieren originär in je spezifischer Weise Körperlichkeit, greifen von sich aus auf bestimmte Körperbezüge zurück oder verwenden sie symbiotisch für sich, sondern leibexzentrische Erfahrungen und Erwartungen bilden und decken soziale Systeme. Disparate soziale Systeme und Kommunikationsmedien sind in der Spezifik interkorporal entfalteter menschlicher Leibexistenziale fundiert. Philosophische Anthropologie spielt dabei sozial- und kulturphilosophisch nicht das Konkrete gegen das Abstrakte aus: "Gemeinschaft" gegen "Gesellschaft"

⁴⁶ J. Habermas' klassische Frage moderner Sozialphilosophie: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?', in: J. H., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a. M. 1976, S. 92-126.

⁴⁷ N. Luhmann, Sinn als Grundbegriff der Soziologie, in: J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt a. M. 1971, S. 25-100, und N. L., Symbiotische Mechanismen, in: N.L., Soziologische Aufklärung Bd. 3, Opladen 1981, S. 228-244.

oder "Lebenswelt" gegen "System". Diese seit dem 19. Jahrhundert⁴⁸ verwendeten Leitkategorien⁴⁹ erreichen weder phänomenologisch die problematische Pluralität des Sozialen noch seine komplexen Identitätsquellen⁵⁰. Alle aufgerufenen sozialen Systeme und kulturellen Sphären sind verselbstständigt und abstrakt. Ein Ethnos, der Verbundenheit mit von der Bildfläche verschwundenen 30 Generationen zuvor zumutet, ist so abstrakt wie das Rechtssystem, das sich immerhin ständig in öffentlich entscheidungsspannenden Gerichtsverhandlungen ausdrückt. Eine Weltreligion, die Verbundenheit mit unsinnlichen Kräften kultiviert, ist nicht weniger abstrakt als das System der Naturwissenschaft, die sich immerhin ständig in sinnlich handhabbaren Geräten ausmünzt.

Soziale Systeme und "symbolische Formen", gerade in ihrer Abstraktion, sind Ausdrucksphänomene der konstitutiven Gebrochenheit des Lebendigen im menschlichen Lebewesen. Nach der anthropologischen Rekonstruktion erhalten Systeme ihre Deckung aus der Lebenswelt, wenn man menschliche Lebenswelt wirklich vom Lebendigen her versteht. Im Medium zwischenleiblicher Erfahrungsmuster entfalten sich leibexzentrische Dispositionen, die soziale Systeme und symbolische Formen ausbilden und am Laufen halten. Funktionen und soziale Strukturen können sich nur verselbstständigen, wenn sie in das anthropologische Repertoire von immer wiederkehrenden Ursituationen und Urkonstellationen der exzentrischen Leiblichkeit eingetreten sind. Noch die abstraktesten Strukturen der Wissenschaft, Technik, der Religion oder des Rechts leben durch Anlehnung an bestimmte leibkörperliche Lebensschichten, laufen entlang der Resonanzen von leibexzentrischen Erfahrungen und Wahrnehmungsgestalten. Verlieren sie diese Anlehnung, fallen sie in sich zusammen. Sozietäten leben nicht von der Zustimmung i.S. von sprachlichen Argumenten, sondern von Zustimmungen i.S. kognitiv-emotional tiefsitzender Affirmationen und in letzter Instanz von Zuwendung, leiblich vermittelter Energie, die auch entzogen werden kann.

⁴⁸ F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Grundbegriffe der reinen Soziologie, 2. Aufl. 1912.

⁴⁹ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1981.

⁵⁰ Die jüngeren Sozialphilosophen im Umkreis der Kritischen Theorie machen um der differenzierten Kritik willen anthropologische Anleihen. Die diagnostische Kraft der Philosophischen Anthropologie schöpfen sie nicht aus, weil sie sie immer schon der ethischen Frage subsumieren, Die Eigenlogik z.B. des Ethnos, des Marktes, der Religion als originärer menschlicher Sozial- und Kultursphären wird nicht erreicht. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1992. "Jede falsche Gewißheit oder Ahnungslosigkeit, jedes Vergessen (hinsichtlich des Menschen) wird sich in der Soziologie bemerkbar machen" K. Thomas, *Für eine anthropologische Soziologie*. (Eine Programm-Skizze), in: *Kritik und Engagement. Soziologie als Anwendungswissenschaft*. Fs. f. Ch. v. Ferber zum 65. Geburtstag, hrsg. von R. P. Nippert, W. Pöhler, W. Slesina, München 1991, S. 64.

