

Technisch Universität Dresden
Philosophische Fakultät
Institut für Soziologie/ Institut für Philosophie
SoSe 2005

HS: Die Natur des Menschen - heute. Anthropologische Grundfragen in der Gegenwartsdiskussion. (Rentsch, Fischer, Rehberg)

Protokoll zur Sitzung am 24.05.2005 (Anja Weber)

Wie steht der Mensch in der Welt?

Theorievergleich: Transzendente Anthropologie (Rentsch), Philosophische Anthropologie (Plessner)

Literatur:

Rentsch, Thomas: "Wie ist eine menschliche Welt überhaupt möglich? Philosophische Anthropologie als Konstitutionsanalyse der humanen Welt". In: Chr. Demmerling/ G. Gabriel/ Th. Rentsch (Hg.): *Vernunft und Lebenspraxis. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995, S.192-214.

Fischer, Joachim: "Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie". In: *DZfPh*, Jg. 2000, H.2, S.265-288.

1 Referat (Rebecca Helbig, Susanne Krüger)

1.1 Transzendente Anthropologie (Rentsch)

Es wurden 3 Gesichtspunkte der Möglichkeitsbedingungen der menschlichen Welt herausgearbeitet, die im zu besprechenden Ansatz zentral sind:

1. Untrennbarkeit von Faktizität und Normativität; Sein und Sollen; Anthropologie und Ethik: letztere ist nur nachträglich (künstlich) theoretisch ausklammerbar. Die Wirklichkeit konstituiert sich mit Bezug zu den normativen Vorstellungen.
2. Weltbezug: der Rückbezug auf die primäre Welt (Lebenswelt) muss stets möglich sein als ein Wissen, das vor aller Theorie bekannt ist. Das Subjekt wird nur in seiner Situationalität verständlich.
3. Transzendenter Status: der Ansatz richtet sich gegen eine subjektzentrierte Bewusstseinsphilosophie.

Ausgangspunkt der Theorie: Das Subjekt ist nur in der Interexistenz überhaupt denkbar. D.h. entlang der Existenzanalyse Heideggers, aber auch gegen sie, muss eine Interexistenzanalyse folgen. Der Mensch ist ein kommunikatives Wesen, welches sich selbst und seine Welt nur sozial konstituieren kann.

Der Ansatz spricht von 3 kommunikativen Interexistentialen als praktischen Voraussetzungen einer menschlichen Welt:

1. Arbeit: Der Mensch ist wesentlich gemeinsam schöpferisch tätig gemäß seinen Sinnentwürfen. Welterzeugend ist Arbeit einerseits im Hinblick auf die kontinuierlichstiftende Überlieferung, andererseits im Hinblick auf das Erfinden neuer Handlungsmöglichkeiten. Sie ist zivilisations- und kulturstiftend, und somit Voraussetzung für die Freiwerdung von der Natur.
2. Sprache: ist welterzeugend, weil sie genuine Sinnentwürfe ermöglicht, die kein Vorbild in der Welt benötigen (Bsp. "Würde") [Das richtet sich gegen jede Abbildtheorie von Sprache].
3. Modi der Solidarität: Deren Kernstruktur ist das Opfer für andere (Liebe, Freundschaft, Sexualität etc.). [Inwieweit ist das Opfer Kern von Sexualität?] Hier löst sich egozentrisches Bewusstsein auf und es wird durch seine interexistenziale Erfüllungsgestalt gemeinsames Leben möglich.

1.2 Philosophische Anthropologie (Plessner)

Im Gegensatz zum oben diskutierten Ansatz, dessen zentraler Begriff der Charakterisierung menschlichen Daseins die Interexistenz ist, [ist] bei Plessner die Herkunft des Menschen aus der Natur [der Ansatzpunkt]. Er steht in der Reihe des Organischen, teilt mit allem Lebendigen die Eigenschaften der [körperlichen] Begrenztheit [Endlichkeit] und der Positioniertheit. Seine „Sonderstellung“ [in dieser Reihe] gründet darauf, dass er, im Gegensatz zum Tier (zentrisch positioniert), exzentrisch positioniert ist: er lebt nicht aus seiner Mitte heraus, sondern sein Zentrum verschiebt sich jeweils. D.h. er kann sich von sich distanzieren, woraus einerseits seine Offenheit gegenüber der Welt, andererseits die Unmöglichkeit der Unmittelbarkeit seines Lebens (Segen und Fluch zugleich) resultieren.

