

Felix Schwarz

Kulturanthropologie in pragmatischer Hinsicht

Ernst Cassirers Philosophie des Menschen
und die Naturfrage



Meiner

CASSIRER-FORSCHUNGEN

Band 21

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Felix Schwarz

Kulturanthropologie in pragmatischer Hinsicht

Ernst Cassirers Philosophie des Menschen
und die Naturfrage

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3636-4

ISBN eBook 978-3-7873-3637-1

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungsfonds Wissenschaft der VG WORT

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2020. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: satz&sonders GmbH, Dülmen. Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

Inhalt

<i>Vorwort</i>	9
<i>Einleitung</i>	13
1. Philosophische Anthropologie zwischen Praxis und Physiologie	13
2. Ausgangspunkt und Aufbau der Untersuchung	19
<i>Kapitel 1: Natur und Substanz</i>	31
§ 1 Von der Anthropologie zum Substanzproblem	31
1.1 Kleine Archäologie des substanzkritischen Funktionalismus	40
§ 2 Der Cartesische Sein-Denken-Dualismus und seine Überwindung	40
§ 3 Cassirers Leibniz-Rezeption im Kontext der ‚Marburger Schule‘	45
§ 4 ‚Substanz‘ und ‚Funktion‘ als Kategorien und als Paradigmen	50
1.2 Cassirers Theorie der Begriffsbildung. Das vielschichtige Verhältnis von Substanzbegriff und Funktionsbegriff	55
§ 5 Vom <i>Erkenntnisproblem</i> zur Wissenschaftstheorie. Die Substanz in unerwarteter Funktion	55
§ 6 Dingbegriffe und Relationsbegriffe oder Die Freiheit der Mathematik	62
1.3 Zwei Richtungen des Wissens, zwei Rollen der Substanz ..	75
§ 7 Zwischen Geltung und Genese: Naturwissenschaft im Doppelaspekt	75
§ 8 Eins und doppelt – die chemische Begriffsbildung	83
§ 9 Wissensentwicklung in Arbeitsteilung. Cassirers Adaption eines Natorp’schen Theorems	89
<i>Kapitel 2: Auf dem Weg zu einer Erkenntnis des Lebendigen</i>	97
§ 10 Wohin mit der Biologie? Der Ort des Lebens zwischen Natur- und Kulturwissenschaft	97

§ 11	Naturleben, mit ‚Geistesaugen‘ gesehen: Goethes nichtmathematische Naturforschung	107
§ 12	Cassirers Auseinandersetzung mit der <i>Kritik der Urteilkraft</i> . Die Natur der Klassenbegriffe. Kunst und Technik der Naturerkenntnis	123
§ 13	Das Problem Schelling. Romantische Naturphilosophie zwischen Ästhetizismus und Mythologie	141
<i>Kapitel 3: Die Symbolik der Kultur</i>		151
3.1	Ansatz und systematische Anlage der <i>Philosophie der symbolischen Formen</i>	151
§ 14	Kultur ‚statt‘ Natur? Zum Verschwinden naturtheoretischer Fragestellungen aus Cassirers Hauptwerk	151
§ 15	Die Hinwendung zur Sinnlichkeit: Semiotik des Ausdrucks und symbolische Reflexion	163
3.2	Die Natürlichkeit der Sprache	176
§ 16	Leibliches und lautliches Sprechen	176
§ 17	Sprachliche Repräsentation und Teilhabe an Welt	184
§ 18	„unvergleichlich viel weiter und reicher“: Wie natürlich ist die Sprache?	190
3.3	Die Lebendigkeit des Mythos	196
§ 19	Cassirers kritische Mythosphilosophie	196
§ 20	Mythos und Substanzdenken	203
§ 21	An den Grenzen der Reflexion: Ausdrucksverstehen und ‚Logik des Lebens‘	210
3.4	Die Kultivierung unserer Wahrnehmung	221
§ 22	‚Du‘-Begriff und ‚Es‘-Begriff der Natur	221
§ 23	Die Distanzierung der Natur und der Aufstieg des Selbst: Technik, Kunst und Sprache in produktiver Wechselwirkung	225
<i>Kapitel 4: Die Bestimmung des Menschen</i>		235
4.1	Cassirers Begriff des lebendigen Individuums	235
§ 24	Die Existenz des Einzelnen in der Kultur	235
§ 25	Mit Leib und Seele: Das Dasein des Menschen im kulturellen Selbstbegriff	240
§ 26	Cassirers Philosophie der Renaissance: Das Aufbrechen der Freiheitsantinomie und ein Vorschlag zu ihrer Auflösung	252