Die anthropologische Reflexion zeigt allerdings eine konstitutionelle Inkongruenz der sozialen Systeme und symbolischen Formen als Ausdrucksweisen exzentrischer Positionalität. Die energetische Zuwendung aus den Dispositionen investiert in Heterogenes: in die abgegrenzte Kommunität sprachterritorialer Vertrautheitszonen einerseits, in die dynamische Marktgesellschaft des kommunikativen Begehrens andererseits, weiter in die differenzierte Machtgesellschaft kommunikativer Kontrolle und schließlich in Gesellschaft als Rechtszustand (Vernunft ist eine tiefsitzende, durch die der Wahrnehmung der Unendlichkeit des Antlitzes des Anderen induzierte Zustimmung; Menschen belasten sich mit universalistischen Ansprüchen aus einer lebensweltlichen Erfahrung heraus).⁵¹

Die Frage, ob und wie komplexe Gesellschaften eine Identität bilden, beantwortet Philosophische Anthropologie nicht. Sie weist auf, daß mit dem menschlichen Lebens in seiner sozialen und kulturellen Dimension unhintergehbare, nicht aufeinander rückführbare, antinome Identitätsquellen gegeben und herausgetreten sind.

C. Denunziation und Absolutismus

1. Denunziation

Auf der Ebene der Selbstthematizierung und Selbststeuerung menschlicher Verhältnisse macht der anthropologische Blick ein Ende der Denunziation des Menschen sichtbar. Die gegenseitige Denunziation der Dispositionen scheint erschöpft. Nicht die Konkurrenz und nicht die Kritik zwischen ihnen ist zu Ende, sondern die wechselseitige Verwerfung als wesenloses Menschentum.

Alle Dispositionen sind zugleich Ärgernisse, weil sie menschliches Leben zerstören können: das Vertrauen ist borniert und verrückt, die Begierde irrlichtert und verschwendet, die Macht quält und vernichtet, die Vernunft verödet und löscht das Individuelle ins Allgemeine.

⁵¹ O. Höffe, Transzendente Interessen. Zur Anthropologie der Menschenrechte, in: O. Höffe/V. Gerhardt, Der Mensch ein politisches Tier? Ein philosophischer Diskurs zur politischen Anthropologie, Frankfurt a. M. 1992). – Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie ist nicht, Rechte des Menschen zu begründen; sie vermag aber in der Disparität ihrer anthropologischen Quellen (vor ihrer Positivierung als Grundrechte) den Grund ihrer internen Konflikthaftigkeit aufzuweisen. Der Anspruch auf materiale Freiheitsrechte (Freizügigkeit; Tauschfreiheit u.a.) ist elementar vom Begehren her gedeckt; politische Mitwirkungsrechte von der Disposition des Beherrschens; Kultrechte (das Recht auf rituelle Spiritualität) und Volkgruppenrechte (v.a. das von der Vernunft her nicht einsehbare Recht auf konkrete Sprachen) hingegen aus dem Vertrauen; der Ursprung der Menschenrechte (Habeas Corpus: ("Du habest den Körper") i.S. des Schutzes vor willkürlichem Zugriff auf die eigene Körperlichkeit durch formale Einklagbarkeit dieses Rechtes) entstammen der Vernunftdisposition, ebenso wie ökologische Rechte (Selbsteinschränkung zugunsten der Körper anonymer Nachwelt).

Von der Urteilskraft anthropologischer Reflexion her scheint es aussichtslos geworden, in der Empörung über das Ärgernis einer Disposition im Diskurs ihr Wesen zu verwerfen.

So ist die Begierde als Sünde seitens des Vertrauens, als Manipulierbarkeit seitens der Vernunft und als Subversion seitens der Herrschaft verworfen worden. Unbeschadet dessen geht das Begehren fraglos zwischen den Menschen um, als Lust an der Differenz, an der expressiven Entfaltung von Menschen. Zuletzt hat die Begierde den Versuch überlebt, sie in Gestalt des vernünftig verabredeten Gesellschaftsplanes durch das Nadelöhr wohlverstandener Interessen zu zwingen.