Plessner hat dazu 3 anthropologische Gesetze formuliert:

1. künstliche Natürlichkeit: wir müssen über unsere Grenzen hinausgehen, um uns die Welt anzueignen. Wir sind zu einer Art schöpferischer Rastlosigkeit verdammt, deren Produkt Kultur ist. [= Arbeit bei Th. R.]
2. vermittelte Unvermitteltheit: Wir können nicht umweglos unsere Welt wahrnehmen. Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Sprache gilt hier als Vermittlungsmedium zwischen unseren Eindrücken und unserer Erfahrung. [wie bei Th. R.]
3. utopischer Standort: Wir haben keinen natürlichen Ort in der Welt, sondern erfahren sie als kontingent, ebenso wie unsere Erfahrungen. Hier ist auch das Einnehmen von Fremdperspektiven angesprochen. Hier liegt ein Verunsicherungspotential, aber auch ein Solidaritätspotential (Solidarität als die gegenseitige Verschönerung in der Unsicherheit), und damit die Basis für [solidarische] Intersubjektivität [wie bei Th. R.]

1.3 Fazit

Die im Ansatz von Th. R. explizierten Interexistenziale Arbeit, Sprache, Solidarität sind mit diesen von Plessner formulierten anthropologischen Gesetzen vergleichbar. Plessners Ansatz ist nur insofern verschieden, dass er unterhalb seiner Analysen immer noch die biologische Basis des Menschen mitlaufen lässt.

2 Diskussion

Den Stand der Diskussion zusammenfassend bemerkt Herr Fischer, dass beide diskutierten Ansätze innerhalb der Disziplin der *philosophischen Anthropologie* zu verorten sind. Er wolle im weiteren theorievergleichend [in fünf Punkten] eine Stellungnahme formulieren entlang des Ansatzes von Herrn Rentsch. Aus der entstehenden Spannungen sollen weitere Klärungen integrativer Art möglich werden. Ähnlichkeiten wären, wie das im Referat geschehen sei, durchaus explizierbar, jedoch fehle noch der kontrastive Theorienvergleich.

Herr Rentsch verfolgt transzendente Anthropologie, [als] philosophische Anthropologie „in praktischer Absicht“. Hier ist der strukturelle Verknüpfungspunkt zur Ethik zu sehen: es geht um die Frage nach einem angemessenen Selbstverständnis des Menschen [in Hinsicht auf die „Konstitution der Moralität“].

2.1 Denkressourcen: Die Bezugsautoren Herrn Rentschs [oder welches sind die innovativsten Denker des 20. Jahrhunderts?]

Diese Bezugsautoren seien ganz klar Heidegger und Wittgenstein, welche Herr Rentsch als die innovativsten Autoren des 20. Jh. bezeichne. Diesen Autoren ging es einerseits um die existentialhermeneutische Dekonstruktion der Vorhandenheitsontologie (Heidegger), zum anderen um die sprachanalytische Dekonstruktion der Vorhandenheitssemantik (Wittgenstein). [Die Bezugsautoren der Philosophischen Anthropologie seien Plessner, Gehlen und Scheler, die vielleicht deshalb die „innovativer“ seien, weil (zumindest sei diese Frage noch nicht entschieden) sie beim Organischen ansetzten, und das angesichts der Stellung des Lebens, der Lebenswissenschaften, der Biowissenschaften zu ihrer Zeit [und heute erneut].

