

Klaus Giel

## Philosophie als Anthropologie\*

### Inhalt

1. Einleitung 1
2. Theologische Wurzeln der philosophischen Frage nach dem Menschen 3
3. Der empirisch-pragmatische Einsatz der philosophischen Anthropologie 5
4. Metaphysik und Anthropologie 10
5. Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos 12
6. Fundamentalontologie und Anthropologie 16

### 1. Einleitung

Der folgende Versuch betrachtet die philosophische Anthropologie nicht als ein Teilgebiet der Philosophie, das – im wesentlichen seit Scheler – zu ihren traditionellen „Disziplinen“ hinzugekommen ist, sondern als eine neue „Grundlegung“ der Philosophie überhaupt, von der aus die traditionellen Disziplinen ihrerseits in einem neuen Lichte und in einer neuen Funktion innerhalb des Ganzen der Philosophie erscheinen. Die innere Umgestaltung des Philosophierens, als die sich die philosophische Anthropologie erweist, wird am deutlichsten greifbar in einer neuen Form der „Behandlung“ und „Bearbeitung“ der traditionellen Teilgebiete, in deren Gefolge auch die Psychologie und Pädagogik als philosophische Disziplinen wiederentdeckt wurden. Das Urteil – um es an einem Beispiel zu verdeutlichen – erscheint in der Betrachtungsweise der philosophischen Anthropologie nicht mehr als eine klassifikatorisch zu bestimmende Beziehung von logischem Subjekt und Prädikat, sondern als eine spezifische Form menschlichen Verhaltens zur „Welt“. (Nicht jede „Aussage“ hat den spezifischen Charakter eines Urteils.) In analoger Weise werden auch die übrigen „philosophischen Begriffe“ durch die in ihnen gewährten anthropologischen Aufschlüsse „definiert“<sup>1</sup>.

Diese weit vorgreifenden Bemerkungen sollen lediglich andeuten, daß mit dem Titel „Philosophie als Anthropologie“ etwas Präziseres gemeint ist als die Gewohnheit, Philosophie schlechthin mit Anthropologie gleichzusetzen. Man spricht heute bereits von einer thomistischen, kantischen oder existenzphilosophischen Anthropologie und wird in pädagogischen Diskussionen immer wieder nach „seiner“ philosophischen Anthropologie gefragt als einer Grundvoraussetzung, von der aus man ein spezielles pädagogisches Problem angeht. Diese – an sich naive – Gleichsetzung der Philosophie mit der Anthropologie wird damit begründet, daß ja schließlich alles Philosophieren, wenn ihm selber auch nicht bewußt, von der Frage nach dem Wesen des Menschen in Atem gehalten werde und letztlich nichts anderes darstelle, als den Versuch, eine Antwort auf diese eine Frage zu finden. In diesem Sinne wurde die Aufgabe der Philosophie schon von Kant gesehen: „Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich [128/129] hoffen? 4. Was ist der Mensch?“. Die vierte Frage stößt bereits für ihn ins eigentliche Zentrum der Philosophie: „Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte bezie-

---

\* Erschienen in: Wege zur pädagogischen Anthropologie. Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen. Herausgegeben von Andreas Flitner u. a., Verlag Quelle & Meyer Heidelberg 1963, 2. Aufl. 1967, S. 128-161. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

<sup>1</sup> H. LIPPS: Das Urteil, in: Die Verbindlichkeit der Sprache, Frankfurt 1958; O. F. BOLLNOW: Erziehung zur Urteilsfähigkeit, in: Neue Sammlung, 2. Jg. H. 1, 1962, S. 51 ff.

hen<sup>2</sup>. Mit diesem und ähnlichen Argumenten verdeckt man sich indes das philosophische Problem der Anthropologie, das durch den heute üblichen Hinweis auf die „existentielle Betroffenheit“ in der Frage nach dem Menschen nicht zum Vorschein gebracht wird. Wenn gleich philosophische Anthropologie nicht aus einem akademisch-unbeteiligten Interesse getrieben wird, ist doch durch den existentiellen Ernst nicht zugleich auch die philosophische Form bezeichnet, in der Menschliches erschlossen wird. Die Existenzphilosophie jedenfalls hat, wo sie die Möglichkeit der philosophischen Anthropologie nicht direkt bestritt (Jaspers und Heidegger), doch in einer ihrer Richtungen ein positives Verhältnis zur philosophischen Anthropologie gefunden.

Es war jedoch Heidegger, der, in ausdrücklichem Rückgriff auf Scheler, die philosophische Anthropologie in eine grundsätzliche Auseinandersetzung gezwungen hat. „So natürlich und selbstverständlich die Idee einer philosophischen Anthropologie trotz ihrer Mehrdeutigkeit sein mag, so unwiderstehlich sie sich immer wieder Geltung verschafft, so zwangsläufig wird immer wieder der ‚Anthropologismus‘ in der Philosophie bekämpft. Die Idee der philosophischen Anthropologie ist nicht nur nicht hinreichend bestimmt, ihre Funktion im Ganzen der Philosophie bleibt ungeklärt und unentschieden. Dieser Mangel aber hat seinen Grund in der inneren Grenze der Idee einer philosophischen Anthropologie. Denn sie ist selbst nicht ausdrücklich aus dem Wesen der Philosophie begründet, sondern im Hinblick auf das zunächst äußerlich gefaßte Ziel der Philosophie und ihren möglichen Ausgang angesetzt. So endet schließlich die Bestimmung dieser Idee darin, daß die Anthropologie ein mögliches Sammelbecken für die zentralen philosophischen Probleme darstellt, eine Charakteristik, deren Äußerlichkeit und philosophische Fragwürdigkeit in die Augen springt“<sup>3</sup>.

Eines ist damit angedeutet: Die philosophische Anthropologie im ganz \ strengen Sinne, in deren Ansatz die eben bezeichnete Problematik aufgenommen und bedacht ist, konnte sich erst in der Auseinandersetzung mit | Heidegger zu Klarheit und Entschiedenheit durchringen. Diese Auseinandersetzung, die sich um die philosophische Problematik der Anthropologie nicht „drückt“ oder sich mit der Feststellung begnügt, daß ja auch in „Sein und Zeit“ anthropologische Aussagen gemacht werden, wurde am klarsten von O. F. Bollnow in der Einleitung zum „Wesen der Stimmungen“ geführt. Gewiß, es gibt auch andere Ansätze dazu, es seien nur die von M. Buber und H. Plessner genannt. Während aber M. Bubers Heidegger-Kritik an der speziellen Frage eines wesentlichen Miteinander ansetzt, ohne das Grundsätzliche der philosophischen Anthropologie zu erörtern, wird bei H. Plessner das Problem der philosophischen Anthropologie bereits im Zusammenhang [129/130] der Frage nach der Möglichkeit und „Methode“ der Philosophie überhaupt gesehen.

Daß bei O. F. Bollnow die philosophische Fragwürdigkeit der Anthropologie (im durchaus positiven Sinne) bedacht worden ist, bedeutet indes nicht, daß bei ihm auch die philosophische Anthropologie beginnt. Die „Sache“ der Anthropologie wird vielmehr erst dadurch voll gerechtfertigt, daß sie die Geschichte der Philosophie in einer neuen Weise erschließt, neue Durchblicke eröffnet und bisher nicht gesehene Züge freilegt. Erst ihre Geschichte bezeugt die Wirklichkeit einer philosophischen Fragestellung und weist sie aus als etwas, das mehr und etwas anderes ist als ein „gelegentlicher Einfall“ oder eine „private Sorge“.

Im Problemzusammenhang der Selbstbegründung der Philosophie als Anthropologie ist die Rückfrage in die Geschichte auch noch aus einem anderen Grunde geboten: Im Medium der philosophischen Anthropologie holt die Philosophie ihre eigenen Ursprünge im geistigen Leben der Menschheit ein. Sie faßt wieder Fuß im geschichtlichen Leben selber, verankert sich in ihm und überwindet dadurch den in der neuzeitlichen Metaphysik aufgebrochenen Gegen-

<sup>2</sup> Zit. nach: M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1951, S. 187 f.

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, a. a. O. S. 191 f.

satz von Philosophie und Leben, der wohl am krassesten von Fichte formuliert wurde: Philosophie ist ganz eigentlich Nicht-Leben.

## 2. Theologische Wurzeln der philosophischen Frage nach dem Menschen

Daß die philosophische Anthropologie eine Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, suche, kennzeichnet sie nur in extremer Allgemeinheit. Der Mensch war immer schon, besonders aber in der jüdisch-christlichen Tradition, die fragwürdigste aller Kreaturen. Das eigentümlich Besondere in der christlichen Tradition besteht darin, daß diese Fragwürdigkeit des Menschen eine zutiefst erlebte Wirklichkeit ist und die Frage nach dem Menschen mit allen Zeichen existentieller Betroffenheit gestellt wurde. Das „quid ergo sum, Deus meus“, in dem deutlich die Frage des Psalmisten: „Was bin ich, Herr, daß Du mein gedenkst?“ nachklingt, wurde hier, von Augustinus über Luther zu Kierkegaard und der modernen „dialektischen Theologie“ aus einer gewissen Paradoxie des menschlichen Daseins hervorgetrieben. Zwar ist der Mensch Ebenbild Gottes; aber er fällt doch, und nur er kann so fallen, verführt durch die „Verheißung“: „eritis sicut Deus“. Ebenbildlichkeit und Sündenfall sind dabei „Kategorien“, mit denen nur der Mensch angesprochen werden kann. Unter ihrem Zugriff wird er aus dem Zusammenhang des übrigen Seins herausgerissen. Selbst seine „animalitas“, alles das, was „Natur“ an ihm ist, sein Leib, die Affekte, ist von vornherein in den durch Schöpfung, Sündenfall und Gnade abgesteckten Fragehorizont gerückt. Nicht weil der Mensch einen Leib hat, wie die „Philosophen meinen“ – so Augustinus –, [130/131] wird er sündig, sondern erst der Sündenfall und die darauffolgende Strafe haben den Leib korrumpiert zu einem „Leben im Fleische“. Der Teufel hat, was Augustinus nicht müde wird zu betonen, keinen Leib. Es gibt hier nicht nur nicht den Leib „als solchen“, sondern das Menschliche überhaupt ist grundsätzlich *zweideutig*.

Diese Zweideutigkeit besagt indes nicht, daß das Menschliche in einer vollständigen Disjunktion eingefangen werden kann, sondern daß er „justus et peccator“ in einem paradoxen zugleich ist. Die denkerische Unauflösbarkeit dieses Widerspruches macht recht eigentlich die Wirklichkeit des Menschen aus. So heißt es noch bei E. Brunner: „Das Thema dieses Buches war: der wirkliche Mensch –, und das heißt der Mensch im Widerspruch von Schöpfung und Sünde. Dieser Widerspruch ist nicht ‚etwas am‘ wirklichen Menschen, sondern er selbst. Nur wer diesen Widerspruch in seiner Tiefe begreift, begreift den Menschen in seiner Tiefe“<sup>4</sup>.

Schöpfung, Sünde und Wiederherstellung des gefallen Menschen durch Christus sind also nicht nur bloße „Kategorien“, sondern Weisen der gläubigen Existenz, in denen der Mensch sich selber übernimmt. Was er aber damit in seiner konkreten geschichtlichen Wirklichkeit übernimmt, sind die vorgeschichtlichen „Grundlagen“ seiner Wirklichkeit, die ihn, auch wenn er dies nicht ausdrücklich anerkennt, durch und durch bestimmen. Damit soll nur angedeutet werden, daß der Mensch keineswegs aus sich selber oder seiner Geschichte verstanden werden kann. Wo er sich aus sich selber und seiner Geschichte zu verstehen glaubt, verharrt er ganz und gar in einem „Leben im Fleische“ (concupiscentia). Die Realität des Menschen beginnt schon vor seiner Geschichte, oder: Die Menschheitsgeschichte „beginnt“, wie es Augustinus in seiner großartigen Konzeption dargestellt hat, mit der Schöpfung und endet im Jüngsten Gericht. „Der Mensch muß zuerst theologisch definiert werden, erst nachher mögen der Philosoph, der Psychologe und der Biologe ihren Spruch tun. Das Menschsein des Menschen ist keine bloß humane, sondern eine theologische Angelegenheit. Der Mensch ist nicht in sich selbst, nicht aus der Vernunft verständlich, die in ihm ist. Er ist verständlich einzig und allein

---

<sup>4</sup> E. BRUNNER: Gott und sein Rebell. Eine theologische Anthropologie, Hamburg o. J., S. 115 (rde. Bd. 62).

aus seinem Gegenüber, aus dem Wort seines Schöpfers“<sup>5</sup>. Dies bedeutet aber auch, daß es im Gefolge des Sündenfalles keine reine „theoria“ des Menschseins geben kann. Wer nicht selber im Glauben lebt, kann nie und nimmer den tiefen Blick in die Wirklichkeit des Menschen gewinnen. Mit dem Verlust der Kindschaft Gottes hat der Mensch auch die kindliche Unbefangenheit seines Blickes verloren, die er nur im Glauben wiedergewinnen kann. Die Vernunft kann nur als „ancilla“ des Glaubens fungieren, jedoch keineswegs als die Magd, die dem Glauben die Fackel voranträgt, weil sie selbst nur ein Moment der gläubigen Existenz sein kann. Der Glaube (oder Unglaube) hat die Vernunft immer schon umgriffen und bedingt ihre Sichtweise. Wo die Vernunft sich autonom erklärt (darin besteht nach Augustinus [131/132] das Wesen des Hochmuts), liegt ihr schon eine nur theologisch zu messende Entscheidung zugrunde. Weil aber nur der Gläubige den tiefen und aufschließenden Blick in die Wirklichkeit des Menschen gewinnen kann, kann er nie in vollständiger Neutralität *über* den Menschen reden. Die Wahrheit seiner anthropologischen Aussagen kann grundsätzlich nur dem Gläubigen aufgehen. Sie ist nicht demonstrierbar wie ein physikalisches Gesetz. Seine „Aussagen“ haben daher notwendig einen appellativen oder zumindest hinweisenden (Augustinus) Charakter<sup>6</sup>. Wer *über* den Menschen spricht, verfehlt notwendigerweise sein „Thema“, weil er den Menschen schon in seinem eigentlichen Kern preisgegeben hat. Man kann nicht nur, sondern, was weit schwerer wiegt, man *soll* sich vom Menschen kein Bild machen. Dieser in der christlichen Theologie geborene Imperativ ist – in profanierter Form allerdings – noch heute in der Philosophie (K. Jaspers, E. Rosenstock) und Literatur (M. Frisch), ja sogar in manchen Zweigen der Psychopathologie wirksam.