4.2	Zur Naturstellung des Menschen	268
§ 27	Cassirer, die Natur und der Naturalismus	268
§ 28	Zur Biologie des <i>animal symbolicum</i>	280
§ 29	Grenzen der Cassirer'schen Naturphilosophie	296

	<i>Rondo und Schluss: Kultur als Medium humaner Selbstbestimmung</i>	313
--	--	-----

Anhang A: <i>Naturphilosophie. – Philosophische</i>		
	<i>Grundprobleme der Naturerkenntnis</i>	327
Anhang B: <i>Das Problem von Leib und Seele</i>		341
Anhang C: <i>Der »Anthropomorphismus« in der Philosophie</i>		361
Literaturverzeichnis		373

Vorwort

Die vorliegende Arbeit versteht sich in erster Linie als Beitrag zur Cassirer-Interpretation. In ihrem anfänglichen Impuls geht sie auf Vorstudien zum Leib-Seele-Problem zurück, zu welchem Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* die oft zitierte, aber selten ganz ernst genommene Formel beigesteuert hat, das psychophysische Verhältnis stelle „das erste Vorbild und Musterbild für eine rein symbolische Relation dar“¹. Der enge Zusammenhang, den Cassirer damit zwischen der *natürlichen Existenzform* des Menschen als ursprünglicher Totalität aus ‚Psychischem‘ und ‚Physischem‘ und gleich zwei Schlüsselbegriffen seiner *Kulturphilosophie* behauptet – dem Begriff des „Symbolischen“ und dem der „Relation“ –: Dieser Zusammenhang war für mich immer von größtem systematischen Interesse, das in gelegentlichen Seitenblicken der Forschung auf ein vermeintliches *Aperçu* nicht zu befriedigen war. So erschien es mir umgekehrt plausibler, jenes Theorem als einen Dreh- und Angelpunkt der ganzen *Philosophie der symbolischen Formen* zu begreifen, sachlich nicht minder bedeutsam als etwa das ungleich prominenter gewordene Kapitel zur „symbolischen Prägnanz“, dessen ästhetisch-wahrnehmungstheoretische Orientierung es durch einen anthropologisch-gegenständlichen Selbstbegriff des Menschen als Leibwesen in fruchtbarer Weise zu ergänzen versprach. Indem ich den dadurch vorgezeichneten Weg einer ‚existentiellen‘ Cassirer-Interpretation hier erstmals in Teilen zu konkretisieren versuche, begeben sich auf ein eher unwegsames Terrain des Cassirer’schen Denkens: Denn die Rolle, die in diesem Denken der *Natur* zukommt, ist einerseits so offen ambivalent, andererseits mit Blick auf die Gründe für diese Ambivalenz noch so weitgehend ungeklärt, dass es für einen Zugang wie meinen, der in anthropologischer Fokussierung unsere Leiblichkeit ins Zentrum rückt, unumgänglich wurde, die bislang wenig beachtete naturphilosophische Dimension der Cassirer’schen Anthropologie einmal ganz grundsätzlich auszuloten.

Während ich mich bemüht habe, überall dort, wo die allgemeine Zielsetzung es zuließ, an aktuelle Debatten der Cassirer-Forschung anzuknüpfen, so betrete ich mit dem *Weg*, den meine Studie einschlägt, fast völliges

¹ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (im Folgenden PhsF), Bd. 3: Phänomenologie der Erkenntnis, in: *Werke* („Hamburger Ausgabe“, im Folgenden ECW), Bd. 13, S. 113.