Herr Rentsch stimmte dem weitgehend zu, jedoch, das seine erste These dazu, dürfe man in der negativ-kritischen Analyse nicht mehr hinter Heidegger und Wittgenstein zurückfallen, auch wenn wir die Stellung des Lebendigen und des Organischen in den Blick nehmen. Etwas anderes wäre eine positiv-konstruktive Perspektive, die neue Phänomene in den Blick nehmen muss: Lebensphänomene, Biomedizin, Computertechnologie etc. (das sei nach wie vor ein offenes Wissen, das man noch nicht einschätzen könne). Auch könne man andersherum, so die zweite These, das Primat des Lebens in den Theorien der philosophischen Anthropologie als ein Echo des Darwinismus, Nietzsches und Freuds bezeichnen: auch diese Positionen seien

reformulierbar bezüglich der Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen, wenn man sprachanalytische und ontologische Aspekte einbeziehe, und nicht hinter [Heidegger und Wittgenstein] zurückfalle.

2.2 Philosophische Anthropologie in praktischer [oder auch in] erkenntnistheoretischer, metaphysischer Perspektive

Für Herr Rentschs Ansatz programmatisch, so Herr Fischer, ist eine „strukturelle Kopplung von Ethik und Anthropologie“. Problematisch daran ist [für eine „philosophische Anthropologie“] seine Herkunft von der Ethik: sein [primäres] Thema ist die ethische Selbstreflexion des Menschen (so auch schon sein Lehrer Kambartel, bei dem sich schon diese systematische Kopplung findet), die sich, durch den systematischen Rückgriff auf die Anthropologie (Lebenswelt explizieren, um Ethik anzureichern [und auf neue Weise zu begründen]), gegen einen Rationalitätsformalismus diskursethischer Ansätze richtet. [In dieser Linie] entwickle Th. R. die philosophische Anthropologie auf der Grundlage der Ethik und nicht als genuin [philosophisch-]anthropologischen Ansatz. Diese Vorgehensweise aber sieht Herr Fischer als Einschränkung des Potentials, des Entfaltungsraums der philosophischen Anthropologie durch die Festlegung auf den ethischen Blickwinkel. Man könne eine [umfangreichere] philosophische Anthropologie entwickeln [im Ausgang von einer umfassenderen] Erkenntnisabsicht: Wie kann ich philosophische Anthropologie so entwickeln, dass ich mehr sehe als bisher? Herr Fischer verweist dabei auch auf das [breitere] Wissenschaftsinteresse der Autoren [der Ph.A.], einschließlich der Soziologie. In diesem Sinne sei Philosophische Anthropologie ein Ansatz, der systematisch verdrängte Phänomene in den Blick rückt, und zwar flächendeckend. Das, so die These, sei nur möglich bei einer relativen Entkopplung von der Ethik.

Philosophische Anthropologie könne des weiteren auch in metaphysischer Absicht entwickelt werden. Hier sei besonders Max Scheler zu erwähnen und seine [Verbindung von philosophischer Anthropologie und Metaphysik], die ihn letztendlich darauf führt, dass [die „Sonderstellung“ des] menschlichen Wesens darin bestehe, dass es dem „Weltgrund“ zur Erscheinung verhelfen könne im Prozess der Geschichte. Es geht hier nicht um die Überzeugungskraft dieser Ansätze, sondern um die Vielfalt der Möglichkeiten, philosophische Anthropologie systematisch zu betreiben.

Herr Rentsch bemerkte dazu: [Sein Ansatz vereine die] drei Fragen Kants: Was kann ich wissen? (theoretische Philosophie) Was soll ich tun? (praktische Philosophie) Was darf ich hoffen? (Religionsphilosophie) [die dieser in der Frage zusammenfasst: Was ist der Mensch. Dies müsse man modern reformulieren. Insofern gehe er auch über seinen Bezugsautor Heidegger hinaus, dessen] Frage nach dem Sinn von Sein [nicht umfassend ist], denn nur der Mensch kann eine solche Frage stellen.

Die Perspektive der Philosophie sei immer metaphysisch [im Sinne der Frage nach der Einheit des Verschiedenen]. Es ist insofern eine Einheitsphilosophie, die im Hintergrund mitläuft. Diesen Vorgriff auf Einheit halte er für leitend für eine philosophische Anthropologie, auch für die oben verhandelten Modelle. Bei einigen Autoren wird die Soziologie zum Substitut dieser Einheitsfrage [so bei Habermas]. Die Einheitsperspektive sei eine nichtvermeidbare Antizipation, egal wie man sie behandle. Insofern sei [ph. A.] auch nicht vom Normativen zu trennen, selbst in der Thematisierung der naturalen Grundlagen. Das ließe sich auch zeigen, wenn man Phänomene wie Lachen und Weinen (Plessner) heranziehe. Die Frage nach der Einheit und den Grenzen der menschlichen Vernunft hängt mit dieser Perspektive zusammen.