Die Denunziation des religiösen Vertrauens scheint ebenfalls erschöpft. Es wurde entlarvt und verfemt als Priesterbetrug, als Unmündigkeit, als Ressentiment der Zukurzgekommenen, als bloße Einbildung. Menschen sind sich schon früh auf die Schliche gekommen, daß ihre Götterbilder die Transzendenz nur nach menschlichem Maß vorstellen könnten. Das läßt sie in ihrer prekären Leiblichkeit nicht ruhen, darin vertrauend Teilhabe an unverfügbar großer Kraft zu finden.

Die Denunziation der Technik als Herrschaft („Macht kommt fast dem Mißbrauch von Macht gleich“ (Adorno)) scheint ebenfalls aussichtslos. Technik wird als künstliche Mechanik im Verhältnis zum natürlich Gegebenen verworfen seitens des Vertrauens. Die kommunikative Vernunft will sie als bloß instrumentelle Vernunft einhegen und zur Rechenschaft zwingen. Das verkennt die elementare Selbstbehauptungsdisposition des Menschen im Körperleib. Frieden mit der Natur kann es in dieser Hinsicht nicht geben, weil die Natur den menschlichen Leib nicht schont. Technik im Sinne durchgreifender Beherrschung der Natur wird, geht es um die Anklage des Menschen gegen sich selbst als fahrlässigen homo faber, den mildernden Umstand der Notwehr nicht verlieren, solange der Mensch im brüchigen Leibkörper steckt.

Auch die Verfemung der Vernunft hat deren Kern nicht erreicht. Angesichts der Härte des Lebens, das rasche Entscheidungen fordere, sei die Vernunft eine lebenshemmende Illusion, behauptet der Machtdiskurs (seit Nietzsche); das Vertrauen hält sie hingegen für eine menschliche Anmaßung; der Lustdiskurs diskreditiert sie als farblos, differenznivellierend. Trotzdem bleiben Menschen daraufhin ansprechbar, sich als Wesen gleichen Antlitzes institutionell zur Verständigung zu verpflichten.

Keine dieser Dispositionen ist abgestorben, obwohl für jede von ihnen auf Grund der negativen Erfahrungsgeschichte einmal höchstens noch eine Nische eingeräumt oder ein Verschwinden vorgesehen war.

2. Absolutismus

Damit enden auch die großen Menschheitsprojekte, sofern sie immer um den Absolutismus einer Disposition gebaut waren, innerhalb dessen die anderen parasitär benutzt oder ausgegrenzt wurden.

So kommt der nationale oder religiöse Fundamentalismus, der das Vertrauen zum einzigen Lebens- und Sittlichkeitsprinzip erhebt und darin Macht benutzt, Begehren und Vernunft an den Rand drängt, gegen Weltmarkt des Begehrens und Weltorganisation vernünftiger Teilhabe nicht mehr durch. Auch der Absolutismus des Willens zur Macht, der wie im Faschismus Vertrauen und Begehren verbrauchte und Vernunft zerstören wollte, ist als Projekt am Ende.

Gescheitert ist im Kommunismus als 'Aufklärung ohne Toleranz' der Versuch, das menschliche Leben vollständig vor den Richterstuhl einer kollektiven Vernunft zu bringen. Sichtbar werden die Schranken des Liberalismus als Absolutismus des Begehrens, der die Macht (Technik, Organisation) einspannt für den endlosen Reichtum sinnlicher Differenzen, auf Kosten von ethnos- oder religionsgebundenem Vertrauen sowie menschenrechtlicher und ökologischer Vernunft.

Die Lage ist vermutlich die: jeder neue ideenpolitische Entwurf des Menschen, der aus Entsetzen über faktische Vorkommnisse in der Menschenwelt dafür dingfest gemachte Dispositionen verwirft und von einer anderen Größe her überzieht, wird an der Unhintergebarkeit der verdrängten Dispositionen scheitern; trifft die Verwerfung doch elementare Leibverhältnisse des Menschen selbst.

IV. Schranke der Philosophischen Anthropologie

"Anthropologische Analyse steht ... in keinem natürlichen Bündnis weder mit der ontologischen noch mit der ethischen Frage." "Sie hat es nur mit der Konfiguration der Bedingungen zu tun, welche für menschliches Verhalten spezifisch sind."⁵² Indem sie das "Verhältnis des Menschen zu seinem Körper" zur "Kardinalfrage der menschlichen Existenz"⁵³ nimmt, beschränkt sie sich auf die *conditio humana* inmitten des Lebendigen. Ihre Haltung ist, die Ermöglichung von gegebenen kulturellen und sozialen Phänomenen aufzuweisen; keine leugnend, aber auch nicht alle unqualifiziert hinnehmend. Philosophische Anthropologie ist nicht die Krönung des Selbstverhältnisses des Menschen, sondern eher Statthalter des Menschen auf Erden in der Selbstthematisierung.