Die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie wird hier aus einer ernststen Sorge um das Dasein des Menschen als eines dauernd vor Entscheidungen gestellten „Einzelnen“ bestritten, von dem man nur im vollen Einsatz seiner eigenen Existenz in den Formen des „liebenden Kampfes“ und der „Begegnung“ etwas erfahren kann, nicht aber durch ein entwirklichendes Umfingieren oder an der Wirklichkeit nicht interessiertes idealisches oder idealisierendes Sehen. Der appellierende Philosoph kann nur aus einer eigens und ausdrücklich anerkannten und übernommenen Verantwortung für die Wirklichkeit des Menschen an den Kern des Menschseins „rühren“.

Aber alle appellativen Formen der „Ansprache“ des Menschseins – das ist eine Erfahrung, die so alt ist wie die Formen selber – bleiben merkwürdig fruchtlos. Die Frucht-, ja Nutzlosigkeit des Ermahnens, einer eigentümlich pädagogischen Form des Appells, hat H. v. Kleist in dem bekannten Epigramm glänzend getroffen: „Wenn du die Kinder ermahnst, so meinst du dein Amt sei erfüllet. Weißt du, was sie dadurch lernen? – Ermahnen, mein Freund!“ Was hier am Beispiel der Ermahnung angedeutet werden sollte, gilt für alle appellativen Formen: Ihre offensichtliche „Fruchtlosigkeit“ – der Mensch fällt ja ständig in den alten Fehler zurück – läßt den Pädagogen an ihnen als echten Mitteln der Erziehung zweifeln. Erst die anthropologische Betrachtung dieser „appellativen Formen“, die von der Voraussetzung ausgeht, daß in ihnen eine unersetzbare Sicht auf den Menschen enthalten ist, die es in einem hermeneutischen Verfahren auszulegen gilt, hat diese Formen wieder in ihrer pädagogischen Fruchtbarkeit erschlossen<sup>7</sup>. Durch die Auslegung der in der Ermahnung enthaltenen Sicht wird die scheinbare Sinnlosigkeit der Wiederholung der Ermahnung als eine immanente Notwendigkeit einsichtig. Mit diesen die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie gleichsam von ferne andeutenden Bemerkungen ist allerdings der entscheidende Ein- [132/133] wand der Theologie

<sup>5</sup> E. BRUNNER, a. a. O. S. 23.

<sup>6</sup> AUGUSTINUS: Vom Lehrmeister. Übertragen, mit einem Vorwort versehen u. erläutert von Herbert Hornstein, Düsseldorf 1957.

<sup>7</sup> Vgl. dazu: O. F. BOLLNOW: Existenzphilosophie und Pädagogik, Stuttgart 1959.

noch nicht berührt, den man dahingehend zusammenfassen kann: Der Mensch ist grundsätzlich nicht aus sich selber und seiner Geschichte verstehbar, weil er das Wesen ist, das im permanenten Überstieg (Transzendenz) über sich selber und als dieser Überstieg existiert. Die Transzendenzverfassung des Menschen ist indes zu einem Grundbegriff der neuzeitlichen Philosophie geworden, die sich unter seiner Leitung erst als Metaphysik ausbilden konnte. Der mancherorts geführte Streit zwischen Theologie und Philosophie über die „Urheberrechte“ an der Transzendenzverfassung des Menschen ist in unserem Zusammenhang unerheblich. Es soll und kann hier nicht entschieden werden, ob das sich selbst Übersteigen des Menschen eine humane „Angelegenheit“ schlechthin oder nur eine solche des christlichen Menschseins und seiner profanen Verfallsformen ist. Wir registrieren vielmehr nur die Tatsache, daß das Transzendieren zu einem philosophischen Grundbegriff geworden ist und daß die neuzeitliche Metaphysik, die durch die Autonomiebestrebungen der Vernunft gekennzeichnet ist, mit dem stolzen Anspruch angetreten ist, aus dem im Wesen der Vernunft begründeten Überstieg ihrer selbst sowohl den Glauben begründen als auch die Legitimität der Schrift beweisen zu können<sup>8</sup>. (Nur eben am Rande sei erwähnt, daß die Vernunft in der neuzeitlichen Metaphysik in keiner ihrer Phasen als ein Attribut der animalitas verstanden worden ist. Man sprach zwar häufig vom „animal rationale“, hat dieses „animal“ indes nie, vom „Positivismus“ des neunzehnten Jahrhunderts abgesehen, recht ernst genommen. Von der körperlichen Sonderausstattung des Menschen, der schon sein leibliches Dasein nur als Vernunftwesen fristen kann, hat bereits Augustinus in einem erstaunlichen Maße gewußt.)

Damit ist für die folgenden Ausführungen schon ein bestimmter Weg vorgezeichnet: Wir haben zunächst darzulegen, wie die Philosophie sich von der Theologie löste und ihre Eigenständigkeit dadurch bewies, daß es ihr möglich wurde, eine Metaphysik aus eigener Kraft und ohne vorgängige Leitung durch die Offenbarung auszubilden; dabei gilt es, die inneren Schwierigkeiten der Metaphysik anzudeuten, um von da aus die immanente Notwendigkeit der Neubegründung der Philosophie als Anthropologie zu begreifen. Wir werden also im wesentlichen die Denkschritte Feuerbachs nachvollziehen, der die Metaphysik als verkappte Theologie „entlarvte“, um damit der Philosophie als Anthropologie einen neuen Boden zu bereiten.

### 3. Der empirisch-pragmatische Einsatz der philosophischen Anthropologie

Der Beginn der Neuzeit ist durch eine doppelte Emanzipationsbewegung gekennzeichnet: Die Philosophie löste sich aus der Verklammerung mit der Theologie, was um so notwendiger wurde, als auch die Theologie ihrerseits auf die Magddienste der Philosophie verzichtete und Aristoteles zum „schalk- [133/134] haften Heiden“ erklärte. Die Emanzipation der Philosophie gründet in der einsetzenden Verselbständigung der Vernunft, die der Fackel der Glaubensoffenbarungen nicht mehr bedurfte, um sehen zu können, und die sich nunmehr das aus eigener Kraft zu leisten imstande erklärte, was zu leisten ihr im Lichte der Offenbarung nicht schwer gefallen war. Diese Verselbständigung der Vernunft war nicht zuletzt durch die Radikalisierung des Kontingenzbegriffes in der Hochscholastik vorbereitet worden und durch die Einsicht ermöglicht, daß alle Dinge in natürlicher Weise, d. h. auch dann, wenn sie nicht symbolisch (wie im „Physiologus“) betrachtet wurden, auf Gott als ihren Schöpfer und Erhalter im Dasein verweisen<sup>9</sup>.

Die Sprengung der scholastischen Einheit ist notwendigerweise mit einer Preisgabe alles vor-

<sup>8</sup> Oeuvres de DESCARTES, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, Meditationes de Prima Philosophia. VII. p. 1 f., Paris 1904.

<sup>9</sup> Vgl. dazu: E. GILSON: Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, Wien o. J.

gänglich geoffenbarten Wissens um die Schöpfungsordnung verbunden. Die Philosophie stand so von Anfang an vor der Aufgabe, sich des Ursprungs alles Wissens zu vergewissern, ein Prinzip zu finden, auf dem aufbauend sie sich als „prima philosophia“ etablieren konnte.

Die Philosophie sah sich in einen absoluten Neuanfang versetzt. Dies bedeutet, zunächst rein negativ, daß wir auch und gerade über die Natur nichts wissen. Sie stellt sich zunächst dar als ein dunkles, wenn nicht gar gefährliches Labyrinth. Bei aller Hinwendung zu den „Alten“, die wesentlich mitbedingt war durch das Streben der Philosophie, sich als *philosophia prima* zu begründen, konnte doch nicht auf die griechische *Physis* zurückgegriffen werden: Galilei trat in entschiedener Gegnerschaft gegen Aristoteles an.

Mit dieser zunächst gegebenen Dunkelheit der Natur ist nur die Erfahrung gemeint, daß selbst das unmittelbare Zeugnis der Sinne trügen kann. Schon bei einer einfachen Identifizierung der Dinge, darauf hat insbesondere Nikolaus von Kues in den „Experimenten mit der Waage“ hingewiesen, kann man sich nicht auf die *forma sensibilis* verlassen. Positiv bedeutet dies, daß die Wirklichkeit nur in menschlichen Leistungen erschlossen werden kann, sei es in der Sprache, sei es im handwerklichen Schaffen. Die humanistische Kritik am scholastischen Latein war in ihrer Wurzel von der Einsicht bestimmt, daß die „Mönche“ ein totes Latein schrieben, das nicht bloß nach den Regeln der Grammatik und Rhetorik konstruiert wurde, sondern das darüber hinaus die Worte nur in einer definitivisch-terminologischen Bedeutung gelten ließ. Dagegen hat Petrarca wiederum auf die öffentliche Wirksamkeit des Wortes und der Sprache aufmerksam gemacht. Tiefer ist allerdings die Kritik Giordano Brunos gedungen, der den Philologen vorwarf, die Worte außerhalb des Zusammenhanges eines um sachliche Probleme ringenden Textes oder Gespräches definieren zu wollen. Der von Giordano Bruno kritisierte und karikierte Philologe läßt sich nirgendwo mit der Wirklichkeit ein, er will nur noch als Richter fungieren: „Erst erklärt er, er wolle darüber urteilen, wer gut rede, wer am besten disputiere, wer sich beim Philosophieren widerspreche und sich Irrtümer zuschulden kommen lasse; sobald es aber dann Zeit [134/135] ist, das Seinige zu sagen, weiß er nicht, was er vorbringen soll, und sprudelt aus der Öffnung seiner windigen Gelehrsamkeit ein Durcheinander von Redensarten, lateinischen und griechischen Phrasen, die zu dem, was die anderen sagen, nicht in der geringsten Beziehung stehen“<sup>10</sup>. Die unmittelbar wirksame öffentliche Rede soll an die Stelle der Rhetorik, die echte Poesie an die Stelle der Poetik treten. Der konkrete, sprechende, denkende, von Leidenschaften ergriffene Mensch rückte in den Ausgangspunkt des Philosophierens als dem Ort der Offenheit der Welt. Die menschliche Vernunft selbst ist eingebunden in jeweils konkrete menschliche Situationen und Lagen, die mitbestimmt sind durch Gefühle und Handlungsimpulse: Der Mensch ist, nach L. Valla, zum Handeln da, sein Kern ist Wille und von diesem hängt auch sein Verstand ab.

Nun war allerdings mit der Verselbständigung der Vernunft auch das im Glauben offenbare Wissen um den Menschen preisgegeben. Es war wiederum Petrarca, der darauf aufmerksam machte, daß wir zwar eine Menge Wahres und Falsches vom Tiere, nichts jedoch über den Menschen wüßten. Wie man jedoch ganz allgemein nur etwas über die Natur erfahren konnte, wenn man sich tätig mit ihr einließ – der „idiota“ war als der eigentlich Wissende an die Stelle des beschaulichen Gelehrten getreten –, so konnte auch nur der etwas über den in die Natur eingelassenen Menschen erfahren, der wirklich mit ihm zu tun hatte. Die Frage nach dem Menschen entspringt hier dem Streben, gewisse „Praktiken“, zumal die des Staatsmannes und Arztes, empirisch zu begründen. Von diesen Praktiken, zumal der des Politikers, kommt der Mensch immer schon als Mit- oder Gegenspieler, jedenfalls aber als handelndes Wesen, mit dem man bei den eigenen Unternehmungen zu rechnen hat, in den Blick. Der Politiker,

---

<sup>10</sup> Zit. nach: G. Bruno, *Heroische Leidenschaften und individuelles Leben. Eine Auswahl und Interpretation* von E. Grassi, Bonn o. J., S. 51.

der, wie der Fürst Machiavellis, allererst eine vernünftige Ordnung schaffen will, erfährt dabei, daß das menschliche Handeln durchaus nicht nur von der Vernunft bestimmt ist. Derjenige also, der eine menschliche Ordnung schaffen will, muß auch um die unvernünftigen Grundlagen des menschlichen Handelns wissen. Diese Grundlagen wurden seit der Renaissance im wesentlichen in den Affekten gesehen: Die Affektenlehre wurde zu einem wichtigen Baustein jeglicher Philosophie. Zwar hatte bereits Augustinus eine Affektenlehre entwickelt, die sich insofern von der stoischen unterschied, als die Affekte nicht mehr von vornherein als „perturbationes“ ins Blickfeld traten. An sich können die Affekte nicht nur unschuldig, sondern geradezu „lobenswert“ sein, weil sie nichts anderes als Äußerungsformen des Willens sind, der allein als „verkehrt“ oder „recht“ – theologisch allerdings – beurteilt und geschätzt werden kann. Für die seit der Renaissance ausgebildeten Affektenlehren sind die Affekte hingegen nicht mehr Äußerungsformen des Willens, sondern seine Fundamente. Das Neuartige ihrer Konzeption – bei Vives etwa – besteht darin, daß die Affekte verstanden werden aus der menschlichen Selbsterhaltung. Der Be- [135/136] griff der Selbsterhaltung hat dabei weder eine theologische (wie noch bei Augustinus) noch eine metaphysische Bedeutung (wie bei Spinoza), sondern lediglich einen heuristischen Wert. Er diene der Befragung der Affekte auf ihre Funktion im menschlichen „Lebenshaushalt“. Negativ bedeutet dieser unmittelbare Einsatz bei den Affekten, die jetzt nicht mehr Ton einem theologisch zu schätzenden Willen umgriffen und bestimmt sind, daß es keine im voraus geoffenbarten Güter gibt, die erstrebt oder erhofft werden könnten, sondern, und darin besteht der positive Sinn ihrer unmittelbaren Befragung, erst in den Affekten zeigt sich, was vom Menschen für gut und schlecht oder abscheulich gehalten wird. Die Kenntnis der Affekte wurde so zur Grundvoraussetzung beim Aufbau von nicht mehr theologisch fundierten Ethiken und Staatslehren<sup>11</sup>.