2.3 Der Terminus der Interexistentialität

Herr Fischer wendete sich nun der Ebene des Materialen zu. Herr Rentschs Schlüsselbegriff sei hier die Interexistentialität, die Herr Fischer als Anticartesianismus (Wirklichkeit ist immer intersubjektiv konstituiert) versteht, was noch bei Heidegger nicht der Fall gewesen sei [Insofern gehe Herr Rentsch über seinen Bezugsautor hinaus]. Es sei die dezidierte These Herrn Rentschs, dass Existenz und Subjektivität nicht etwa nur vermittelt, sondern konstituiert seien durch die Interexistentialität. Er wirft ihm Radikalismus als Soziologismus vor wegen der Dominanz des Begriffs der Interexistentialität vor, vor dem Hintergrund der Theorie von Plessner, von dem eine Gleichursprünglichkeit von Mitwelt (Interexistenz), Innenwelt (Existenz) und Außenwelt (Welt der Dinge [und des nicht menschlichen Lebens]) rekonstruiert wird. Insofern stelle dieser Ansatz möglicherweise ein Korrektiv dar zu diesem Soziologismus, der der Innenwelt wie der Natur das Eigenrecht entreiße zugunsten einer Dominanz des Sozialen (Mitwelt). Natürlich müssten Verflechtungen zwischen den drei Welten geltend gemacht werden, allerdings ohne diese relativen Vernachlässigungen von Innen- und Außenwelt. Die Pointe dieser Kritik: Herr Rentsch würde die cartesianische Entdeckung des freien Ichs preisgeben.

Wichtig sei in diesem Zusammenhang, so Herr Rentsch, wogegen sich sein Ansatz zunächst richte [bzw. damals gerichtet habe], nämlich gegen die in der philosophischen Tradition übliche Fundierung im Subjekt. Wittgensteins Privatsprachenargument habe den Cartesianismus am radikalsten kritisiert. Das halte er für eine fundamentale Erkenntnis, hinter die man nicht zurückgehen dürfe. Eine subjektzentrierte Philosophie, eine Fundierung im Subjekt sei isolationistisch und irreführend. Dagegen müsse man die Gleichursprünglichkeit von Selbstsein und Gemeinsamkeit ansetzen für das Selbstverständnis. Zwar setze die existentielle Konstitution der einzelnen Person die Interexistenz voraus. Das bedeute aber nicht die Ableitbarkeit der Existenz aus der Interexistenz. Sondern die Ebene der Existenzialität sei durchaus in seiner Theorie enthalten. Wenn er den Terminus "transzendental" verwende, so sei dieser bei ihm nicht kantisch zu verstehen, das sei irreführend, sondern meine schlicht: Bedingung der Möglichkeit; Konstitutionsanalyse, keine transzendente Bewusstseinsanalyse. Und zum Soziologismuskritikum fügt er an: eine Protozoologie gehöre als Konstitutionsebene zur philosophischen Anthropologie, aber nicht fundierend insofern, als ob das Subjekt daraus ableitbar sei. Der Wert des Terminus der Gleichursprünglichkeit der Welten sei nicht hoch genug einzuschätzen.