Neuland, und bin daher auch auf Widerspruch gefasst. Im Ganzen leitet die Untersuchung nämlich der Gedanke, dass schon Cassirers grundlegendes Methodenpostulat vom *Primat des Funktions- vor dem Substanzbegriff* im Kern der Sache auf *eine rein praktische Forderung* hinausläuft; dass diese Forderung als solche und bei allem Nachdruck, mit dem Cassirer sie völlig zu Recht *im Praktischen* vertritt, im *Theoretischen* nichtsdestoweniger Platz lässt für eine Würdigung von Inhalten und sogar ganzen Sinnsphären mit ‚quasi-substantieller‘ Bedeutung – und dass es womöglich gerade diese Gegenden des Cassirer’schen Denkens sein könnten, in denen eine systematische Interpretation auch die oft vermissten Aspekte unserer Natürlichkeit, insbesondere die Leiblichkeit des Menschen in seiner Anthropologie aufsuchen müsste, deren merkwürdige Ausblendung in vielen von Cassirers *eigenen* Formulierungen insofern als eine schwer, aber doch nicht völlig *unvermeidliche* Nebenwirkung eines sehr kantianischen „Primats des Praktischen“ zu begreifen wäre.

Dieser komplexe Gedanke ist, soweit ich sehe, in der Forschung bisher nur einmal – und zwar von Ernst Wolfgang ORTH – in einem hellstichigen Aufsatz angedeutet und danach kaum weiterverfolgt worden.² In der Tat spricht ja auch *prima facie* alles dafür, Cassirers substanzkritischen Funktionalismus zu einem der Grundpfeiler zu machen, auf dem sich eine stabile Rekonstruktion seines Denkens aufbauen lässt; und so möchte ich, um Missverständnissen vorzubeugen, von vornherein klarstellen, dass mir nicht im Geringsten daran gelegen ist, dieses Theorem *überhaupt* infrage zu stellen und damit eine für seine systematische Philosophie und ihr

² Ernst Wolfgang Orth: „Ist der Neukantianer Ernst Cassirer ein Nominalist? Verlegenheiten der Substanzkritik“. In: ders.: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (Studien und Materialien zum Neukantianismus 8). Würzburg 2004. S. 148–161, S. 160: „Gerade an dem dem Menschen traditionell angehängten sogenannten Leib-Seele-Problem manifestiert sich die Bedeutungsstruktur des Menschen [...] Zu dieser Bedeutung gehört ursprünglich, daß ein Substrat Sinn verlangt und Sinn sich am Substrat manifestieren muß. [...] Hier liegen auch die Motive dafür, warum Cassirer 1923 den »modernen« Lebensbegriff positiv in seine Konzeption einführt [...] Was es ihm ermöglicht, den Nominalismus zu unterlaufen, ist der Bezug auf das »Urphänomen« des Lebens, an welchem er so etwas wie den »lebendigen Geist« glaubt erfassen zu können. Zwar wird das geistige Leben ausdrücklich nicht mehr in den ontologischen Modellen der alten Substanzmetaphysik bestimmt, aber es hat für Cassirer eine »sozusagen« substantielle Bedeutung[.]“ –Im Ganzen scheint sich die Forschung seither mehr und mehr der Ansicht zuneigen zu haben, dass Cassirers Philosophie den Schritt ‚von der Substanz zur Funktion‘ nicht bloß konsequent, sondern auch *in jeder Hinsicht* vollzogen habe, womit sie freilich, wie Orth schon ganz richtig gesehen hat, auf eine moderne Spielart des „Nominalismus“ hinauslaufen würde, mit höchst unbefriedigenden Konsequenzen für die Anthropologie.

Verständnis in der Tat unentbehrliche Säule einzureißen; vielmehr will ich versuchen, ob diese Säule ihre ganze Tragkraft nicht auch dann behalten kann, wenn man durch eine schärfere Fassung ihres Fundaments (das eben nach meiner Überzeugung seinen eigentlichen Ort im *Praktischen* hat) gleichsam ihren *Durchmesser* ein wenig schmaler macht: In diesem Sinne ist es durchaus *nicht* Cassirers Funktionalismus, den ich infrage stelle, sondern nur der weit verbreitete Grundsatz, nach dem auch die einzelnen *theoretischen* Aspekte seiner Kulturphilosophie selbstverständlich *funktional* zu deuten wären; und zwar immer in der Hoffnung, auf diesem Wege eventuell auftauchende *substantielle* Aussagen Cassirers schließlich zu einem differenzierteren Bild seiner Anthropologie wieder zusammenfügen zu können. Wer nicht wagt, der nicht gewinnt, und der bekommt in der Wissenschaft niemals etwas Neues heraus: Nur darum bitte ich den Leser, dass er auch einen unorthodoxen Vorschlag wie den hier unterbreiteten *fair* behandeln, d.h. im Lichte der vorgebrachten Gründe und Belege sachlich prüfen möge, bevor er seine Schlüsse zieht.