Es zeigte sich jedoch bald, daß die Affektenlehren, die in Analogie zu den sich vehement durchsetzenden modernen Naturwissenschaften versuchten, das gesamte affektive Leben aus wenigen Grundaffekten zu kombinieren, nur von geringem Nutzen für die praktische Menschenkenntnis waren. Nicht wie sich die Furcht zusammensetzt, oder ob sie nichts anderes ist als eine „unbeständige Trauer“ (Spinoza), interessiert den Praktiker, sondern wovor sich konkrete Menschen fürchten. Hier zeigt sich dann, daß das Wovor der Furcht abhängig ist von Meinungen und Gewohnheiten; allgemein gesprochen, daß die Affekte jeweils eingebettet sind in besondere Charaktere. Die Affekte geben letztlich keine Auskunft über das Allgemeinmenschliche, sondern nur über konkrete Einzelmenschen. Daraus zieht insbesondere Hobbes zwei anthropologisch hochbedeutsame Konsequenzen. Einmal: Auf die affektive Natur des Menschen läßt sich keine allgemeine Moralwissenschaft gründen. Außerhalb des Staates gelte der Satz: „Soviel Menschen, soviel verschiedene Regeln für Tugend und Laster“<sup>12</sup>. Weil nun aber keine Betrachtung des Menschen zu einer inhaltlich bestimmten, allgemeinen menschlichen Natur vordringen kann, kann es, darin besteht die zweite Konsequenz, keine Wesensdefinition der menschlichen Natur geben, die alles menschliche Verhalten umgreift und als naturnotwendig sichtbar macht. Hier setzt die Staatslehre von Hobbes ein: „Die meisten, welche über den Staat geschrieben haben, setzen voraus oder erbitten oder fordern von uns den Glauben, daß der Mensch von Natur ein zur Gesellschaft geeignetes Wesen sei, also das, was die Griechen ζῶον πολιτικόν nennen ... Dieses Axiom ist jedoch trotz seiner weitverbreiteten Geltung falsch; ... Denn untersucht man genauer die Gründe, warum die Menschen zusammenkommen und sich gegenseitig an ihrer Gesellschaft erfreuen, so findet man leicht, daß dies nicht naturnotwendig, sondern nur zufälligerweise geschieht“<sup>13</sup>. Diese Kritik an Aristote-

<sup>11</sup> Vgl. dazu: W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, G. S. Bd. 2.

<sup>12</sup> Th. HOBBS: *Vom Menschen. Vom Bürger*. Hamburg 1959, Phil. Bibliothek 158, S. 41.

<sup>13</sup> Th. HOBBS: *Vom Menschen. Vom Bürger*, S. 75.

les wurde von Rousseau noch radikalisiert. Der Staat ist nicht in der Natur des Menschen gegründet, sondern er ist ein Werk des Menschen, entstanden durch den Vertrag, in dem die Menschen sich selbst einen Status geben, der nicht schon in [136/137] ihrer jeweils verschiedenen Natur grundgelegt ist. Durch den Vertrag schafft der Mensch sich in gewissem Sinne selber durch freiwillig übernommene Pflichten und Rechte. Mit dem Staat wird aber zugleich statuiert, was innerhalb seines Bereiches als gut oder schlecht gilt. „Daraus ergibt sich, daß für den Menschen an sich und gleichsam außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft eine Moralwissenschaft nicht entwickelt werden kann, da es an einem sicheren Maßstab fehlt, nach dem Tugend und Laster zu messen und zu bestimmen wären“<sup>14</sup>. Gut ist, was als gut *gilt*: Die Moralität ist grundsätzlich nur in der Form des *Gesetzes* faßbar. Dies bedingt zugleich, daß Handlungen, Motivationen nicht aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Person, sondern nur, insofern sie unter Gesetz fallen, gut sind. Nur als Bürger, nicht als Mensch kann der Mensch moralisch sein. Dies gilt auch noch für Kant, für den der Mensch nur aufgrund seiner Bürgerschaft in einem intelligiblen Reich moralisch sein, und der sich das Gewissen lediglich in der Form eines Gerichtshofes vorstellen konnte. Dies bedeutet wiederum, daß die Ethik grundsätzlich nur als Pflichtenethik möglich ist: Alle Tugenden z. B. mußten als Pflichten, und seien es solche, die der Mensch angeblich sich selber gegenüber hat, durchsichtig gemacht werden.

Der gesellschaftliche Mensch ist gleichsam zum Inhaber von Pflichten und Rechten, d. h. zu einer Stelle im gesellschaftlichen Aufbau, geworden, die grundsätzlich von jedermann eingenommen werden kann. Der praktischen Menschenkenntnis ist damit zwar ein Mittel in die Hand gegeben, menschliches Verhalten zu berechnen, jedoch keines, die *Menschen* wirklich kennenzulernen. Sie macht die Erfahrung, daß der konkrete Mensch sich jeweils hinter seine soziale Bestimmtheit zurückziehen kann, auch und gerade in dem Sinn, daß seine Rolle zur äußeren Fassade wird, hinter der er sich verbirgt. So ergab sich für die Menschenkenntnis der Aufklärung die Aufgabe, die Menschen zu *durchschauen*, um die eigentlichen Motive ihres Verhaltens freizulegen. Die Kammerzofe weiß im allgemeinen mehr über ihre Herrin als die Gesellschaft, in der sich diese wie auf einer Bühne bewegt. In dem Bestreben, hinter den Kulissen die wahren Akteure zu suchen, rückte der Verbrecher in den Blickpunkt des Interesses. Am Verbrecher treten die wahren Motive des menschlichen Verhaltens nicht nur ungeschminkt zutage, sondern es kann daran zugleich demonstriert werden, daß die Motive, die zum Verbrechen führten, oft gar nicht so verdammungswürdig sind. Die „*Causes celebres et interessantes*“ des Pitaval und Abels „Sammlung und Erklärung merkwürdiger Erscheinungen aus dem menschlichen Leben“ sind das „Material“ der Schillerschen Seelenkunde geworden. 1792 hat Schiller eine Auswahl aus dem „alten Pitaval“ unter dem Titel „Merkwürdige Rechtsfälle als ein Beitrag zur Geschichte der Menschheit“ herausgegeben und dazu in einem Vorwort bemerkt: „Triebfedern, welche sich im gewöhnlichen Leben dem Auge des Beobachters verstecken, treten bei solchen Anlässen, wo Leben, [137/138] Freiheit und Eigentum auf dem Spiel steht, sichtbar hervor, und so ist der Kriminalrichter imstande, tiefere Blicke in das Menschenherz zu tun“<sup>15</sup>.

Hier begann sich die anthropologische Einsicht durchzusetzen, daß das Verhalten des Menschen nicht von einem „Allgemeinen“ her sachlich zu erklären und zu berechnen sei. *Der Mensch*, das sind *die Menschen*, und ein Wissen vom Menschen ist nur als Menschenkenntnis möglich. Der Mensch kann nie als Exemplar, d. h. als Repräsentant von Gattungsmerkmalen im Blick stehen, noch sonstwie unter ein Allgemeines subsumiert werden. Er ist wesentlich ein Besonderer, dessen Besonderheit allerdings nicht von einem „Normalfall“ aus in den

<sup>14</sup> Th. HOBBS: Vom Menschen. Vom Bürger, S. 41.

<sup>15</sup> Zit. nach: E. Landgrebe: Abgrund der Herzen. Geschichten aus dem alten Pitaval, Hamburg 1961, S. 318.



Blick kommt. Wessen der Mensch fähig ist und was insbesondere die Leidenschaften und Affekte vermögen, kann man nur an Extremfällen studieren, die sich abheben gegen einen für die Menschenkenntnis unerheblichen Durchschnitt, nicht aber von einem Normalfall. Solche Extrem- und Sonderfälle des Menschseins, die uns allererst den Blick für das Menschenmögliche öffnen, können nicht klassifikatorisch verrechnet, sondern nur in Geschichten, Episoden, Anekdoten, die man von je besonderen Menschen weiß, gezeichnet werden. Die Geschichte, die man sich noch als eine Sammlung von Geschichten vorstellte, und die Dichtung sind die Grundlagen des Menschenstudiums.

Der positive Sinn der wesentlichen Besonderheit des Menschseins wurde dann im Individualitätsbegriff der deutschen Klassik eingebracht. Hier begann allerdings die bisher immer noch praktische Menschenkenntnis, mit der Frage: Womit hat der Staatsmann, der Gesetzgeber, der Pädagoge unter gegebenen Umständen zu rechnen? philosophisch bedeutsam zu werden. Jeder Mensch ist eine einmalige, unersetzbare Repräsentation des Menschseins schlechthin; jede Individualität bringt neue Züge des Menschseins überhaupt zum Vorschein, und nur insofern ein Mensch das Menschsein überhaupt auf eine neue Stufe stellt, kann von ihm in einem vollgültigen Sinne als von einer Individualität gesprochen werden. Dies bedeutet aber zugleich: In jedem Individuum ist die Welt auf eine unersetzbare Weise erschlossen, jeder Mensch ist eine geistige *Form*, die Züge und Seiten an der Welt sichtbar macht, die ohne diesen bestimmten Menschen ewig verborgen geblieben wären. Für W. v. Humboldt ist die Allgemeingültigkeit schon nicht mehr das Kriterium der Wahrheit. Um solche Grundgestalten der Welterschlossenheit zu umreißen, nicht um typische Verlaufsformen seelischer Funktionen zu klassifizieren, also in durchaus philosophischer Absicht, versuchte Humboldt eine Charakterologie zu entwerfen.

Allerdings hat Humboldt bereits selber eine Schwierigkeit der philosophischen Charakterologie, die etwas anderes als eine dichterische Darstellung von Charakteren sein sollte, gesehen und notiert: Sie ist stets auf gewisse Grundbegriffe angewiesen, auf Begriffe wie „Witz“, „Feinsinn“, „Geschmack“ usw. Da es nun aber die Absicht der Charakterologie ist, Charaktere als [138/139] geistige Formen darzustellen, können diese Begriffe nicht mehr in einer der Charakterologie vorgeordneten Theorie definiert werden. Bei diesen Grundbegriffen handelt es sich also selbst schon um Weisen der Welterschlossenheit, die noch vor jeder individuellen Besonderung liegen. Humboldt nimmt diese relativ allgemeinen und ungeschichtlichen Grundlagen jeder höheren geistigen Form noch nicht in seine Betrachtung auf, verweist aber auf ihre Ausgelegtheit in der Umgangssprache vor jeder terminologischen Fixierung<sup>16</sup>. Hier haben neuerdings H. Lipps und O. F. Bollnow die Fäden wieder aufgegriffen<sup>17</sup>.

#### 4, Metaphysik und Anthropologie

Mit dem Beginn der Neuzeit ist die Frage nach dem Menschen in den Ausgangspunkt des Philosophierens gerückt worden, eines Philosophierens allerdings, das sich als Metaphysik begründen zu müssen glaubte, um damit seine Selbständigkeit vor der Theologie zu beweisen. Die Erscheinungsweisen des Menschlichen wurden nur insofern ernst genommen, als sie zur Begründung einer Metaphysik tauglich erschienen. Man wollte an ihnen demonstrieren, daß sie über den Menschen hinaus auf ein außermenschliches Prinzip ihrer selbst verweisen. Der Einsatz Giordano Brunos bei der philosophischen Leidenschaft und Descartes' beim cogito sind nur zwei verschiedene Spielarten des Vorganges der Selbstbegründung der Philosophie

<sup>16</sup> W. v. HUMBOLDT: Das achtzehnte Jahrhundert, S. W. Bd. 2, S. 74.

<sup>17</sup> H. Lipps: Die menschliche Natur, Frankfurt o. J.; O. F. BOLLNOW: Einfache Sittlichkeit, 2. Aufl., Göttingen 1957.

als Metaphysik. Das Absolute ist dabei nicht mehr, vor jedem Denken offenbar, sondern es wird nur „erfaßt“ im Mitgerissenwerden von der Leidenschaft oder im Prozeß der Selbstvergewisserung des cogitare. Gott wird allerdings nicht mehr als Prinzip an den Anfang gestellt, bei dem das Denken beginnen könnte, sondern als eine in der Transzendenzbewegung selber wirksame Macht aufgefaßt, die den Überstieg immer schon ermöglicht hat. Das Denken kann sich so einerseits in Gott verankern und sich als Attribut oder Äußerung Gottes verstehen und kann andererseits den Glauben an das Dasein Gottes in den Status einer logischen Notwendigkeit erheben. Während die Theologie den Glauben immer schon voraussetzt und sich in einem Zirkel bewegt, der jede Missionierung unmöglich macht, kann die Philosophie geradezu in den Glauben hineinführen. In diesem Sinne jedenfalls argumentiert Descartes in der Widmung seiner Meditationen an die Theologische Fakultät der Sorbonne: „Und mag es überhaupt noch so wahr sein, daß man an die Existenz Gottes glauben muß, da sie ja in den heiligen Schriften gelehrt wird, und daß man umgekehrt an die heiligen Schriften glauben muß, da sie ja auf Gott zurückgeführt werden, und zwar, weil ja doch eben der – der Glaube ist ein Geschenk Gottes –, der uns die Gnade erteilt, an alles übrige glauben zu können, uns auch die erteilen kann, daß wir an seine eigene Existenz glauben; so darf man doch den Ungläubigen den Grund nicht vorhalten, weil sie ihn für einen Zirkelschluß erklären würden“<sup>18</sup>. [139/140]

Dieser – zunächst nur methodisch gedachte – Einsatz der Metaphysik bei gewissen Erscheinungsweisen des menschlichen Daseins wird mit innerer Notwendigkeit zu einer inhaltlichen Aussage: Der Mensch ist nur von Gott her und auf ihn hin zu begreifen; die wesentlichen Formen seines Daseins, insbesondere aber seine Vernünftigkeit, sind nur als Erscheinungsweisen des Absoluten zu verstehen. Dies schließt ein, daß nur im menschlichen Dasein die Wahrheit der Welt aufleuchten kann. Das Erkennen konnte allerdings nicht mehr als das abbildende Hinnehmen einer dem Denken vorangehenden Offenheit des Seienden verstanden werden, sondern als schöpferische Leistung, die von der ursprünglichen Schöpfermacht Gottes ermächtigt ist. Die Erkenntnistheorie wurde so zu dem Prüfstein, an dem über das Schicksal der Philosophie als Metaphysik entschieden wurde.

Auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie wurde allerdings die Philosophie, insofern sie sich als Metaphysik verstand, in Frage gestellt.

