

Gerald Hartung
Philosophische
Anthropologie

Reclam

Hartung | Philosophische Anthropologie

Gerald Hartung
Philosophische Anthropologie

Reclam

2., durchgesehene und erweiterte Auflage

2008, 2018 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG,

Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen

Gestaltung: Cornelia Feyll, Friedrich Forssman

Gesamtherstellung: Philipp Reclam jun. Verlag GmbH,

Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen

Made in Germany 2018

RECLAM ist eine eingetragene Marke

der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

ISBN 978-3-15-950528-2

ISBN der Buchausgabe 978-3-15-019552-9

www.reclam.de

Inhalt

Was ist philosophische Anthropologie? 7	
Begriff und Geschichte philosophischer Anthropologie 12	
Der Mensch im Kosmos I (Antike) 12	
Der Mensch vor Gott I (Antike und Mittelalter) 20	
Der Mensch im Kosmos II (Renaissance) 25	
Der Mensch vor Gott II (Reformation) 30	
Der Mensch in Natur und Geschichte (Aufklärung) 34	
Der Mensch in der Natur 44	
Charles Darwin und der Darwinismus 48	
Lebensphilosophie 53	
Max Scheler 59	
Helmuth Plessner 62	
Arnold Gehlen und Nicolai Hartmann 65	
Der Mensch in der Gesellschaft 71	
Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Karl Marx 72	
Søren Kierkegaard 76	
Friedrich Nietzsche 78	
Soziologie und Pragmatismus 81	
Der Mensch in der Kultur 88	
Jacob Burckhardt 91	
Wilhelm Dilthey 94	
Phänomenologie und Existenzphilosophie 97	
Ernst Cassirer 107	
Kulturanthropologie 111	

Gegenwart und Zukunft philosophischer Anthropologie	115
Das Forschungsprogramm der evolutionären Anthropologie	115
Neuere Tendenzen der Kulturanthropologie	121
Neuere (Bio-)Technologien und ihre möglichen Konsequenzen	124

Eine (immer wieder neue) Frage bleibt:

Was ist der Mensch? 129

Dank 133

Kommentierte Bibliografie 135

Schlüsselbegriffe 146

Zeittafel 152

»Jede Philosophie enthält menschliche Projektionen und damit eine anthropologische Aussage.«

(Landmann 1982, 29)

Was ist philosophische Anthropologie?

Eine Einführung zum Thema philosophische Anthropologie muss zu Beginn Rechenschaft darüber geben, ob sie sich eher vom Begriff und von der Wissensdisziplin oder von der Sache des Denkens leiten lässt. Es besteht durchaus eine Differenz zwischen einem Philosophieren vom Menschen aus und einem Fragen nach dem Menschen als Gegenstand der Wissenschaft. Die Spannung zwischen diesen Sichtweisen ist nicht zu leugnen und soll in diesem Band berücksichtigt werden. Die philosophische Anthropologie war und ist, so viel darf vorausgeschickt werden, die philosophische Disziplin mit dem Anspruch, den Menschen als Fragenden und Objekt der Befragung in eine Synthese zu fassen.

Ein kurzer Blick in die wissenschafts- und philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge gibt hier einen ersten Eindruck. Vor allem die begriffsgeschichtlichen Daten geben einen verlässlichen Anhaltspunkt. Von »Anthropologie« ist seit dem 16. Jahrhundert innerhalb der deutschen Schulphilosophie und im Horizont neostoischer Philosophie die Rede. Hier zeigt sich, dass die Anthropologie als Wissensdisziplin einhergeht mit der Frage: Wie ist der Mensch zu bestimmen, wenn die Metaphysik nicht mehr und die moderne Naturwissenschaft noch nicht ein zureichendes Paradigma liefern? Die Antwort auf diese Frage erfolgt nicht in Definitionen, sondern in ausführlichen Beschreibungen der Natur des Menschen und seiner Lebenserfahrung. Es geht, wie Michel de Montaigne (1533–1592) es anschaulich gemacht hat, zugleich um Selbster-

fahrung und Menschenkenntnis. Festzuhalten ist zudem die Spannung zwischen einer überkommenen und einer erst zu gewinnenden Perspektive, einem »nicht mehr« und »noch nicht«, die für das anthropologische Denken über die Epochen hinweg charakteristisch ist. In Zeiten des Übergangs wird der Mensch auf sich selbst zurückgeworfen, so auch in unserer Gegenwart. Aktuell ist der Mensch eine Schnittstelle unterschiedlichster Forschungsrichtungen. Das Paradigma einer »interdisziplinären Anthropologie«, gemeint als Synthese empirischer Forschung und philosophischer Reflexionsarbeit, scheint sich zu etablieren.