Wie sehr gerade Orth'sche Fragestellungen die Entwicklung meiner eigenen Auffassung von Cassirers Philosophie mitbestimmt haben, ist mir erst spät im Verlauf der Ausarbeitung klar geworden. Es ist vor allem dem Bewusstsein dieses Einflusses geschuldet, wenn ich schließlich in der Wahl des Titels doch wieder auf meine ursprüngliche Idee zurückgekommen bin, Cassirers Ansatz im Ganzen als „Kulturanthropologie“ zu charakterisieren. Wie bei Orth und anderen³ ist aber der Begriff dabei nur als abkürzende Redeweise für eine *philosophische Anthropologie als Kulturphilosophie* zu verstehen und insbesondere nicht mit der empirischen Forschungsrichtung zu verwechseln, die, inhaltlich weitgehend mit der Ethnologie deckungsgleich, zu diesem Namen erst durch die Übertragung des amerikanischen *cultural anthropology* ins Deutsche gekommen ist. Ebenso sei mit Blick auf den zweiten Bestandteil des Titels angemerkt, dass damit weniger auf den „Pragmatismus“ im heutigen Sprachgebrauch angespielt wird – sei es in der alltäglichen Nuance einer auf Effizienz bedachten Handlungsorientierung, sei es als Name der philosophischen

³ Vgl. ders.: „Der Begriff der Kulturphilosophie bei Ernst Cassirer“. In: ders.: Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. S. 191–224, S. 191 f., 212, 224. – Diese Verwendungsweise des Begriffs scheint vor allem auf Erich ROTHACKER zurückzugehen, der mit diesem „Doppeltitel“ die doppelte Forderung verbindet, dass „die Philosophische Anthropologie auch das Wesen der menschlichen Kultur aufzuklären habe“, während zugleich – und „fast noch dringlicher“ – auch „das Feld der Anthropologie selbst durch methodische Einbeziehung der kulturellen Leistungen des Menschen in den anthropologischen Aspekt“ zu „erweitern“ sei. Vgl. Erich Rothacker: *Probleme der Kulturanthropologie*. 4. Aufl. Bonn 1988, S.7.

Schulrichtung –, sondern auf KANTS fast gleichnamige Schrift zur „Menschenkenntnis“: Nichts anderes soll diese Anspielung zunächst besagen, als dass ich Cassirer, wie in der Einleitung näher ausgeführt, mit anthropologischem Fokus *als Kantianer* untersuche, ohne ihn deshalb im Einzelnen an Kategorien zu messen, die in einer Kant-Studie besser aufgehoben wären.

Zum Schluss ein paar formale Bemerkungen. Der Versuch, die Option einer ‚existentiellen‘ Auslegung für das Ganze der Cassirer’schen Philosophie zu etablieren, obwohl dieser Aspekt für den behandelten Autor selbst in den meisten Zusammenhängen nicht im Vordergrund stand, machte einen noch über das in Interpretationen immer geforderte Maß hinaus differenzierten Umgang mit den Texten erforderlich. So war es häufig nötig, gegenüber Cassirers ursprünglicher Argumentationstendenz gewisse Akzentverschiebungen vorzunehmen, die aber den Sinn des tatsächlich Gesagten unter keinen Umständen verzerren durften. Ich habe mich deshalb dazu entschieden, in Zitaten die ursprünglichen Hervorhebungen Cassirers durch Sperrdruck wiederzugeben, wie er auch in der Hamburger Werkausgabe und der Nachlassedition verwendet wird, um meine eigenen, *kursiv* gehaltenen Hervorhebungen davon durchgängig unterscheidbar zu halten. Ferner wird, einer mittlerweile häufig beachteten Konvention entsprechend, Cassirers dreibändiges Hauptwerk zur *Philosophie der symbolischen Formen* durch Kursivschreibung von dem gleichnamigen Forschungsprojekt einer Philosophie der symbolischen Formen abgegrenzt, dem neben dem Hauptwerk noch eine ganze Reihe weiterer veröffentlichter und nachgelassener Texte zuzurechnen sind.