Durch die Selbstverankerung des Denkens in Gott konnte sich das cogitare nicht nur als Substanz (res cogitans) konstituieren, die die jeweils aktuellen cogitationes auch zeitlich überdauert, sondern es gewann darin zugleich auch die Gewähr, daß die cogitata als echte Aufschlüsse der Wirklichkeit gelten können. In der Selbstgewißheit des Denkens war ja noch kein Kriterium für die Wahrheit des Gedachten gefunden. Nur weil Gott das Denken trägt und ermächtigt, ist das *richtig* Gedachte auch wahr. Gott wurde zu dem Bezugspunkt, in dem das Denken auf eine außer ihm liegende Wirklichkeit bezogen war. Es war im Grunde genommen nur eine nebensächliche Frage, ob die beiden Attribute der Gottheit von Anbeginn an parallel geschaltet seien oder ob Gott in jedem aktuellen Denkakt eingreifen müsse.

Nun war aber dem cartesischen Denken Gott nur in der Gestalt eines cogitatum, einer idea präsent. Mußte denn nicht die Wahrheit des cogitatum schlechthin nachgewiesen sein, damit die Idee Gott als wahre ausgegeben werden konnte? Damit ist die innere Schwierigkeit des cartesischen Denkens markiert, die er selber nur durch die Wiedereinführung des ontologischen Gottesbeweises überspielte. Im Grunde genommen bewegte sich die Argumentation Descartes' in einem circulus vitiosus, den er selber nur deshalb nicht entdecken konnte, weil er noch zutiefst dem theologischen Denken der Scholastik verbunden war.

Erst im Idealismus wurde das Transzendieren des Denkens in der Weise radikalisiert, daß Gott, als der tragende Grund des Denkens, über alles Denkbare hinausgesetzt wurde. Vor die-

---

<sup>18</sup> R. DESCARTES, S. 8.

ser Radikalisierung des Überstiegs der Vernunft im Idealismus galt die Aporie des cartesianischen Denkens als Zeichen dafür, daß das Transzendieren der Vernunft nur als unerlaubte Grenzüberschreitung gedacht werden kann. Nur in der Restriktion des Denkens auf ! die Erfahrung (Kant) kann sie das Sein der Dinge für sich selbst enthüllen, ohne indes den Anspruch erheben zu können, die Dinge so fassen zu können, [140/141] wie sie im Verstande Gottes sind (*intuitus originarius*). Diese Restriktion der Vernunft auf die Erfahrung gehört zum inneren Wesen der Vernunft, was, e contrario, dadurch bewiesen ist, daß sie dort, wo sie die Erfahrung überspringt, sich in Widersprüche verwickelt. Zwar hat die menschliche Vernunft in ihr selber das Bestreben, die Erfahrung ständig zu überspringen (metaphysisches Bedürfnis), aber genauso gehört es mit zu ihrem Wesen als einer endlichen Vernunft, ihre Grenzen einzusehen, welche Einsicht das Überschreiten der Erfahrung nur in der Form der Bildung von regulativen Ideen zuläßt. Es war nun im wesentlichen *Schopenhauer*, der das metaphysische Bedürfnis des Menschen in ein neues Licht rückte. Mit der bloßen Grenzziehung wird die Frage nach dem positiven Sinn des metaphysischen Bedürfnisses verkannt. Als eine paradoxe Angelegenheit erscheint das metaphysische Bedürfnis, das mit der Vernunft selber gegeben ist, nur dann, wenn man es auf seine wissenschaftliche Tauglichkeit hin betrachtet. Es gelte aber, dieses Bedürfnis in seiner Funktion im menschlichen Dasein zu begreifen. Es erscheint hier als die Möglichkeit, der Qual des Lebens und des Wollen-müssens zu entfliehen. Als vernünftiges Wesen kann der Mensch eine erlösende Negation des Willens zum Leben vollziehen und sich – in der Kunst etwa – Welten bauen, die, gemessen am Willen zum Leben, freilich Scheinwelten sind (in diesem Punkte bleibt Schopenhauer doch noch Kant verpflichtet), deren der Mensch aber bedarf, um sein Dasein ertragen zu können.

Hier haben wir nun den Punkt erreicht, an dem *Scheler* in fruchtbarer Weise neu einsetzt. Scheler greift zwar hinter Nietzsche auf den Schopenhauerschen Dualismus von Drang und Geist zurück: Der Geist übersteigt auch bei ihm die Wirklichkeit (während er bei Nietzsche letztlich als Wille zur Macht entlarvt wird). Zugleich aber fragt er, im Gegensatz zu Schopenhauer, nach der positiven Leistung des Geistes im Aufbau einer durchaus diesseitigen menschlichen Welt. Der Geist stiehlt sich nicht mehr aus der Wirklichkeit, wenngleich er sie immer übersteigt, sondern kehrt in sie zurück, durchdringt und vergeistigt sie. Der die Wirklichkeit überfliegende Geist wird bei Scheler, so paradox dies auch klingen mag, zu dem Prinzip, das den *Menschen* in dieser Wirklichkeit erst Fuß fassen läßt.

Und noch eins sei vorweg betont: Seit Schopenhauer bestand das metaphysische Problem nicht mehr in der Ausbildung einer Metaphysik als Lehre und Gehäuse, sondern in der Fundierung und Begründung des Dranges zur Metaphysik. Es ist nicht mehr die Aufgabe der Philosophie, Früchte zu ernten, sondern den Boden zu bereiten: Es gilt, die Wurzeln der Metaphysik freizulegen. Hier erst wurde die Frage: „Fundamentalontologie oder Anthropologie?“ akut. – [141/142]

## 5. Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos

Das Transzendieren der Vernunft wird bei Scheler in dessen Neufassung der phänomenologischen Reduktion greifbar.

Nach Husserl leben wir alltäglich-naiv in einer Welt, mit deren Realität wir in jedem Atemzuge rechnen. Mit jedem Schritt, den wir tun, verlassen wir uns auf die Tragfähigkeit des Bodens, und wir könnten nicht einmal aufrecht stehen, rechneten wir nicht mit der stabilen Vorhandenheit der uns umgebenden Dinge. Sich selber erlebt der Mensch als ein Stück dieser wirklichen Welt, mit der er durch reale Bedürfnisse, durch Hantieren usw. auf die mannigfachste Weise verbunden ist. Über die Realität der Welt und die unserer Bedürfnisse wird nicht in einem ausdrücklichen „Existenzurteil“ befunden, sondern sie ist gleichsam mit unse-

rem alltäglich-naiven Leben selber „gesetzt“. Oder vielmehr: Die Realität der Außenwelt ist in der natürlichen Einstellung (natürlich = unreflektiert) nicht ausdrücklich „gesetzt“, weil sie in ihr niemals problematisch werden kann. Wer einen „Beweis“ für die Realität der Außenwelt verlangt, hat die natürliche Einstellung schon verlassen. Die sogenannten Tatsachenswissenschaften bewegen sich immer schon auf dem Boden dieser natürlichen Einstellung, denn nur so kann es für sie ein faktisch Vorhandenes geben, auf das sie sich in ihren Aussagen beziehen.

Nun *reden* wir bereits von Tatsachen. Darin bezeugen wir die Fähigkeit, Tatsachen *als solche*, das Wesen (Eidos) von Tatsachen zu bestimmen. Wir trauen uns die Fähigkeit zu, Tatsachen von bloßen Imaginationen zu unterscheiden. Wir wissen z. B., daß Tatsachen immer auch anders ausfallen können, zufällig sind. Das Wesen „Tatsache“ kommt nicht selber wieder als Tatsache im Kontext der Wirklichkeit vor und betrifft doch alle in Wirklichkeit vorkommenden Tatsachen. Die Tatsache als solche ist also nicht in gleicher Weise gegeben wie die singuläre Tatsache: Sie ist nicht als wirklich vorkommend gesetzt oder, was dasselbe ist, sie ist nicht in einer einzelnen Wahrnehmung gegeben. Weil das Wesen der Tatsache nicht im Kontext der wirklich wahrgenommenen Welt gegeben ist, muß es erst in der Durchmusterung aller Einzelwahrnehmungen *herausgebildet* werden. Nur im „freien Umfingieren“ der wirklichen Tatsachen gelangen wir zum „eidos“ Tatsache. Dabei ersinnt und bildet die Phantasie nicht etwas, was es in Wirklichkeit gar nicht gibt, was aber dennoch den Anschein von Wirklichkeit erweckt, sondern sie hebt aus dem singulär Gegebenen die konstitutiven Züge oder die Art und Weise seines Erscheinens hervor. Im freien Umfingieren machen wir am einzelnen die Weise seines Aufgefaßtseins (z. B. als Tatsache) oder Erscheinens sichtbar. Das einzelne wird darin nicht zum Exemplar einer Gattung, sondern zum Beispiel, an dem unsere Auffassung veranschaulicht wird. Das Auffassen des einzelnen wird im freien Umfingieren zum „exemplarischen Bewußtsein“. [142/143]

Mit der Fähigkeit des freien Umfingierens, in dem wir das eidos des Gegebenen als unsere Auffassung von ihm bilden und darin den spezifischen Sinn seines Gegebenseins hervorbringen, schreiben wir uns ganz allgemein die Fähigkeit zu, von der Wirklichkeit, die im unmittelbar-naiven Hinausleben immer schon gesetzt ist, abzusehen. Wir setzen darin die eingangs charakterisierte Generalthese der natürlichen Einstellung außer Kraft. Mit dieser Inaktivierung bestreiten oder verneinen wir nicht die Realität der Außenwelt, sondern wir sind an der Wirklichkeit, an der Tragfähigkeit des Bodens und an der Haltbarkeit und Festigkeit der Dinge, an die wir uns klammern, nicht mehr interessiert, wir rechnen nicht damit. Wir sind jetzt nicht mehr als Stück Wirklichkeit mit dieser Wirklichkeit verwoben. In dem Maße, in dem wir uns aus der Verflochtenheit mit der realen Welt lösen, gewinnen wir uns als einen „Bereich“, der von der jeweiligen Konstellation der Wirklichkeit nicht abhängig ist. Da die Realität der Welt in der Inaktivierung der Generalthese nicht verneint wird, gewinnen wir zugleich die Möglichkeit, die „Akte“, in denen wir die Welt außer uns auffassen, daraufhin anzusehen, wie das Aufgefaßte sich in ihnen konstituiert. Wir beschreiben die Akte nicht in ihrem realen Verlauf, sondern in ihrer konsumtiven Leistung.

Bisher wurde lediglich festgestellt, daß wir uns faktisch aus der Verflochtenheit mit der Wirklichkeit lösen können. Nun erhebt sich allerdings die Frage, durch welche spezielle Leistung wir uns aus der Verstrickung mit der Wirklichkeit lösen, in der wir uns doch immer schon befinden. Die natürliche Einstellung, in der die Umwelt als wirkliche ständig gegeben ist, besteht ja, wie Husserl selber erklärt, nicht in einem ausdrücklichen Urteil über Existenz. Er meint aber, auf diese natürliche Einstellung lasse sich ein ausdrückliches Existenzurteil gründen, das, wenn es ausgesprochen wird, nur thematisiert, was unthematish immer schon mitgesetzt war. Mit dieser potentiellen These können wir genauso verfahren wie mit jedem expliziten Urteil: Wir können es aussprechen oder nicht. Die Frage ist jetzt nur, ob mit dem „Anhalten“ oder „Einklammern“ des Existenzurteils auch die natürliche Einstellung, auf die

es sich letztlich gründet, inaktiviert ist.

Selbst wenn die natürliche Einstellung in nichts anderem als einem unausdrücklichen Existenzurteil bestünde, würde doch gelten, daß sie die Wirklichkeit anders als in einer bewußten Setzung „erlebt“. Das „ist“ des Existenzurteils könnte so gesehen nur ein matter Abglanz der ursprünglichen Realitätserfahrung sein. Es ist durchaus denkbar, daß mit der „Unausdrücklichkeit“ der Wirklichkeitssetzung in der natürlichen Einstellung lediglich zur Sprache kommt, was die natürliche Einstellung *nicht* ist, und daß Husserl, wenn er sich mit dieser negativen Bestimmung zufrieden gibt, den positiven Charakter des natürlichen Hinauslebens in die Wirklichkeit gar nicht in den Blick bekommt. [143/144]

An dieser Schwierigkeit setzt nun die weiterführende Arbeit Schelers ein. „Will man wissen, wie dieser Akt der Reduktion erfolgt, so muß man zunächst wissen, worin unser *Wirklichkeitserlebnis* eigentlich besteht. Es gibt für den Wirklichkeitseindruck nicht eine besondere angebbare Sensation (hart, fest, etc.). Auch die Wahrnehmung, die Erinnerung, das Denken und alle möglichen perzeptiven Akte vermögen uns diesen Eindruck nicht zu verschaffen: was sie geben, ist immer nur das (zufällige) Sosein der Dinge, niemals ihr Dasein. Was uns das Dasein (= Wirklichsein) gibt, das ist vielmehr das Erlebnis des *Widerstandes* der schon erschlossenen Weltsphäre – und diesen Widerstand gibt es nur für unser strebendes, für unser *triebhaftes* Leben, für unseren zentralen Lebensdrang. Nicht ein Schluß führt z. B. zur Realsetzung der Außenwelt..., sondern der erlebte Widerstandseindruck gegen die unterste, primitivste, wie wir sahen, selbst der Pflanze noch zukommende Stufe *des* seelischen Lebens, den ‚Gefühlsdrang‘, gegen unser nach allen Richtungen ausgreifendes, immer, auch im Schläfe und in den letzten Stufen der Bewußtlosigkeit noch tätiges Triebzentrum“<sup>19</sup>. In der Sphäre der Logik erreichen wir die Wirklichkeit also gar nicht, die weit ursprünglicher und allein in unserer „animalischen Existenz“ gegeben ist. Weil uns aber die Wirklichkeit nicht in geistigen Akten gegeben ist, ist es mit einer bloßen Epoché, mit der Enthaltung eines Existenzurteils nicht getan, wollen wir aus der natürlichen Einstellung herausgelangen. Der Übergang zum reinen phänomenologischen Bewußtsein ist nicht durch die stoisch-akademische Zurückhaltung eines Urteils möglich, sondern allein durch ein *asketisches* Nein zum eigenen triebhaften Leben. „Was heißt es, die Welt ‚ent-wirklichen‘ oder die Welt ‚ideieren‘? Es heißt *nicht*, wie Husserl meint, das (schon in jeder natürlichen Wahrnehmung liegende) Existenzurteil zurückhalten; das Urteil ‚A ist real‘ fordert ja in seinem Prädikat selbst eine Erlebniskomponente, wenn ‚real‘ nicht ein leeres Wort sein soll. Es heißt vielmehr, das Realitätsmoment *selbst* versuchsweise (für uns) *aufheben*, jenen ganzen, ungeteilten, machtvollen Realitätseindruck mit seinem affektiven Korrelat annihilieren – heißt, jene ‚Angst des Irdischen‘ beseitigen ... Dieser im Grunde asketische Akt der Entwirklichung kann, wenn Dasein ‚Widerstand‘ ist, nur in der Aufhebung, in der Außerkraftsetzung eben jenes *Lebensdranges* bestehen, im Verhältnis zu dem die Welt vor allem als Widerstand erscheint, und der zugleich die Bedingung ist aller sinnlichen Wahrnehmung des zufälligen Jetzt-Hier-So“<sup>20</sup>. Die phänomenologische Reduktion in ihrer Fassung als Askese ist jetzt nicht mehr ein methodischer Kniff, sondern eine konkrete menschliche Haltung, die ihrerseits phänomenologisch beschreibbar wird. Die Reduktion bei Scheler verhält sich zu der bei Husserl wie die existentielle Verzweiflung Kierkegaards zum methodischen Zweifel Descartes’. Sie beansprucht und durchzittert den ganzen Menschen und kann nicht mehr gleichsam im philosophischen Kopf allein erledigt werden. [144/145]

Durch die Askese erreicht der Mensch eine Einstellung zur Welt, die nun recht eigentlich seine Geistigkeit ausmacht. Sie kann als reine Betrachtung gekennzeichnet werden, in der der Mensch nicht mehr in die Wirklichkeit hineingewoben und an ihr triebhaft interessiert ist.