Für eine Bestimmung unserer gegenwärtigen Situation ist es notwendig, den Blick gut hundert Jahre zurückzuwerfen. Als sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts der Begriff »philosophische Anthropologie« entwickelt, ist die Situation zwar vergleichbar mit derjenigen der frühen Neuzeit, aber sie ist auch ungleich komplexer. Um es auf eine Formel zu bringen, ist »Natur« kein stoisches Konzept mehr, sondern ein darwinisches. Hinzu kommt, dass die Ausdifferenzierung der Wissenschaften vom Menschen vorangeschritten ist und infolge der Abkehr von der Philosophie als Leitdisziplin ein gemeinsamer Referenzrahmen fehlt. Zudem verweist die individuelle Lebenserfahrung im Zeitalter der sozialen und politischen Katastrophen auf ein zumeist erschütterndes Bild, das jede allgemein verbindliche Aussage zur Menschenkenntnis infrage stellt. In diesem Kontext ist auch die Entstehungsgeschichte der philosophischen Anthropologie vom Bewusstsein getragen, durch den Verlust von Denktraditionen und den Zusammenbruch von Weltanschauungen an einem Wendepunkt der Geschichte zu stehen, der in seiner Unausweichlichkeit jeden Vergleich mit anderen Epochen der Sozial- und Geistesgeschichte außer Kraft setzt. Max Scheler (1874–1928) bringt diesen Befund auf die Formel, dass »zu keiner Zeit der Geschichte

der Mensch sich so problematisch geworden ist wie in der Gegenwart« (Scheler 1927, 162).

Dieses Krisenszenario steht am Anfang der philosophischen Anthropologie als Wissensdisziplin, die nicht mit dem Anspruch antritt, die anderen Wissenschaften vom Menschen zu ergänzen, sondern sich schon bei Scheler anschickt, »zum Titel für die amtierende Grundphilosophie« (Marquard 1982, 123) zu werden. Aber diese Emphase verstellt auch unseren Blick. Andere Denker – von Bernhard Groethuysen bis zu Michael Landmann – vertreten nämlich die Ansicht, dass es weder einen radikalen Epochenumbruch gibt noch die philosophische Anthropologie als vermeintliche Antwort auf einen solchen eine erste Wissenschaft vom Menschen sein soll. Ihrer Ansicht nach erschöpft sich die Funktion anthropologischen Denkens sowohl in der frühen Neuzeit als auch in der Moderne darin, dass sie eine Antwort auf die für den Menschen entstehende Anforderung gibt, die mit der Umbesetzung im Konzept »Natur« einhergeht. Es geht um ein neues Konzept vom Menschen. Statt einer Selbstdramatisierung und Selbstüberhöhung der Gegenwart im Vergleich zu vergangenen Zeiten das Wort zu reden, wird hier die These vertreten, dass der Mensch auf jedem Niveau seiner kulturellen Entwicklung ein Bewusstsein seiner Gefährdung artikuliert. Die Mythen und Riten der Frühzeit, die Schriftkultur der historischen Zeit wie auch die Wissenschaften der neueren Zeit – sie alle liefern Indizien dafür, dass Selbst- und Welterkenntnis immer schon ein riskantes Vorhaben war, ist und auch in Zukunft sein wird.

Bei beiden Denkrichtungen, die auf eine Metaphysik des Menschen oder auf eine (Wissenschafts-)Theorie vom Menschen abzielen, geht es gleichwohl um eine einheitliche Idee des Menschen angesichts seiner natur- und kulturgeschichtlichen Veränderlichkeit. Ihr Ansatzpunkt sind die Denkbewegungen, in denen sich die Kulturmenschheit seit Anbeginn

ihrer Position im Kontrast zu ihren Umwelten gewiss zu werden versuchte. Anthropologie in diesem Sinn meint eine Bestandsaufnahme anthropologischen Philosophierens, von den ersten Dokumenten der Kulturmenschheit bis zu ihren neuesten Errungenschaften in den Wissenschaften. Die Tatsache, dass die philosophische Anthropologie erst im 20. Jahrhundert auf den Begriff gekommen ist, lässt sich aus der allgemeinen Tendenz zur Ausdifferenzierung im Feld der Wissenschaften und in der sozialen Wirklichkeit begreifen. In unserer modernen Welt wird sie zu einer Wissensdisziplin, die sich dieser allgemeinen Tendenz entweder entgegenstemmt oder aber sie reflektierend begleitet. Auch diese Spannung besagt einiges über die Funktion philosophischer Anthropologie im biologischen Zeitalter. (Vgl. Illies 2006.)