Mein aufrichtiger Dank gilt der Universität Hamburg für die Gewährung eines Promotionsstipendiums, das mir den Freiraum zu konzentrierter Arbeit ermöglicht hat; meinen Betreuern Birgit Recki und Christian Möckel für manchen passgenauen Rat; der von Martina Plümacher an der TU Berlin ins Leben gerufenen Cassirer-Arbeitsgruppe für viele anregende Diskussionen; Rainer Schulzer für das spannende interkontinentale Mikrokolloquium zur *Kritik der Urteilskraft* und – das Wichtigste zuletzt – meiner Familie für ihre liebevolle Unterstützung, wertvolle Impulse und schier endlose Geduld.

Hamburg/Berlin, im Frühjahr 2016

Einleitung

1. *Philosophische Anthropologie zwischen Praxis und Physiologie*

Als Immanuel KANT zwischen 1796 und 1797 die wichtigsten Inhalte seiner jährlich gehaltenen Vorlesungen über Anthropologie in einer populären Schrift zusammenfasste, entschied er sich dazu, mit der methodischen Zweiteilung zu beginnen, die sich unmittelbar im Titel des Buches niederschlug:

„Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. – Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll. – Wer den Naturursachen nachgrübelt, worauf z.B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlassen, hin und her ... vernünfteln; muß aber dabei gestehen: daß er in diesem Spiel seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei und die Natur machen lassen muß, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht, mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist. – Wenn er aber die Wahrnehmungen über das, was dem Gedächtniß hinderlich oder beförderlich befunden worden, dazu benutzt, um es zu erweitern oder gewandt zu machen, und hiezu die Kenntniß des Menschen braucht, so würde dieses einen Theil der Anthropologie in pragmatischer Absicht ausmachen, und das ist eben die, mit welcher wir uns hier beschäftigen.“¹

Auch wenn es den Zweck der Verständlichmachung erfüllt: Das Beispiel, das Kant zur Veranschaulichung seiner Unterscheidung wählt, wirkt heute – wie vieles in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* – nicht mehr zeitgemäß. Es dürfte gegenwärtig kaum noch Anthropologen geben, die sich dem kantischen Urteil über die völlige *Nutzlosigkeit* alles „hin

¹ Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (im Folgenden zit. als ApH), S. 119.

und her Vernünfteln“ über unsere „Gehirnnerven und Fasern“ ohne Vorbehalte anschließen würden. Im Gegenteil hat sich ja mit dem jüngsten Aufstieg der Neurowissenschaften eher die Ansicht verbreitet, die Erforschung unseres neuronalen Funktionsapparats liefere einen Schlüssel zum Verständnis des menschlichen Geistes, ja des Menschen überhaupt, und müsse deshalb als eines der Hauptziele unserer wissenschaftlichen Selbsterkenntnis gelten. Selbst das im 18. Jahrhundert noch ganz unkontroverse Argument, dass wir in diesen Fragen auf die Rolle eines passiven „Zuschauer[s]“ festgelegt wären, der „die Natur machen lassen muß“, ist durch die (in Einzelfällen schon realisierte) Aussicht auf kontrollierte Manipulationen jenes Apparats mittels Implantaten und chirurgischen Eingriffen inzwischen weitgehend hinfällig geworden.

So scheinen die erheblich geänderten Bedingungen der empirischen Forschung heute eine gewisse Distanz zu Kants besonderen Exempeln zu gebieten. Das heißt freilich nicht, dass damit auch die allgemeine *begriffliche* Unterscheidung obsolet wäre, die er seiner Untersuchung voranstellt. Ich meine vielmehr, dass diese Unterscheidung uns durchaus auch heute noch von Nutzen sein kann, um mit ihrer Hilfe das Verhältnis zwischen empirisch-naturwissenschaftlicher und eben *philosophischer* Anthropologie auf den Begriff zu bringen. Nach allen Erkenntnissen, die die diversen direkt oder indirekt mit dem Menschen befassten Disziplinen der Naturwissenschaft in den zwei Jahrhunderten seit Kant zusammengetragen haben, unterliegt es ja gar keinem vernünftigen Zweifel mehr: Wir Menschen sind Naturwesen unter Naturwesen und als solche für unser „physiologisch“-naturwissenschaftliches Weltwissen ein Gegenstand wie jeder andere. Weder die Eigenschaft, überhaupt ein solcher Gegenstand zu sein oder sein zu können, noch die Prinzipien, nach denen seine Untersuchung vorangetrieben wird, ist geeignet, die Behauptung einer ‚spezifischen Differenz‘ des Menschen zu stützen. Denn auch dort, wo der Mensch den Status eines *besonderen* Untersuchungsgegenstands zugesprochen bekommt, der unter Umständen eigene Forschungszweige begründet wie die evolutionäre Anthropologie oder eben die Neurowissenschaften, gelten wir doch in aller Spezifik nicht als etwas *schlechthin* *Besonderes*; vielmehr ist es gerade der prinzipielle *Zusammenhang* und die jederzeitige Vergleichsmöglichkeit mit unseren Vorfahren, näher und entfernter verwandten Spezies, anderen Zerebralen usw., der uns erst eigentlich zu einem Gegenstand naturwissenschaftlichen Wissens qualifiziert.