<sup>19</sup> M. SCHELER: Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1947, S. 49.

<sup>20</sup> M. SCHELER, a. a. O. S. 50 f.

„Freilich kann ich der Theorie dieser Reduktion bei Husserl im Einzelnen nicht zustimmen, wohl aber zugeben, daß in ihr der Akt gemeint ist, der den menschlichen Geist recht eigentlich definiert“<sup>21</sup>. Im Geiste lassen wir uns nicht mit der Wirklichkeit ein, wir berühren die Dinge nicht und werden von ihnen nicht mehr affiziert. Darin liegt begründet: Im Geiste haben wir keine reale Macht über die Dinge; der Geist ist ohnmächtig.

Man pflegt Scheler immer wieder mit der Frage in die Parade zu fahren: Wie ist die Annihilation der Wirklichkeit möglich, wenn der Geist ganz und gar ohnmächtig ist? Wird das „Non fiat“ des an sich ohnmächtigen Geistes vor der brutalen Gewalt der Triebe nicht zu einem zwar frommen, aber doch verstiegenen Kinderwunsch? Ich glaube, daß diese – an sich psychologische – Frage falsch gestellt ist. Wenn etwas, dann ist eben diese Frage durch die These von der Ohnmacht des Geistes abgeschnitten. Der Mensch war eben nicht, und genau dies will Scheler zeigen, eine Zeitlang nichts anderes als ein höheres Säugetier und hat sich dann noch – irgendwann im Laufe der natürlichen Entwicklung – zum Geiste erhoben, so daß seine animalitas sowohl im zeitlichen als auch im logischen Sinne dem Geiste vorausging und der Geist nur ein zusätzliches Stockwerk im Stufenaufbau des Organischen darstellt, sondern der Mensch war immer schon – und nur daraufhin kann man ein Lebewesen als Menschen ansprechen – im Geiste. Durch die Askese erheben wir uns nicht zum Geiste, sondern wir realisieren ihn darin. Sie wird erst dadurch möglich, daß wir immer schon im Geiste sind. Aber gerade weil der Mensch immer schon im Geiste ist, ist er von Anbeginn an der Heimatlose in dieser Welt, das exzentrische Wesen schlechthin, das in seiner Exzentrizität dauernd vor den Abgrund des Nichts und dadurch vor die Frage: „Warum ist überhaupt eine Welt, warum und wieso bin ‚ich‘ überhaupt?“ gestellt ist. Er ist so gesehen ganz und gar ein animal metaphysicum, das die Metaphysik genauso wenig wie die Sprache (Scheler verweist auf Humboldt) aus Übermut erfindet, sondern immer schon darin ist. „Versteht man unter den Worten ‚Ursprung der Religion‘ und ‚Ursprung der Metaphysik‘ nicht nur die Erfüllung dieser Sphäre mit bestimmten Annahmen und Glaubensgedanken, sondern den Ursprung *dieser Sphäre selbst*, so fiel also dieser ihr Ursprung mit der Menschwerdung selbst vollständig in eins zusammen“<sup>22</sup>. Vor dem Abgrund des Nichts wird aber der Mensch als das Wesen entdeckt, das sich selber immer erst gründen, das Fuß fassen muß, als ein Wesen also, für das nicht schon im vorhinein festgestellt ist, was für es wirklich ist. Der Geist ist in seiner Ohnmächtigkeit nicht selbst schon ein tragfähiger Grund, auf den sich das Dasein bauen ließe, sondern es ist vielmehr so, daß erst im [145/146] menschlichen Leben über das Schicksal des Geistes entschieden wird. Mit dem Glauben an die Allmacht des Geistes hatte der Idealismus den Menschen entmachtet, um nicht zu sagen: entmündigt. Nicht mehr der Mensch dachte und wollte, sondern *es* dachte und wollte in ihm. Dabei ist es nicht mehr so, daß für Scheler irgendwelche Gehalte oder Seinscharaktere des Geistes, die in einem absoluten Reich des Geistes beheimatet sind, hinterher noch im menschlichen Dasein verwirklicht werden, sondern im personalen Einsatz und der realen Identifikation mit der Deitas werden geistige Gehalte allererst erschlossen. „Nur suche man in letzter Linie nie theoretische Gewißheiten, die dem Selbsteinsatz vorhergehen sollen. *Erst im Einsatz der Person selbst ist die Möglichkeit eröffnet, um das Sein des Durch-sich-Seienden auch zu ‚wissen‘*“<sup>23</sup>. Aber wenn der Mensch erst im personalen Einsatz der Deitas ansichtig wird und nicht in einer kontemplativen Haltung, wenn es das Reich des Geistes nicht als einen an sich bestehenden Seinsbereich gibt, den man in einer platonischen Blickwendung erschaut und nur dadurch zu Gesichte bekommen kann, bedurfte es dann einer Inaktivierung der menschlichen Wirklichkeit und der ganzen phänomenologischen Zurüstung zu einer „reinen Wesensschau“? Bedeutet das „Im-Geiste-Sein“ des Menschen

---

21 M. SCHELER, a. a. O. S. 49.

22 M. SCHELER, a. a. O. S. 81.

23 M. SCHELER, a. a. O.S. 86.

letztlich, daß auch sein „Wirklich-Sein“ nicht mehr mit der animalischen Wirklichkeit verrechnet werden kann? Ist die menschliche Macht, mit der nicht nur geistige Gehalte verwirklicht, sondern im Verwirklichen allererst erblickt werden, noch identisch, mit dem Gefühlsdrang?

Mit diesen Fragen ist in der Tat eine innere Schwierigkeit des Schelerschen Denkens markiert und zugleich auch der Punkt, an dem die Lehre vom animal metaphysicum, in der nicht eine Metaphysik als Lehre ausgebildet werden sollte, zu einer handfesten Metaphysik umschlägt.

Das Immer-schon-im-Geiste-Sein des Menschen wird greifbar in der Möglichkeit der Askese und vornehmlich in ihr. Die Askese aber vollzieht sich als radikale Verneinung des Lebens. Durch die radikale Verneinung, in der die Wirklichkeit überschritten wird, wird diese zurückgelassen als das Ungeistige, ja Unmenschliche schlechthin. Gerade darin zeigt sich nunmehr die gegenidealistische Wendung des Schelerschen Denkens. Auch der idealistische Durchbruch zum Geiste vollzieht sich als Negation, in der allerdings das Leben lediglich als das Anderssein des Geistes gesetzt wird. Weil aber das Leben als das Anderssein des Geistes überwunden wird, kann es in einem nächsten Denkschritt in den Geist aufgehoben werden als die Vergangenheit seiner selbst. Der Schelersche Durchbruch zum Geiste hingegen geschieht in der Form von Bekehrungen, die ja gerade dadurch gekennzeichnet sind, daß mit ihnen etwas ganz Neues beginnt, das mit dem bisherigen Leben in keiner Beziehung und inneren Verbindung mehr steht. Weil also der Durchbruch zum Geist für Scheler nur in der Form der Bekehrung geschehen kann, wird [146/147] das in der Bekehrung negierte Leben als das Ungeistige, bloß Triebhafte zurückgelassen.

Das Dasein des Menschen, um dessen Ganzheit es noch dem Idealismus zu tun war und welche letztere Heidegger in einer durch Scheler entstandenen Problemlage neu thematisierte, wird bei Scheler unter dem alleinigen Leitmotiv von Bekehrungserlebnissen in zwei an sich bestehende Attribute des Absoluten zerrissen. So findet er sich schließlich vor die unlösbare Aufgabe gestellt, das in zwei absolute Seinscharaktere zerrissene Dasein wieder zusammenzuflicken. Dabei bedient er sich eines Argumentes, das im Grunde genommen ein psychologisch-unbeholfener Deus ex machina ist und genau die gleiche Beweiskraft besitzt wie die Cartesische Zirbeldrüse. Der Geist hält dem Trieb Bilder vor: Als ob der Trieb, der doch geradezu dadurch definiert wird, daß er nur an der Wirklichkeit interessiert ist, sich jemals auf unwirkliche Bilder einlassen würde. (Tiere pflegen im allgemeinen nicht auf Bilder zu reagieren.)

## 6. Fundamentalontologie und Anthropologie

Das Problem der Ganzheit des menschlichen Daseins wurde durch Scheler in einer Weise aufgeworfen, die eine idealistische Behandlung, in der das vernünftige Ich sich der „Triebe“ als dem anderen seiner selbst noch versichern konnte, unmöglich machte. Zugleich wurde auch eine biologistische Antwort von vornherein ausgeschlossen, denn die Radikalität des Bruches und Zwiespaltes des menschlichen Daseins wird ja eben darin sichtbar, daß die Vernunft nicht mehr in den Dienst der vitalen Selbsterhaltung gestellt werden konnte. Die Vernunft kann nicht mehr, wie es noch von der Aufklärung oder wieder von Gehlen versucht worden ist, als Ersatz der vitalen, organischen Mängel und darin eben doch: biologisch verstanden werden. Der Mensch wurde so zum Heimatlosen auf dieser Erde, der nicht nur in permanenter Gefährdung seines Daseins (wie sie in der Furcht offenbar wird) lebt, sondern dem grundsätzlich alles entgleiten kann, jeder Halt, ja sogar dasjenige, was allein bedroht werden kann, sein Leben. Die Frage „Warum ist überhaupt etwas, warum bin ich?“, ist keine methodische, sie treibt nicht zur Auffindung eines theoretischen Prinzips, sondern sie ist aus einer tief erlebten Sorge um das eigene „Wirklich-sein-können“ getrieben. Kein Tier kann seine

Wirklichkeit in Frage stellen, womit nicht nur gemeint ist, daß es seinem Leben aus freiem Entschluß ein Ende setzen, sondern daß es *in* diesem wirklichen Leben nicht Fuß fassen kann. Nur der Mensch kann den Boden unter den Füßen verlieren – in der Platzangst etwa –, wenn gleich er doch weiß, daß dieser Boden da ist und er stehen und gehen kann. An Erscheinungen wie der Platzangst oder dem Schwindel wird deutlich, daß schon die Wirklichkeit des Menschen, die rein organischen Funktionen wie [147/148] das Gehen oder Stehen nicht mit der Wirklichkeit des Tieres gleichgesetzt werden können, sondern daß selbst sie schon auf dem Hintergrund einer Unbehaustheit verstanden werden müssen.

Dieser Gedanke führt allerdings schon über Scheler hinaus: Nicht erst im ausdrücklichen asketischen Nein zum Leben bricht die Unbehaustheit des Menschen auf, so daß sie in einem natürlichen Dahinleben gar nicht zum Vorschein käme, sondern schon das scheinbar natürliche Dahinleben ist – und sei es in der Form der Flucht – von dieser fundamentalen Unbehaustheit bestimmt. Nicht erst in einem in der Form der Bekehrung vonstatten gehenden Neubeginn *erhebt* sich der Mensch über seine Wirklichkeit, sondern sie kann ihm im Leben selber ohne jeden ersichtlichen Grund und ohne Erschütterung entgleiten. Inmitten der Dinge, auf vielfältige Art mit ihnen verknüpft, entgleiten sie dem Menschen, oftmals urplötzlich, in der Stimmung der *Angst*.

Wie kann nun aber über die durch die Angst erschlossene Unbehaustheit die Ganzheit des menschlichen Daseins sichtbar werden? Wie wird die Angst zur Grundbefindlichkeit, also *der* Befindlichkeit, die dem Analytiker des menschlichen Daseins den Blick auf seine Ganzheit eröffnet? Worin liegt die Besonderheit der Angst, das sie vor anderen Stimmungen Auszeichnende, wenn es darum geht, das Dasein gleichsam mit einem Griff zu enthüllen?

In der Angst entgleiten einem sämtliche Bezüge zur Welt ohne äußeren Anlaß. Es war nichts. Sie steigt in einem auf, ohne ersichtlichen Grund und ohne Zusammenhang mit dem bisherigen Leben. Daß einem die Bezüge entgleiten, bedeutet hier nicht mehr, daß sie ausdrücklich negiert werden. „In der Angst geschieht keine Vernichtung des ganzen Seienden an sich, aber ebensowenig vollziehen wir eine Verneinung des Seienden im Ganzen, um das Nichts allererst zu gewinnen.“<sup>24</sup>

Die Angst offenbart aber das eine an den Bezügen zur Welt: Sie sind in einer von Anbeginn an feststehenden Seinsordnung begründet; sie sind, wie sie sind, weder auf die animalitas noch auf die Vernunft noch auf den „Seinsgehalt“ der Dinge zurückzuführen und daher weder in einer „Wesenslehre“ vom Menschen noch in einer Kosmologie heimzuholen. Alle unsere Bezüge zu den Dingen sind vielmehr ganz und gar faktisch. Die Faktizität der Bezüge ist dadurch bestimmt, daß wir, indem uns in der Angst alle Bezüge entgleiten, nicht auf ein positiv Anderes stoßen, sondern auf sie selber zurückverwiesen werden. Nur in dem Zurückverwiesenwerden des Transzendierens (das hier in der Form des Entgleitens geschieht) werden die Bezüge in ihrer unübersteigbaren Faktizität entdeckt.