Die philosophische Anthropologie erfüllt aber nicht nur eine wissenschaftstheoretisch zu beschreibende Funktion, insofern sie die Frage aller Fragen, »Was ist der Mensch?«, aufwirft. Wie Immanuel Kant (1724–1804) an prominenter Stelle (Kant 1968, 25) betont hat, fallen in dieser Frage alle weiteren Fragen – »Was kann ich wissen?«, »Was soll ich tun?«, »Was kann ich hoffen?« – zusammen. Diese Fragestellung hat keinen Zeitindex, nur die Antworten sind geschichtlich. Wer sie für unangemessen hält, weil sie entweder ontologisch (so Martin Heidegger) oder epistemologisch (so Ludwig Wittgenstein) unbestimmt ist, verfehlt Intention und Anspruch philosophischer Anthropologie. Es ist nämlich gut möglich, dass Sinn und Legitimität philosophischen Fragens nach dem Menschen gar nicht an der Bestimmtheit der Fragestellung oder gar an der Hoffnung auf Beantwortbarkeit hängen, sondern vielmehr daran, dass es uns Menschen in einem fundamentalen Sinne auszeichnet, nach uns selbst – unserem Wesen, unserer Herkunft und Zukunft – zu fragen. Das gilt für das Wort des Psalmisten an den Gott Israels »Was ist der Mensch, dass du seiner ge-

denkst« (Psalm 8,5) ebenso wie für jedes gegenwärtige Fragen nach dem Menschen – ob in theologischer, religionsphilosophischer, kulturphilosophischer, kulturhistorischer oder kulturanthropologischer Absicht.

Die Funktion philosophischer Anthropologie liegt darin begründet, dass sie diese Frage aller Fragen immer wieder von Neuem stellt, »aber nicht primär in dem Sinne, daß sie Hoffnungen auf die Beantwortung dieser Frage setzt oder erweckt, sondern in dem Sinne, daß sie im Hinblick auf diese Formel fragt: was war es, was wir wissen wollten? Und was kann es sein, was wir erfahren könnten?« (Blumenberg 2006, 483). Diese Überlegung Hans Blumenbergs ist bemerkenswert, weil sie eine Brücke über die Epochen der Geistesgeschichte hinweg bildet und die zwei genannten Aspekte – das Philosophieren vom Menschen aus und die kritische Auseinandersetzung mit den Wissenschaften vom Menschen – zusammenfügt. Hierzu gehören die dringliche Beschäftigung mit unserer Tradition (was wollten wir wissen?) und die ebenso dringliche Öffnung hin auf unsere Zukunft als Kulturmenschen (was könnten wir erfahren?).

Begriff und Geschichte philosophischer Anthropologie

Anthropologisches Philosophieren geht von der Grundfrage »Was ist der Mensch?« aus. Die Antworten auf diese Frage geben Anhaltspunkte dafür, was wir Menschen über uns wissen wollten. Doch die Zahl der Definitionen, die über die Jahrtausende kulturgeschichtlicher Entwicklung in Anschlag gebracht wurden, ist schier unendlich. Sie reichen vom »zweibeinigen Lebewesen ohne Federn« (Platon), »vernünftig sprechenden Lebewesen« (Aristoteles), »Ebenbild Gottes« (A. T.) und vom »vernünftigen sterblichen Lebewesen« (Augustinus) über Pascals »denkendes Schilfrohr« und Jean-Jacques Rousseaus »entartetes Tier« bis zu dem »prügelnden Tier« Arthur Schopenhauers, dem »kranken Tier« Friedrich Nietzsches und dem »Triebverdränger« Sigmund Freuds. (Vgl. Hartung 2003, 11–35.) Es gibt daher gute Gründe, die unüberschaubare Fülle der Antworten und Definitionsversuche in einen geschichtlichen Überblick und in typologische Muster einzufangen. Diese Vorgehensweise hat den Vorteil, allzu simple lineare Gedankenführungen und reduktionistische Modelle als solche zu erkennen. »Aufgabe einer Anthropologie wird es sein, den Menschen in diesen verschiedenen Gestalten wiederzufinden und ihn in seiner Einheitlichkeit zu erfassen« (Groethuysen 1928, 207).