Etwas Besonderes und in der Natur, so weit wir sie kennen, etwas ganz Unvergleichliches ist hingegen die Tatsache, *dass wir selbst es sind*, die uns zum Thema *machen* – dass die „Kenntnis des Menschen“ nicht nur einen

genetivus obiectivus, sondern auch *subiectivus* anzeigt, weil wir, und offenbar (aus der Perspektive der Naturkontinuität eine Ungeheuerlichkeit) *nur* wir überhaupt zu derjenigen systematischen Erkenntnis und Selbsterkenntnis imstande sind, die wir wissenschaftlich nennen. An dieser grundlegenden Tatsache lässt sich nun genau solange vorbeisehen, wie wir an einzelnen *Teilaspekten* des Menschen interessiert sind, deren Erforschung sich um jene Merkwürdigkeit nicht zu bekümmern braucht; umgekehrt kommen wir aber dort, wo uns an einem Begriff des *ganzen* Menschen gelegen ist, nicht umhin, uns *zusätzlich* zur (nicht umsonst so genannten) ‚einzelwissenschaftlichen‘ Perspektive noch in irgendeiner Weise als Wesen zu begreifen, die wie mit der Natur im Ganzen, so auch mit dem, was wir selber von Natur immer schon sind, *handelnd* umgehen und, als Sonderform dieses Handelns, *Erkenntnisleistungen* erbringen. Während also die „physiologische“ Untersuchung des Menschen (wie die der Natur überhaupt) von der ständig fortschreitenden Spezialisierung der Einzelwissenschaften nur profitieren kann, erweist sich dieser andere, auf das auch allen diesen Wissenschaften letztlich zugrunde liegende *Handeln* bezogene Aspekt immer deutlicher als gerade dasjenige Mehr, das zur von jenen erarbeiteten Summe der Teile noch hinzukommen muss, um einen integralen Begriff des Menschen zu erhalten; und so muss es offenbar auch diese zweite, „pragmatische Hinsicht“ sein, die neben dem physiologisch-spezialistischen auch dem Einheitsaspekt einer „philosophischen Anthropologie“ noch einen eigenständigen Sinn und Legitimität verleiht.

Wer sich diesen Zusammenhang klar macht, wird anerkennen, dass in letzter Instanz jede philosophische Anthropologie, eben *als* philosophische, primär durch ihre jeweilige „pragmatische Hinsicht“, d.h. durch ihre impliziten oder expliziten Bezüge auf ethische, normative, handlungstheoretische Motive charakterisiert sein muss. Damit ist nun aber gerade nicht gesagt, dass eine Anthropologie, die mit Kant die Frage nach dem, *was der Mensch aus sich selber macht*, für die einem philosophischen Zugang angemessenere, umfassendere, in gewissem Sinne wohl auch ‚wesentlichere‘ hält als die andere, *was die Natur aus dem Menschen macht*, allein darum schon der Fragen nach der menschlichen Physis überhoben wäre. Weil vielmehr gerade eine anthropologische Perspektive überall der lebensweltlichen Grunderfahrung gerecht werden muss, dass jede menschliche Praxis, selbst noch die reingeistigste, sich in irgendeiner Weise *leiblich* realisieren, als Auseinandersetzung mit immer auch *körperlichen* Umständen verlaufen und am Ende wieder *in Physischem* resultieren muss, so muss umgekehrt jede Geringschätzung des Physischen und Physiologischen in diesem Kontext als Ignoranz gegenüber dem Menschen selber gelten und, als ein Selbstmissverständnis, auf den Anthropologen zurückfallen.