2.4 Materiale Analysen: [Auch Kampf und Gewalt als spezifisch menschliche Interexistenziale]

Die strikte Kopplung von Ethik und Anthropologie verhindere, so betont Herr Fischer noch einmal, die Inblicknahme bestimmter Phänomene, weil diese Phänomene nicht als menschliche ausgezeichnet werden können. Plessner unterscheide nicht umsonst *hominitas* (die menschlich möglichen Phänomene, Erfahrungen) und *humanitas* (deren Erfüllungsgestalten). Im Mittelpunkt der philosophischen Anthropologie stehe die *hominitas*. Herr Rentschs Differenzierung in die Interexistenziale Sprache, Arbeit, Solidarität (in einer früheren Werkphase noch Liebe genannt) schließe z.B. Phänomene wie Kampf oder Gewalt als spezifisch menschliche Möglichkeiten (also auch: Interexistenziale) aus. Dabei gäbe es Kulturen, die das Gewaltphänomen geradezu kultivierten. Beispiele wären der spanische Stierkampf oder der balinesische Hahnenkampf. Auch der italienische Futurismus stelle eine Kultivierung des Gewaltphänomens dar.

Das sei falsch, widerspricht Herr Rentsch: Er habe diese Phänomene durchaus berücksichtigt in seinem Buch¹ (Verweis auf §13 Die anthropologische Fragilität, §14 Die anthropologische Asymmetrie, in denen er die Beispiele der [Gewalt] und Macht verhandelt habe). Außerdem müsse man berücksichtigen, dass er das betreffende Werk aus einem anderen Zusammenhang heraus geschrieben habe. Vordergründig sei es um die Konstitutionsbedingungen der Ethik gegangen, nicht um die Entwicklung einer philosophischen Anthropologie. Jedoch sei er der Ansicht, eine Ethik könne man nicht ohne eine philosophische Anthropologie begründen. In der späteren Schrift *Negativität und praktische Vernunft* habe er diese Dinge stärker herausgearbeitet. Und als weiteres Argument fügt er an: ohne eine spezifische Reflexion auf unsere Situation wären sowohl ethische als auch anthropologische Aspekte unmöglich. D.h. diese Reflexion geschieht vor jeder Anthropologie sowie vor jeder Ethik. Insofern sei die Kritik der strukturellen Kopplung falsch angesetzt. [Herr Fischer weist aber darauf hin, dass in der Klassifikation der Interexistenziale in Arbeit, Sprache und Solidarität möglicherweise das spezifisch, nur Menschen mögliche Interexistenziale des Kampfes ausgegrenzt werde].

2.5 Lebenswelt oder Welt des Lebendigen?

Die Ansätze unterschieden sich nicht [so Herr Fischer in seiner 5. Kritik], indem einer methodologisch, der andere empirisch wäre. Sondern sie unterschieden sich in ihren Methoden, Grundbegriffen. Der [zweite] Schlüsselbegriff Herrn Rentschs sei, auch wenn dieser behaupte, er hätte keine Schlüsselbegriffe, der Begriff der „Lebenswelt“, dem Herr Rentsch transzendental-hermeneutisch, sprach- bzw. interexistenzialanalytisch beizukommen versuche. Philosophische Anthropologie dagegen sei ein Umwegansatz: Selbst-, [Welt- und Sozial]verhältnisse seien hier vorausgesetzt, aber nicht Ansatz. Sondern Ansatz sei die Welt des Organischen, der kontrastive Tier-Mensch-Vergleich. Die Pointe an diesem "Umweg" sei, dass diese Ebene des Organischen zwischen Etwas (Ding) und Jemand (Person) geschoben sei [als (alles) „Lebendige“ an Stelle von (menschlicher) „Lebenswelt“]. Allerdings sei nochmals zu betonen, dass diese menschliche Welt nicht in einem Kontinuum zur Positionalität stehe (vs. evolutionstheoretische Ansätze) [sondern in einer Gebrochenheit zum übrigen Lebendigen]. Exzentrische Positionalität [ist der Begriff für] die prekäre menschliche Situation, [welche insbesondere auch die

¹ Rentsch, Th.: *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.

Expressivität] des Menschen [begründe]. [Es handle sich bei der Schlüsselkategorie Plessners nicht um eine Metapher, sondern um einen philosophisch ausgearbeiteten Begriff.]

Zu Plessner bemerkt Herr Rentsch, dass dieser, grundagentheoretisch formuliert, „halb empirisch“, „halb metaphorisch“ argumentiere, aber sein Ansatz nicht methodologisch reflektiert sei: empirische Befunde über unseren Leib, über die Evolution, über die Tierwelt etc., auf der anderen Seite gelungene „metaphorische Formulierungen“ wie z.B. ‚exzentrische Positionalität‘. Damit wird methodologisch selbst das Problem der Grundbegriffe, mithilfe derer wir über uns sprechen, indirekt artikuliert.