Darin liegt zweierlei beschlossen. Einmal: Seiendes ist nur, was es ist, im *Verhalten* zu ihm. Der Begriff des Verhaltens, wie er im wesentlichen von Dilthey in die philosophische Diskussion eingeführt wurde, bezeichnet eine ursprüngliche Einheit von „Mensch und Welt“, die noch vor jeder Subjekt- [148/149] Objekt-Spaltung liegt. In ihm richten sich die Dinge weder nach **uns** noch wir uns nach den Dingen, sondern beide sind in einer ursprünglichen, nicht weiter überfragbaren Einheit gegeben<sup>25</sup>.

Aber zugleich wird dieses Verhalten im gängsteten Darüberhinaus-sein nicht nur als wirklich (in der Kategorie der Wirklichkeit) festgestellt, so wie der Verhaltensforscher dasjenige des Tieres feststellt, womit die Annahme verknüpft ist, daß das Tier in seinem Verhalten aufgeht,

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER: Was ist Metaphysik? 5. Aufl., Frankfurt/Main, o. J., S. 31.

<sup>25</sup> Vgl. O. F. BOLLNOW: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, 2. Aufl., Stuttgart 1955.



sondern als *Möglichkeit* oder *Seinkönnen* des Daseins erschlossen. Nur aufgrund des Hinausgehaltenenseins in das Nichts (Angst) erscheint das menschliche Verhalten als Möglichkeit oder – um es etwas nachlässiger auszudrücken – als frei gewählt. „Sichhineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d. h. jetzt, würde es sich nicht im Vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst. Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit“<sup>26</sup>.

Nun entgleitet sich aber der Mensch selber in der Angst: „Darin liegt, daß wir selbst – diese seienden Menschen – inmitten des Seienden uns mit entgleiten. Daher ist im Grunde nicht ‚dir‘ und ‚mir‘ unheimlich, sondern ‚einem‘ ist es so“<sup>27</sup>. In der Durchschütterung der Angst ist das Dasein nicht mehr als Dasein irgendeines Menschen offenbar, sondern als letzter Bezugspunkt und Kern des Menschseins, von dem alles „Individuelle“ schon abgefallen ist. Dasein ist nicht mehr Dasein *des* Menschen, sondern Dasein *im* Menschen. Als das nirgendwo festgemachte gerät das Dasein in der Angst in die Schweben. In die Schweben gebracht, entdeckt es, daß es von niemandem und nichts inauguriert ist. Die in dem ausdrücklichen Verhaltenkönnen mit erschlossene Freiheit wird hier – im Unterschied zur Tradition – nicht mehr als *causa* in den Blick gebracht, die nur spezifisch von der im Naturgeschehen entdeckten Kausalität unterschieden ist. Die Freiheit ist nicht mehr Prinzip, absoluter Anfang, sondern selbst ein grundloses Geschehen. Auf Scheler zurückblickend könnte man sagen: Die Ohnmacht des Geistes ist hier in einer radikalen Form aufgegriffen und zu Ende gedacht. Durch den Nachweis seiner Freiheit ist das Dasein nicht schon in einen intelligiblen Bereich heimgeholt und geborgen, wie im Idealismus, sondern in seiner Endlichkeit entlarvt. Nicht *weil* das Dasein frei ist, kann es sich zu sich selber und den Dingen verhalten, sondern sein Freisein besagt lediglich, *daß* es sich faktisch verhält und immer schon verhalten hat. Ausdrücklich auf sein Seinkönnen verwiesen, ist das Dasein doch nicht zur Freiheit verurteilt im Sinne Sartres. Für Sartre kommt die Freiheit, und darin bleibt er der idealistischen Tradition verpflichtet, eben doch als *causa* und Initialpunkt in den Blick: Die Philosophie Sartres mündet daher in eine Ethik, die der Kantischen in [149/150] wesentlichen Zügen nicht unähnlich ist. Für Heidegger hingegen führt das Verwiesensein auf das Verhaltenkönnen nicht zur Herausbildung eines Für-sich-seins als dem letzten Bezugspunkt des Verhaltens. Eben darin, daß das <sup>1</sup> Dasein seines freien Verhaltenkönnens erst im geängsteten Hinausgehaltenensein in das Nichts ansichtig werden kann, liegt beschlossen, daß es von keinem Seienden, nicht einmal von sich selber, zu diesem seinem Verhalten ermächtigt worden ist.

In der Angst ist das Seiende in jeder Form und jeder Ausprägung schon überschritten: Nur das Nichts ist noch da. Das Nichts ist allerdings da als „abweisende Verweisung“. Es weist jeden Versuch des Daseins ab, sich auf ein Seiendes zu beziehen und sich in ihm zu begründen. Zugleich verweist es auf das faktische Verhalten und Seinkönnen: Das Dasein wird ausdrücklich auf sich selbst zurückgebracht, ohne daß es sich doch selbst als Grund seiner Rückkehr exponieren könnte. Das Dasein kann sich nicht gleichsam am eigenen Schöpfe packen und aus dem Abgrund des Nichts herausziehen, wenngleich es doch immer schon – in der ausdrücklichen Verwiesenheit auf sich selber – herausgezogen *ist*. In der ausdrücklichen Verwiesenheit auf sich selber erfährt sich das Dasein letztlich doch ermächtigt, wenn auch diese Ermächtigung nicht von einem Seienden ausgeht. Im Überschreiten des Seienden und seiner selbst kann das Dasein allerdings sich dessen nicht mehr als eines Seienden bemächtigen, von dem her es doch immer schon ermächtigt ist. Hier ergibt sich dann für Heidegger die Notwendig-

<sup>26</sup> M. HEIDEGGER: Was ist Metaphysik? 5. Aufl., Frankfurt/Main, o. J., S. 32.

<sup>27</sup> M. HEIDEGGER, a. a. O. S. 29.

keit, ontologisch zu differenzieren. Das Nichts markiert lediglich das Überschreiten des Seienden auf das andere seiner selbst hin, von dem her Seiendes *als solches* allein Menschen als *Ek-sistenz* und Ortschaft des Seins aufgezeigt werden kann, indem es sich einerseits hinter jede Form, in der das Dasein sich des Seienden bemächtigen kann, zurückzieht, und indem es andererseits – im Nichten des Nichts – Seiendes als solches verständlich macht. „Aber dürfen wir so vom Nichts zum Sein ‚übergehen‘? Wir *müssen* es. An die Stelle des Nichts *muß* das Sein treten, denn nur so können wir den „Widerspruch, der zwischen dem Seienden, der Existenz, und dem Nichts besteht, beheben, den Widerspruch, der doch *faktisch* schon immer aufgehoben ist, insofern die Existenz zurückgekehrt *ist*. Erst das Sein entspricht dem Seienden, der Existenz, wobei aber zugleich der notwendige Gegensatz, die Unterschiedenheit bleibt, denn *durch das Nichts* wird das Sein vom Seienden *getrennt*“<sup>28</sup>.

Die Besonderheit der Angst, ihre Ausgezeichnetheit in der Frage nach der Ganzheit des menschlichen Daseins besteht also darin, daß nur über sie, d. h. nur in der philosophischen Erhellung des in ihr Offenbaren, das Dasein im Menschen als *Ek-sistenz* und Ortschaft des Seins aufgezeigt werden kann. Allerdings muß das nichtende Nichts, das Ereignis also, in dem das Dasein sich als Ek-sistenz des Seins wiedergewinnen kann, phänomenal aufgewiesen werden. Dies kann nur an gewissen Formen der gehobenen Stimmungen [150/151] geschehen, deren „Gehobenheit“ nicht in der rauschhaften Flucht vor den Abgründen besteht, sondern ihrerseits den spezifischen Charakter der „Heiterkeit“ tragen. Die Angst wird also insofern zur Grundbefindlichkeit innerhalb der Stimmungsproblematik i. e. S., als sie gleichsam zum Scheidewasser wird, durch das ein ontologischer Unterschied der gehobenen Stimmungen sichtbar gemacht werden kann. Nur im philosophischen Durchgang durch die Erschlossenheit der Angst können die rauschhaften Stimmungen, deren sich der „Amüsierbetrieb“ annimmt, als Flucht vor den Abgründen des Daseins entlarvt und unterschieden werden von der „Heiterkeit“ im echten Sinne, in der das Dasein als „Ortschaft“ *des* Seins auslegbar wird.

Damit haben wir den Punkt erreicht, an dem die Bollnowsche Auseinandersetzung mit Heidegger einsetzt und an dem die entscheidende Frage: „Fundamentalontologie oder philosophische Anthropologie?“ aufbricht.

Von der Heideggerschen Position aus könnte man gleich das Argument ins Feld führen, daß „Das Wesen der Stimmungen“ vor der „Kehre“ geschrieben worden sei und daß bei Heidegger die gehobenen Stimmungen nicht nur als defiziente Modi der Angst erscheinen, sondern in einem positiven – allerdings ontologischen – Sinn enthüllt werden. Was hingegen Bollnow aufzeige, seien psychologische Unterschiede, die nicht mehr weiter philosophisch bedeutsam sind. Dieses Argument ist allerdings kein *Gegenargument* gegen Bollnow, weil es den Bollnowschen Einwand gar nicht aufnimmt. In einer etwas pointierten Form könnte man den Bollnowschen Einwand so wiedergeben: Nur in einer Vorentschiedenheit über das Wesen der Philosophie, ihre Form, ihre Möglichkeiten kann die Angst zur *Grund*-befindlichkeit werden. Nicht dem unbefangenen Betrachter, sondern dem, der eine bestimmte Meinung von der Philosophie in den Ansatz seiner Fragestellung mitbringt, wird die Angst zur ausgezeichneten Stimmung. Nur dem, dem durch die philosophische Tradition ein bestimmtes Reiseziel gesteckt ist, kann die Angst zu einem brauchbaren Vehikel werden. Es gelte aber, die Möglichkeiten der Philosophie neu zu bedenken und die Wurzeln des Philosophierens freizulegen. „Weil es nicht nur im inhaltlichen Sinn um die Erforschung dieses wichtigen anthropologischen Bereichs geht, sondern an diesem besonderen Beispiel zugleich um die Methodenfrage einer philosophischen Anthropologie überhaupt, ist auch der Einwand verfehlt, daß diese Untersuchungen als ‚nur psychologisch‘ sich in einer (im Sinne Heideggers) vorontologischen

---

<sup>28</sup> W. SCHULZ: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955, S. 294.

Ebene bewegten, daß sie als solche grundsätzlich nicht zur philosophisch entscheidenden Frage vorzudringen vermöchten, sondern ihrerseits erst einer ‚ontologischen‘ Grundlegung bedürften. Im Gegenteil: gerade nach der Möglichkeit jener Form einer apriorischen Ontologie des Daseins, die in diesem Argument schon vorausgesetzt wird, soll hier erst in kritischer Absicht gefragt und dabei ihre Unhaltbarkeit in stufenweise fortschreitendem Aufbau ans Licht gebracht werden. Über den Sinn einer [161/152] solchen Frage kann aber nicht auf dem Boden einer schon vorweggenommenen Antwort entschieden werden; er kann nur aus der konkreten Untersuchung selber hervorgehen“<sup>29</sup>.

Die von Bollnow notierte Vorentschiedenheit des Heideggerschen Philosophierens hat ihre Grundlage in einem traditionellen Wahrheitsbegriff. Fragen wir also zuerst: In welcher Weise wurde der Begriff der Wahrheit von Heidegger konzipiert, und wie hat diese Konzeption zur Ausbildung der Fundamentalontologie getrieben?

In der Angst wird das Dasein in eine von ihm selbst nicht zu erwirkende Offenheit des Seins gehalten. Erst aufgrund dieser vorgängigen Offenheit kann es in seinem konkreten Verhalten Seiendes *entdecken*. An ihm selbst ist das Dasein in der Unwahrheit; nur durch die vorgängige Offenheit des Seins ist es zu seinen *Entdeckungen* ermächtigt.

Das Entdecken selber bedarf einer solchen Offenheit, weil es nicht am Seinsbestand des Entdeckten rührt. Was entdeckt wird – ein Kontinent z. B. – war ja schon so, wie es ist, ehe es – oft durch Zufall – entdeckt wurde, und es kann nur als das, was es immer schon war, entdeckt werden. Dem Entdecken selber kommt keine konstitutive Kraft zu. Daß man etwas nicht schon vorher sah und erst entdecken mußte, liegt lediglich darin begründet, daß man schon immer von eigenen Vorhaben, Hinsichten und Griffen geleitet war. Eben deshalb muß einem bei Entdeckungen der Zufall zu Hilfe kommen, ein Ereignis, mit dem man nicht gerechnet hat und auf das man nicht eingestellt war. Die Entdeckung ist daher nie jemandes ureigenste Leistung, sie trägt keine persönliche Handschrift und nur deshalb können Prioritätsstreitigkeiten entstehen. „Zum Entdecken gehört Glück“<sup>30</sup>. Von hierher wird die wesentliche Unwahrheit, in die das Dasein immer schon verfangen ist, noch einmal in den Blick gerückt. Durch die eigenen Vorgriffe und Hinsichten wird Seiendes immer auch verstellt, die Wahrheit des Seienden ist daher notwendig eine Privation der vom Dasein an die Dinge herangetragenen Vorstellungen. (Das  $\alpha$  in „Aletheia“ ist als  $\alpha$  privativum zu lesen.) Dies bedeutet grundsätzlich: Die geschichtlichen „Zutaten“ des Menschen müssen immer erst in einem radikalen Rückgang auf die Ursprünge destruiert werden. Die Geschichte selber enthüllt nichts: Jede Entwicklung ist notwendigerweise eine Entfernung von den Ursprüngen. Das Sein kann nur in der Form von geschickhaften Zu-Fällen ins Dasein einbrechen. (In jeder Entdeckung setzt sich das Entgleiten der Dinge aus den je eigenen Hinsichten und Zugriffen durch.) Die volle Problematik des Zufalles kann hier nicht entwickelt werden. Nur auf eines sei hingewiesen: Die zu-fällige Wahrheit trifft nicht irgendeinen bestimmten Menschen. Sie ist, was die „Auswahl“ des Menschen anbelangt, in dem sie zum Durchbruch kommt, grundsätzlich blind, und darin unterschieden von dem, was einen bestimmten Menschen schicksalhaft treffen kann. Die zu-fällige Wahrheit steht nicht als [152/153] Lebensschicksal eines konkreten Menschen im Blick. Von der zu-fälligen Wahrheit gilt jedenfalls, daß sie nicht erst durch ein bestimmtes Lebensschicksal enthüllt werden kann.