Der Mensch im Kosmos I (Antike)

Soweit die schriftlichen Quellen und Vermutungen über die Anfänge menschlicher Kulturentwicklung uns Sicherheit geben, ist davon auszugehen, dass sich der Mensch in der Frühzeit der Kulturgeschichte im Spiegel der Natur betrachtet. In

dieser anthropomorphen Phase vermutet er in allem Naturgeschehen absichtsvolles, wenn auch für ihn unergründliches Handeln. Götter schufen seiner Ansicht nach die Welt, so wie er selbst seine Welt mit Werkzeugen und durch Handeln erzeugt. Alles, was die Natur im Menschenleben bewirkt, vom Regen über den Wind und täglichen Sonnenaufgang bis zu außergewöhnlichen Ereignissen wie einem Erdbeben, scheint auf ihn, den Menschen, abzu zielen. Hinter allem Geschehen vermutet er eine Absicht, die, obwohl sie verborgen bleibt, ihn betrifft.

Erst ein allmählicher Abbau dieser »ursprünglichen Allvermenschlichung« (Landmann 1982, 15) hat die Voraussetzung dafür geschaffen, dass der Mensch sich seiner Sonderstellung bewusst wird. In dem Maße, in dem er aus der Natur heraustritt, verliert die Weltansicht des Menschen der kulturellen Frühzeit ihre Naivität. Und es entsteht die Notwendigkeit, ein Naturgeschehen, in das man sich hineingerissen sieht, mit Sinn zu erfüllen. Die Ambivalenz von Naturentfremdung und Bewusstwerdung einer übernatürlichen Wertschätzung des eigenen Selbst prägt die menschliche Kulturgeschichte bis heute. Nur die Suche nach den verborgenen Absichten hat sich zusehends verfeinert.

Auf die Phase der Allvermenschlichung, in welcher der Mensch sich mit seinen Bedürfnissen, Wünschen und Vorstellungen unmittelbar im Naturgeschehen spiegelt, folgt eine Zeit, die von kosmologischer Spekulation beherrscht wird. Ihr Grundgedanke ist, dass die Gesetzmäßigkeit des Gesamtkosmos auch im Menschen wirkmächtig ist. Also wird eine Entschlüsselung der kosmischen Kräfteverhältnisse auch einen Aufschluss über die Wirkmächte geben, die menschliches Denken und Handeln bestimmen. In den kosmologischen Theorien der Vorsokratiker (vgl. Diels 1903) geht es um die Suche nach einem einheitlichen Maß – was im Großen und Gan-

zen gilt, das muss auch im Kleinen gelten. Heraklit von Ephesos (um 500 v. Chr.) spricht von einem gemeinsamen »Metron«, das sowohl den Lauf der Natur als auch das Handeln des Menschen bestimmt (Heraklit, *Frag.* 30). Gemäß dieser Vorstellung ist der Mensch ein Teil eines kosmischen Wirkungszusammenhangs. Ihm ist seine Stellung im Kosmos zugewiesen, und er hat sein Handeln nach dem Maß aller Dinge auszurichten.

Mit Protagoras (um 485 – 410 v. Chr.) bricht diese Ordnungsvorstellung auseinander. Sein berühmtes Diktum »Der Mensch ist das Maß der Dinge« (Platon, *Theaitetos* 151d–152a) verkehrt die Vorzeichen. Von nun an muss der Mensch sich zuerst selbst verstehen, bevor er die Ordnung der Dinge enträtseln kann. Allein in sich findet er sein Maß, er wird zum Maßgebenden der Natur. Die Philosophie der Vorsokratiker ist von den unterschiedlichen Ordnungsvorstellungen des Heraklit und des Protagoras gleichermaßen durchdrungen, und sie scheitert gleichsam in dem Versuch, ein »Metron« in der Natur zu finden, wie auch im anmaßenden Versuch, den Menschen selbst zum Maß der Dinge zu machen.

Im Resultat dieses doppelten Scheiterns weiß der Mensch nicht um seine definitive Position, sondern erfasst sich als ein Vergleichsmoment unter anderen. Platon (um 427 – ca. 347 v. Chr.) lässt Protagoras den später klassisch gewordenen Mensch-Tier-Vergleich formulieren (Platon, *Protagoras* 322a). Im Vergleich zum Tier ist der Mensch schlecht ausgestattet. Seine körperliche Schwäche und seine Instinktunsicherheit machen ihn zu einer riskanten Lebensform. Platon parodiert diese Denkfigur in der zoologischen Klassifizierung des Menschen als »zweibeiniges Lebewesen ohne Federn«. Viel entscheidender als die tatsächliche Unterlegenheit ist für Platon aber die potenzielle Überlegenheit des Menschen. Was den Menschen in scheinbare Nähe zum Tier rückt, ist das schlichte