Nimmt man "exzentrische Positionalität" als ihre Leitkategorie, erkennt man die beschränkte Leistungsmöglichkeit gegenüber den wissenschaftlichen Disziplinen. Exzentrisch ist kein hierarchischer Punkt, sondern über, unter, neben. Exzentrische Positionalität ist nicht allein Fähigkeit der Selbstrefle-

⁵² H. Plessner, Zur Anthropologie des Schauspielers, in: H. P., Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. VII, Frankfurt a. M., 1982, S. 418. ⁵³ H. Plessner, Ausdruck und menschliche Existenz (1957), in: H.P., Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. VII, Frankfurt a. M. 1982, S. 437.

xion, theologisch oder philosophisch expliziert, aber auch. Wer mit diesem Begriff anthropologisch nur den Standpunkt der Vernunftphilosophie - Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung - umformulieren will, verkennt den kategorialen Reichtum des Begriffs. Exzentrizität ist nicht allein individuierte Existentialität, sondern als Positionalität immer schon Lebendiges, zur Abgestimmtheit auf anderes Lebewesen verpflichtet. Exzentrizität ist allerdings auch nicht einfach gesteigerte Autopoiesis eine Eigenschaft des Lebendigen, sondern dessen Aufgebrochenheit; insofern keine Biologie; auch nicht eine Eigenschaft abstrakter sozialer Systeme - Selbstreferentialität -, sondern im Leibkörper verortet; also keine Soziologie. Exzentrizität meint schließlich nicht kulturwissenschaftlich die moderne Figur der Dezentrierung, der kopernikanischen Wende in einer bestimmten Kultur.

Durch die Verklammerung von Aspekten im Begriff "exzentrische Positionalität" verhindert Philosophische Anthropologie das Dominantwerden von Psychologie oder Soziologie, von Biologismus und Kulturalismus in der Selbstbeschreibung des Menschen. Den Kultur- und Sozialwissenschaften bringt das eine Qualifizierung ihrer Leerformel von der menschlichen Plastizität; den Biowissenschaften eine Transformationsregel zur Einbringung der Lebensforschung bei der Untersuchung des psychischen und sozialen Lebendigen in der Sphäre des Menschen.

Philosophische Anthropologie ist auch Selbstkorrektur innerhalb der Philosophie. Unter dem Druck gewaltiger Herausforderungen der Menschenwelt intensivieren sich Ethik und Metaphysik. Zwischen der Ethik, die den Menschen in ganz bestimmter Richtung aus seiner Kreatürlichkeit herausziehen will, und der Metaphysik, die ihn in der Variante der Naturphilosophie in natürliche Ganzheiten einrückt, hält sie dem Phänomen des Menschen schlicht den Raum seiner Anwesenheit offen. Insofern gründet der hier rekonstruierte Ansatz tatsächlich philosophische Anthropologie als Disziplin eigener Dignität.

Wenn Philosophische Anthropologie ihre diagnostische Kraft entfaltet, dann nur im methodischen Verzicht auf ein Bild, in dem der Mensch mit sich einverstanden sein könnte. Insofern ist ihr Orientierungswert begrenzt. Den Menschen in seinen Erscheinungen für voll nehmen, heißt ihn zweimal in Schutz nehmen: vor der Deduktion durch ein Ideal (der Sinn des Menschen in der Welt ist...), aber auch vor der Reduktion durch Zynismus (der Mensch ist nichts als...). Philosophische Anthropologie hält Eckpunkte hin. Wie überhaupt ihre Lage, so müssen Menschen auch diese Lage ausdifferenzierter autonomer und antinomer Dispositionen ihrer exzentrischen Positionalität "verkörpern".⁵⁴ Wie die Verkörperungen tatsächlich aussehen, ist eine Frage sozial- und kulturwissen-

⁵⁴ "Verkörperung" als Schlüsselbegriff des späten Plessner: Die Frage nach der *Conditio humana* (1961), in: H. P., *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd. VIII, Frankfurt a. M. 1983, 195.

schafflicher Forschung; wie die Verkörperungen aussehen sollen, eine Frage ethischer Erfindung und Begründung.