Daß Wahrheit von Heidegger als Entdecktheit von Seiendem gefaßt wird/ bedeutet, daß in ihr schon alles Menschliche aus dem Spiel und verlassen ist. Der *Mensch* kann die Wahrheit grundsätzlich nur in der Form von Negation und Destruktion finden, so daß sie selber nur als

<sup>29</sup> O. F. BOLLNOW: Das Wesen der Stimmungen, 3. Aufl., Frankfurt 1956, S. 70.

<sup>30</sup> J. W. GOETHE: Erfinden und Entdecken, S.W. Jub.-Ausg., Bd. 39, S. 44. Gemeint ist hier das „Glück der Dummen“.

Negation der Negation (nichtendes Nichts) erscheinen kann. Der Mensch kann lediglich Platz machen für eine absolute Position, die als absolut unabhängig ist von jeder menschlichen Leistung und von jedem menschlichen Einsatz und nur von einer den Menschen übersteigenden Theorie (Ontologie) eingefangen werden kann. (Auf die subtilen Unterschiede zwischen der absoluten Position des Idealismus, in dem sich die Vernunft noch mit dem Absoluten selber vermitteln und sich in es aufheben kann, und Heidegger, für den selbst die Negation nur noch als Geschehnis (als Einbruch des Nichts in der Angst) denkbar wird, kann hier nicht eingegangen werden<sup>31</sup>.)

Was die philosophische Anthropologie letztlich gegen Heidegger geltend macht, kann auf die Formel gebracht werden: Wahrheit wird nicht in einer das Menschliche (und seine Geschichte) übersteigenden (und negierenden) absoluten Setzung (und darin in einer dem Menschen vorgebauten Theorie, nach dem Motto: Philosophie ist ganz eigentlich Nicht-Leben) eingefangen, sondern nur als letzter Sinn des geschichtlich-konkreten menschlichen Lebens. Wahrheit ist das, was dem Leben geistigen Rang und schicksalhafte Tiefe verleiht, und daher nur zugleich und in eins mit diesem Leben selber, das sie ergriffen ergreift, enthüllt werden kann. Sie ist nicht in geltenden Sätzen oder Sprüchen, sondern in Lebensschicksalen gegenwärtig. Daß hier keine vorgängige Offenheit des Seins in Ansatz gebracht wird, die – wahrscheinlich – doch nur eine profanierte Form der Offenbarung ist, impliziert, daß in jedem konkreten Verhalten des Menschen Seiendes nicht nur entdeckt, sondern erschlossen sein kann. Das Verhalten beruht nicht auf einer Offenheit des Seins, sondern es ist sie. Allerdings darf dies nicht so mißverstanden werden, als werde der Mensch hier als sub-jectum der Wahrheit in Ansatz gebracht. Der transzendental-philosophische Rekurs auf ein extramundanen Subjekt hat ja eben die Wahrheit nur in der Form unbedingter Setzungen im Blick. Dies gilt – mutatis mutandis – auch für die Husserlsche Phänomenologie, die sich selbst als Transzendentalphilosophie versteht und **für** die daher die Frage nach dem Verhältnis des geschichtlich-konkreten Ego zum Eidos-Ego aufbricht.

Weil die Anthropologie die einzelnen Erscheinungen des Menschlichen nicht mehr auf ein extramundanen Subjekt oder ein Eidos-Ego überfragt, werden die einzelnen Phänomene nicht nur gleich wichtig im Zusammenhang der Frage nach dem Menschen, sondern darüber hinaus nicht durch einander [153/154] ersetzbar. Jedes Verhalten, jede Stimmung und jede Haltung wird zum unersetzbaren Organen, wenn es darum geht, menschliches Sein und die in ihm eröffnete und erschlossene Welt zu enthüllen. „Sie nimmt jeden einzelnen Zug des menschlichen Lebens (die Freude, die Angst, die Begeisterung, die Arbeit, die Ehrfurcht, die Scham, die verschiedenen Bezüge zur Gemeinschaft, die Erkenntnis in ihren verschiedenen Formen usw.) als etwas, das sich nicht von einem andern, schon Bekannten her begreifen lasse, sondern aus dem etwas Neues, Einmaliges und auf keine andre Weise zu Gewinnendes über das menschliche Leben zu entnehmen sei“<sup>32</sup>.

Die Notwendigkeit des „Einstiegs“ der Anthropologie bei jeder konkreten Erscheinung des Menschlichen enthält bereits eine wesentliche Aussage über den „Logos“, die Form ihrer „Theorie“. Die Möglichkeit des Einstiegs bei als grundsätzlich gleich-gültig angesehenen Phänomenen ist nur da gegeben, wo nicht im Zwang eines festgefügt Systems gedacht wird, das der Wirklichkeit schon vorgebaut ist. „Die neue, die allein positive Philosophie ist die Negation aller Schulphilosophie, ob sie gleich das Wahre derselben in sich enthält, ist die Negation der Philosophie als einer abstracten, particularen, d. h. scholastischen Qualität: sie hat kein Schiboleth, keine besondere Sprache, keinen besonderen Namen, kein besonderes

---

<sup>31</sup> Vgl. dazu: W. SCHULZ: Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Heideggers, Philosophische Rundschau, I. Jg., Heft 3/4 1953.

<sup>32</sup> O. F. BOLLNOW: Das Wesen der Stimmungen, 3. Aufl., Frankfurt 1956, S. 15.

Princip; sie ist der denkende Mensch selbst<sup>33</sup>. Mit diesen Worten hat schon Feuerbach die philosophische Anthropologie umschrieben.

Im Anschluß und unter Berufung auf ihn hat neuerdings wieder H. Lipps über den „Fortgang“ und Aufbau eines Zweiges der philosophischen Anthropologie bemerkt: „Es soll hier kein Standpunkt zur Lösung einer Frage gefunden werden. Die Natur des Menschen ist nichts, was – hat man sich nur mit diesem und jenem in gehöriger Ordnung bekannt gemacht – dann an seinem Ort demonstriert werden könnte. Als umfragt ist sie aufzunehmen. Der Fortgang kann dann aber nur ‚zufällig‘ sein: Immer von neuem hat man einzusetzen, um ins Freie zu bringen, was in den verschiedenen Richtungen der Kenntnis des Menschen unter je anderen Seiten gestreift oder angeschnitten ist“<sup>34</sup>. Man betrachtet den Menschen also nicht vom Standpunkt einer Wissenschaft oder Lehre aus, durch deren Begriffsgefüge immer auch schon im vorhinein mit entschieden ist, was als sinnvolle Frage gestellt werden, d. h. im Rahmen dieser Theorie eindeutig beantwortet werden kann. Die philosophische Anthropologie sieht sich immer unmittelbar vor die Phänomene selbst gestellt, sie setzt bei jeder Erscheinung neu ein. Sie läßt sich gleichsam in der Weise ihres Vorgehens von den Erscheinungen selbst leiten, nicht von einer schon anderwärts erprobten Begrifflichkeit: Sie ist so gesehen „cognitio rei“, nicht „cognitio circa rem“<sup>35</sup>. H. Plessner hat dies als das „Prinzip der offenen Frage“ formuliert.

Allein im Glauben an eine den Erscheinungen vorgängige Offenheit bezieht die reine Lehre, die Dogmatik, die Legitimation, die Wirklichkeit zu [154/155] überspringen, d. h. als „dunkel“ und unverständlich zu erklären, um sie dann in einer Weise in den Griff zu bekommen, wie sie im unmittelbaren Leben und Erleben nicht gegeben ist. Die Lehre hat das Bestreben, sich einer vorgängigen absoluten Setzung zu versichern (eines Grundsatzes oder Axioms) als eines Lichtes, von dem her die einzelnen Erscheinungen beleuchtet werden können. In dem Streben, sich einer absoluten Setzung zu versichern, setzt sie das unmittelbare Verständnis außer Kraft oder negiert es, um es dann im Lichte einer systematisch festgefügtten Lehre einholen und *erklären* zu können. Nur das Seiende, das nicht an ihm selbst verstanden werden kann, mit dem man nichts anzufangen weiß, wie die Natur im Ansatz der modernen Naturwissenschaft, muß durch eine vorgebaute Theorie *erklärt*, d. h. verständlich *gemacht* werden.

Es ist so gesehen nicht ganz zufällig, daß Heidegger das Verstehen nach dem Muster des handwerklichen Könnens denkt. Das handwerkliche Können ist gerade dadurch mitbestimmt, daß es grundsätzlich durch eine Theorie gesichert und einsichtig gemacht werden kann. Es kann in der Form der Technik zur „angewandten“ Wissenschaft werden. Das Verstehen als handwerkliches Können ist gleichsam auf Theorie hin angelegt, vollendet sich in ihr, wie ja auch historisch gesehen das Machen und Verfertigen einer der wesentlichen Impulse war, die zur Herausbildung der Naturwissenschaften führten: Die Zeit der Naturwissenschaften brach an, als der idiota an die Stelle des beschaulichen Gelehrten trat.

Das Heideggersche Verstehen ist gerade als faktisches wesentlich ein ermächtigt. Nur weil Heidegger sich im wesentlichen an diesem Verstehensbegriff orientiert, kann das Verstehen, als das das Dasein sich immer schon vollzieht, in die Formel eingefangen werden: „Dasein ist auf dem Grunde seiner Existenzbestimmtheit an ihm selbst ontologisch“<sup>36</sup>.

Auf der Grundlage dieses Verstehensbegriffes fällt der Philosophie die Aufgabe zu, das zu vollenden, was im unmittelbaren Dasein nur unvollkommen da ist. Sie legt nicht die Struktu-

---

<sup>33</sup> L. FEUERBACH: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, S. W. Bd. 2, S. 240.

<sup>34</sup> H. LIPPS: Die menschliche Natur, Frankfurt/M. 1941, S. 9.

<sup>35</sup> Vgl. dazu: H. PLESSNER: Macht und menschliche Natur, in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Bern 1953, S. 241 ff.

<sup>36</sup> M. HEIDEGGER: Sein und Zeit, 7. Aufl., Tübingen 1953, S. 13. Vgl. dazu auch die noch unveröffentlichte Tübinger Dissertation von G. BRÄUER.

ren des unmittelbaren Verständnisses) aus, sondern überholt und begründet es in einer Ontologie. Alle geschichtlichen Zeugnisse der Dichtung etwa können daher nur als vorphilosophische Aussagen behandelt und müssen erst durch die Philosophie in ihre eigentliche Wahrheit gebracht werden. Der Philosoph erst kann dem Dichter, dem gläubigen Menschen, der Kultur und Sprache einer Nation sagen, was sie eigentlich verstehen, aber nicht durch eine Auslegung der im Glauben, in der Kunst und in der Sprache *immanenten* Sicht, sondern durch die Vollendung der darin unvollkommen zum Vorschein gekommenen Lehre.

Für die philosophische Anthropologie hingegen ist der Mensch in allen seinen Zeugnissen, Verhältnissen und Erscheinungen der „Ort“ der Wahrheit. „Die Wahrheit existiert nicht im Denken, nicht im Wissen für sich selbst. Die Wahrheit ist nur die Totalität des menschlichen Lebens und Wesens“<sup>37</sup>. [155/156] Die philosophische Anthropologie *überfragt* daher auch nicht die Zeugnisse des Menschseins auf die Bedingung ihrer Möglichkeit, um sie dadurch im Rahmen einer von der Philosophie zu vollendenden Theorie verstehbar zu machen, sondern sie legt die den Zeugnissen immanente Erschlossenheit aus. Auch die Wissenschaften gelten ihr als solche Zeugnisse, die sie auf die spezifische Weise ihrer „Wahrheit“ befragt und in ihrem menschlichen Ursprung sichtbar macht.

Gerade weil in allen menschlichen Verhältnissen und in jeder menschlichen Äußerung der Mensch mit erschlossen ist, weil der Mensch sich in ihnen in einer je spezifischen Weise selbst versteht, braucht die philosophische Anthropologie den Menschen nicht erst in die Beleuchtung eines Faches oder einer Disziplin zu rücken, um ihn verständlich zu machen. Der Satz: Der Mensch ist der Ort der Wahrheit, bedeutet letztlich: Der Mensch *ist* aus sich selbst verständlich. Dieser, wenn man so will, Grundsatz der philosophischen Anthropologie ist jetzt allerdings nicht mehr durch seine Frontstellung gegen die Theologie bestimmt. In ihm wird keineswegs bestritten, daß der Mensch im Glauben alles Irdische und sich selber übersteigt. Das Existieren im Glauben ist für die philosophische Anthropologie aber *eine* Form und *eine* Möglichkeit menschlicher Existenz. Damit ist keine Relativierung der Unbedingtheit der Glaubensentscheidung bezeichnet, sondern eine philosophische Profanierung der Glaubensoffenbarung verhindert: Was im Glauben offenbar ist, ist eben nur im Glauben offenbar. Die Glaubenswahrheiten werden zu subjektiven Wahrheiten im Sinne Kierkegaards, zu Wahrheiten

j also, mit denen man leben und für die man sterben, die man aber nicht more geometrico beweisen kann. Die philosophische Anthropologie verhindert so die Profanierung des christlichen Gottes zu einem abstrakten Prinzip des philosophischen Denkens und verweist in Fragen der Transzendenz auf die „Erfahrung“ der gläubigen Existenz. Zugleich aber gewinnt die Philosophie ihre wahre Eigenständigkeit dadurch, daß sie jetzt aus ihrer fatalen Gegnerschaft zur Theologie gelöst wird.