Betreibe man dagegen Philosophie als negative Analyse, wie er das versuche, im Sinne eines Lernens aus der Kritik der Philosophie, so könne man hier eine Hermeneutik unseres Selbstverständnisses in der Lebenswelt ansetzen, die nicht objektiv[istisch] ist. Und an die Stelle [der positiven Bestimmung] treten [negativ-kritische] Perspektiven. Diese wenden sich gegen die Festschreibung unseres Wesens. Deswegen sei sein Vorgehen das einer transzendental-hermeneutischen Sinnexplikation der Geltungsansprüche, die wir in der Lebenswelt [immer] schon verfolgen. Hier geraten wir wieder auf die Grundlagenfragen etwa nach uns selbst oder normativen Ansprüchen zurück, aber nicht in rationalistischer Perspektive. Er wolle also keine positive Theorie der Lebenswelt, sondern der Terminus der Lebenswelt fungiere gleichsam als Platzhalter für [positive] Analysen, da eine Theorie diese Kritik der Lebenswelt nicht mehr leisten kann, sondern Philosophie kann nur an paradigmatischen Beispielen Problematisches aufweisen.

Philosophische Anthropologie ist ein genuin philosophischer Ansatz und die Diskussion drehe sich um grundbegriffliche Probleme innerhalb der Philosophie und zwischen konkurrierenden philosophischen Ansätzen. Zwei kritische Potentiale, Korrektive der philosophischen Anthropologie, könne man, so Herr Fischer, extrahieren:

1. Philosophische Anthropologie mit dem Zentralbegriff der exzentrischen Positionalität kann erhellen, wie der Mensch sich, auch als philosophierender, in Begriffen und in Bildern bewegt. Sie kann nachweisen, dass zur Philosophie [als *menschlicher* Praxis] systematisch Metaphern gehören [wegen der Positionalität, der Leib- und Anschauungsgebundenheit]. Sie kommt auch in ihren Begriffen nicht von den Bildhintergründen weg (so Hans Blumenberg).
2. Philosophische Anthropologie ist der Versuch, Reduktionismen zurückzuweisen, dadurch, dass sie nichtreduzible Momente aufweist. Es gehe darum, die Einheit des Verschiedenen (Gleichursprünglichkeit von Natur, Seele und Sozialem) aufzuweisen und soziologische, naturalistische, psychologische etc. Ansätze zurückzuweisen.

Zu 1) Sich noch einmal auf den Bildhintergrund der Begriffe beziehend, argumentiert Herr Rentsch affirmativ. Eine kritische Anthropologie muss auch eine philosophische Metaphorologie einschließen, weil wir leibliche Wesen sind, uns also auch auf die leiblichen Anschauungsmodi zurückbeziehen müssen in allen sprachlichen Unterscheidungen. Jedoch: wenn man die metaphorologischen Analysen ausweitet, so müsse man hier eine weitere Ebene einführen, nämlich den praktischen Kontext dieser Bildlichkeit. Deswegen würden Plessner und seine „Grundmetapher“ der exzentrischen Positionalität "besser werden", wenn man praktische Kontexte damit verbinden würde und diese durch dialektische Formen in die Reflexion einbeziehe.

Zu 2) Die neuzeitlichen philosophischen Schulen und Ansätze lassen sich nur im Rahmen anthropologischer Reflexion begreifen, weil sie je bestimmte Aspekte monopolisieren. Wenn man philosophische Anthropologie als Fundamentalphilosophie begreift, dann sieht man, dass Elemente des Verstehens, des Existierens, der Dialektik aufweisbar sind, aber immer zurückbezogen [werden müssen] auf die menschliche Lebenssituation. Einseitige Schulbildung resultieren aus der Ontologisierung solcher Abspaltungen von Elementen aus der menschlichen Lebenssituation. Hier sind integrative Ansätze notwendig.

[Vgl. auch das Protokoll von Herrn Herrmann]