Ausgehend von dem „Grundsatz“, daß das menschliche Verhalten in allen seinen Ausprägungen die Erschlossenheit des Seienden ist, so daß die philosophische Anthropologie bei jeder Erscheinung und dem darin greifbaren Selbstverständnis des Menschen einsetzen muß, kommt sie zu keiner abschließenden Wesensbestimmung des Menschseins. Sie betrachtet den Menschen ja nicht von einem vorgegebenen Standpunkt aus als Seiendes unter Seiendem. Gerade weil die Anthropologie den Menschen nicht aus dem Umkreis von schon erschlossenem Seienden herausheben will, sondern ihn vielmehr als den „Ort“ der Erschlossenheit selbst auslegt, kann es ihr nicht darum gehen, in einer Wesensdefinition den Abstand (den generischen, nicht nur spezifischen Unterschied) zum Tier etwa auf eine treffende Formel zu bringen. Ihr ist der Akt des Urteilens, in dem auf eine treffende Form [156/157] gebracht wird, worin das Wesentliche einer Sache im Unterschied zu anderem besteht, als eine Möglichkeit menschli-

---

<sup>37</sup> L. FEUERBACH: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, S. W. Bd. 2, S. 318.

chen Verhaltens interessanter als dasjenige, was – inhaltlich – in solchen Urteilen als das Wesentliche am Menschen befunden wird. Es ist also nicht so, daß die „Zurückführung der Frage nach dem Wesen des Menschen auf die nach seiner Existenz“ gleichbedeutend ist mit einer „Überwindung der anthropologischen Grundhaltung“<sup>38</sup>, sondern: Bei der Frage nach der vielfältigen Möglichkeit menschlicher Existenz und ihrer Erschlossenheit fängt die anthropologische Fragestellung erst an. Etwas überspitzt könnte man die Verhältnisse auch so charakterisieren: Die philosophische Anthropologie fragt nicht nach dem Wesen des Menschen, sondern nach dem Wesen von Tugenden, Affekten, Stimmungen und aller menschlichen Äußerungen. Nur im Medium der Frage nach dem Wesen der menschlichen Äußerungen wird das Menschsein – indirekt also – mit zum Vorschein gebracht. So heißt es bei H. Lipps: „Etwas anderes aber ist es, etwa den Geiz aus seinem Ursprung zu verstehen, was er (innerlich) ‚ist‘ aufzuzeigen und sein Gezüge im Blick auf die menschliche Natur so auszulegen, daß diese in jeder dieser verschiedenen Möglichkeiten des Menschen wieder erkannt wird“<sup>39</sup>. Lipps greift hier ausdrücklich auf eine Stelle in Feuerbachs Rezension der Reiffischen Schrift „Über den Anfang der Philosophie“ zurück, an der es heißt: „Das Ich, aus welchem der musikalische Ton hervorgeht, ist ein ganz anderes Ich, als das Ich, aus welchem eine logische Kategorie, ein moralisches und juridisches Gesetz entspringt. Die allen anderen Wissenschaften vorangehende, die erste, die allgemeine Wissenschaft ist aber dann einzig die Psychologie, welche keine andere Aufgabe hat, als das Ich zu decliniren, um aus den verschiedenen Verhältnissen des Ich in sich selber verschiedene Principien zu deduciren“<sup>40</sup>. Dieser unmittelbare Einsatz bei den Affekten etwa bedeutet nun aber auch, daß die Affekte nicht ihrerseits in eine Lehre von den Affekten eingefangen werden. Erst dadurch, daß in der Trauer ein menschliches Weltverhältnis gesehen wird, kommt sie in ihrem *wesentlichen* Unterschied zu anderen Affekten zum Vorschein, nicht nur in einem spezifischen wie in den klassischen Affektenlehren. Eine solche voraussetzungslose Befragung der Erscheinungen des Menschlichen ist aber nur möglich unter der Bedingung, daß alles Menschliche in einem gewissen Sinne immer schon verstanden ist und nicht erst durch eine Theorie verständlich gemacht werden muß. Die Anthropologie setzt eine gewisse Nähe alles Menschlichen oder den Satz voraus: *homo sum, humani nihil me alienum puto*, von dem wiederum Feuerbach sagte: „dieser Satz, in seiner universellsten und höchsten Bedeutung genommen, ist der Wahlspruch des neuen Philosophen“<sup>41</sup>. Es ist also ein elementares Verstehen alles Menschlichen, was die philosophische Anthropologie immer schon voraussetzt<sup>42</sup>. Wo dieses elementare Verstehen fehlt, kann Menschliches grundsätzlich nicht in den Blick kommen. So ergibt sich beispielsweise für den [157/158] Ethnologen die Aufgabe, sich in eine fremde Kultur einzuleben, um echte „Erkenntnisse“ sammeln zu können: „Wenn Anthropologen unter einem fremden Volke leben, müssen sie sich völlig seinen Gebräuchen anpassen, um wirkliche Erkenntnisse sammeln zu können. Wir lernen in ganz verschiedenen Sprachen sprechen, zumindest hören und denken, in denen es viele Geschlechter oder gar keines geben mag, in denen Wortzusammensetzungen vorkommen, die allen Versuchen spotten, sie unseren vertrauten grammatikalischen Kategorien einzufügen, und die nach einem phonetischen System gesprochen werden, das auf Töne zurückgreift, die unsere Sprachorgane zwar hervorbringen können, aber nicht gelernt haben. Sogar unsere Muskelgewohnheiten werden irgendwie von dieser anderen Lebensweise ge-

38 L. LANDGREBE: Philosophie der Gegenwart, Frankfurt 1954 (Ullstein-Buch 166), S. 52.

39 H. LIPPS: Die menschliche Natur, Frankfurt/M. 1941, S. 9.

40 L. FEUERBACH: Über den Anfang der Philosophie, S. W. Bd. 2, S. 214.

41 L. FEUERBACH: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, S. W. Bd. 2, S. 317.

42 Zur Differenzierung dieses Verstehensbegriffes: O. F. BOLLNOW: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, 2. Aufl., Stuttgart 1955, S. 199 f. und: O. F. BOLLNOW: Das Verstehen. Drei Aufsätze z. Theorie d. Geisteswissenschaften, Mainz 1949, S. 92 ff.

prägt werden“<sup>43</sup>.

Ausgehend von einem unmittelbaren, nicht überfragbaren und nicht inaktivierbaren Verständnis des Menschlichen, macht die philosophische Anthropologie wirklich ernst mit der Forderung einer „Hermeneutik des Daseins“<sup>44</sup>. Mit diesem unmittelbaren, elementaren Verstehen alles Menschlichen rücken wir die Tatsache, daß der Mensch die Erschlossenheit des Seienden und seiner selbst ist, nur von einer anderen Seite her in *den* Blick. Gerade weil der Mensch der Ort der Wahrheit ist, bedarf es keiner künstlichen Zurüstung, um ihn zu verstehen: daß das je konkrete Verhalten des Menschen Seiendes nicht nur entdeckt, sondern dessen Erschlossenheit ist, ist gleichbedeutend mit der unmittelbaren Verstehbarkeit des Verhaltens. Darin wiederum ist der alte Satz, die Wahrheit beginne mit zweien, begründet: Die erschlossene Welt ist notwendigerweise eine gemeinsame Welt.

Unmittelbar verstanden ist Menschliches auch und gerade in der Erziehungswirklichkeit. Die Erziehung ist daher für die philosophische Anthropologie keine abgeleitete Tätigkeit, sondern ein noch auszulegendes Verständnis des Menschen, in dem Seiten in den Blick gerückt sind, die nur in der immanenten Sicht der Erziehungs„praxis“ gesehen werden können. In diesem Sinne meinten wir eingangs, die Pädagogik sei durch die philosophische Anthropologie als eine philosophische Disziplin wiederentdeckt worden. Die Pädagogik ist allerdings kein Teilgebiet innerhalb des systematischen Aufbaus der Philosophie, sondern ein Organon, ein unersetzbares Medium. Die philosophische Anthropologie bestreitet nicht die Eigenständigkeit der Pädagogik, sondern wünscht sie geradezu und setzt sie bereits voraus. Weil nun aber die philosophische Anthropologie wesentlich Hermeneutik *des* Daseins ist, die, wie es W. v. Humboldt einmal tiefsinnig formuliert hat<sup>45</sup>, um verstehen zu können, immer schon verstanden haben muß, kann sie sich niemals auf einen erhabenen Standpunkt außerhalb der Lebenswirklichkeit stellen, um von da aus dann in einem idealischen Sehen so etwas wie das „eidos“ des Menschseins aus der Wirklichkeit im freien Umfingieren herausreißen. Ein neues Bildungsideal wird die Pädagogik daher von der philosophischen Anthropologie nicht erwarten dürfen. [158/159]

Von dieser Lebenswirklichkeit, aus der sich auch der Philosoph nicht auf den Standpunkt eines absoluten Bewußtseins erheben kann, sagt Dilthey: „Jedes Wort, jeder Satz, jede Gebärde oder Höflichkeitsformel, jedes Kunstwerk und jede historische Tat sind nur verständlich, weil eine Gemeinsamkeit den sich in ihnen Äußernden mit dem Verstehenden verbindet; der einzelne erlebt, denkt und handelt stets in einer Sphäre von Gemeinsamkeit, und nur in einer solchen versteht er. Alles Verstandene trägt gleichsam die Marke des Bekanntseins aus solcher Gemeinsamkeit an sich. Wir leben in dieser Atmosphäre, sie umgibt uns beständig. Wir sind eingetaucht in sie. Wir sind in dieser geschichtlichen und verstandenen Welt überall zu Hause, wir verstehen Sinn und Bedeutung von allem, wir sind selbst verwebt in diese Gemeinsamkeiten“<sup>46</sup>. Der Umkreis dieser gemeinsamen Welt, in dem das Verstehen sich immer schon bewegt und „zu Hause“ ist, ist durch die Kultur und Sprache bestimmt. Kultur und Sprache werden daher zu den vorzüglichsten Medien der philosophischen Anthropologie: sie ist Kultur- und Sprachphilosophie.

Damit ist zugleich die Aufgabe der philosophischen Anthropologie umschrieben. Sie hat das in einem Kultur- und Sprachhorizont „Selbstverständliche“ ausdrücklich zu machen, um dadurch die jeweils konkrete menschliche Situation zu klären. Darin besteht zugleich ihre lebens-„praktische“ Bedeutung.

---

<sup>43</sup> M. MEAD: Mann und Weib, Hamburg, o. J. (rde. Bd. 69/70), S. 24.

<sup>44</sup> Vgl. dazu O. F. BOLLNOW: Das Wesen der Stimmungen, 3. Aufl., Frankfurt 1956, S. 19.

<sup>45</sup> W. v. HUMBOLDT: Die Aufgabe des Geschichtschreibers, S. W. Bd. 4, S. 47.

<sup>46</sup> W. DILTHEY: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, G. S. Bd. 7, S. 146 f.



Aber, so könnte man hier fragen, ist diese Diltheysche Atmosphäre, in die wir immer schon eingetaucht sind, nicht gleichbedeutend mit dem, was Heidegger auf den prägnanten Begriff der Faktizität des Verstehens brachte, auf die man im geängsteten Darüber-hinaus-Sein ausdrücklich zurückverwiesen wird? Und, was in diesem Zusammenhang wichtiger ist: Bekommen wir die Lebensbezüge in ihrer unüberholbaren Faktizität nicht erst dadurch zu Gesichte, daß wir in einem gewissen Sinn schon darüber hinaus sind, also nicht mehr ungebrochen aus ihnen leben? Bedarf es nicht einer gewissen Distanz, einer Epoche der Bezüge, um sie auslegen zu können? Konkreter gesprochen: Muß der Philosoph nicht einige – auch nicht-indogermanische – Sprachen kennen, um das in der eigenen Sprache hinterlegte Weltverständnis auslegen und ausdrücklich sich aneignen zu können?

Es ist gewiß richtig, daß jede Interpretation mit einer Epoché beginnt, in, der das Immer-schon-Verstandensein außer Kurs gesetzt wird, allerdings; nicht so radikal, daß das Zu-Verstehende nunmehr zum ganz Anderen, zum total Fremden (wie die Natur für die Naturwissenschaften) wird, demgegenüber man erst einen neuen Standpunkt gewinnen muß.

In der Angst werden nun aber die vertrauten Bezüge nicht nur inaktiviert, sondern der Charakter der Vertrautheit geht sogar verloren: Es wird einem unheimlich. Die Epoche wird darin so weit fortgetrieben, daß man einen neuen und eigentlichen Anfang suchen muß, vor dem die vertraute Welt, in der man unbewußt gelebt hat, in die Uneigentlichkeit des Man versinkt. Was also im geängsteten Entgleiten der Lebensbezüge nicht gegeben, ja was in der [159/160] Angst geradezu gleichgültig wird, ist der fundamentale Unterschied von Eigenem und Fremdem. In der Heideggerschen Faktizität des Verstehens wird das immer schon vollzogene Weltverständnis der je eigenen Sprache und Kultur gerade nicht erreicht.

Hier erhebt sich dann allerdings die Frage, wie das je Eigene, das Vertraute „gegeben“ ist, so daß es auf der einen Seite nicht mehr nur unmittelbar gelebt, auf der anderen doch auch nicht zur bloßen Faktizität nivelliert wird. Bei den je eigenen und vertrauten Möglichkeiten des Verstehens kann man sich nur *betreffen*. Es war hier wiederum H. Lipps, der auf die philosophische Bedeutung der Formen des Betroffenseins, insbesondere auf die Scham, aufmerksam gemacht hat. Betroffen findet man sich zurückgewiesen auf etwas, was man „unter der Hand“ immer vollzieht und vollzogen hat. Der ungebrochene Vollzug wird dadurch gehemmt: Man ist nunmehr gezwungen, ausdrücklich zu sagen, was man immer schon meinte, ohne daß einem die Art des Meinens oder der Einstellung überhaupt bewußt geworden ist. In der Betroffenheit wird das *Bewußtwerden* eingeleitet. Im Bewußtwerden erhebt man sich allerdings nicht auf den Standpunkt des „absoluten Bewußtseins“, sondern man klärt nur, was man unbewußt, von selbst gleichsam immer schon gemeint hat. Diese Klärung geschieht vornehmlich an Hand von Beispielen, die das Gemeinte nicht begrifflich fixieren, sondern in die Bewegtheit des Meinens versetzen wollen<sup>47</sup>. Diesen von Hans Lipps angesprochenen Zusammenhängen müßte man freilich einmal gründlicher nachgehen. Wahrscheinlich ließe sich dann zeigen, daß Lebensphilosophie und Phänomenologie nicht nur feindliche Brüder sind.

---

<sup>47</sup> H. LIPPS: Beispiel, Exempel, Fall und das Verhältnis des Rechtsfalles zum Gesetz, in: Die Verbindlichkeit der Sprache, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1958, S. 44 f.