

LUDWIG LANDGREBE

Faktizität und Individuation

Studien zu den Grundfragen
der Phänomenologie

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-0538-4

ISBN eBook: 978-3-7873-2744-7

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1982. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

Inhalt

Vorwort	VII
Philosophische Anthropologie — eine empirische Wissenschaft?	1
Das Problem des Anfangs der Philosophie in der Phänomenologie Husserls	21
Meditation über Husserls Wort „Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins“	38
Der phänomenologische Begriff der Erfahrung	58
Das Problem der passiven Konstitution	71
Reduktion und Monadologie — die umstrittenen Grundbegriffe von Husserls Phänomenologie	88
Faktizität und Individuation	102
Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens	117
Das philosophische Problem des Endes der Geschichte	137
Chronologisches Verzeichnis sämtlicher Schriften von 1928 bis 1981	157
Nachweise zu den Beiträgen dieses Bandes	163

Vorwort

Die Reihe der Studien, die in diesem Bande vereinigt sind, haben zu ihrem Thema die Grundfragen der Phänomenologie. Der Titel verweist darauf, daß der Weg der phänomenologischen Besinnung, der hier begangen wird, auf die Probleme von Faktizität und Individuation als ihre Grundfragen führt. Das mag für so manchen, der schon eine gewisse Kenntnis der Phänomenologie Husserls hat, befremdlich klingen: ist es nicht vielmehr Heideggers Deutung der Phänomenologie, die mit dieser Behauptung übernommen wird? Der Titel „Faktizität“ wurde in der Tat von Heidegger eingeführt. In seiner letzten Freiburger Vorlesung 1923 sprach er von der Aufgabe der Analytik des Daseins als der „Hermeneutik der Faktizität des Daseins“ und bezeichnet diese Analytik, so wie sie dann in „Sein und Zeit“ vorgelegt wurde, als phänomenologisch. Aber die Schritte auf dem Wege zum Problem der Faktizität, die hier zur Sprache kommen, sind nicht an Heideggers Analytik des Daseins orientiert, sondern erfolgen in der Auseinandersetzung mit Husserls Spätwerk, in dessen Reflexionen das „absolute Faktum“ eine zentrale Stelle hat. Diese Reflexionen gehen also weit über das hinaus, was in dem Buche über die „Krisis“ zusammengefaßt wurde, und geben Kunde von einer entscheidenden Wendung in Husserls Denken, die sich schon früh ankündigt, aber erst im Beginn der dreißiger Jahre erfolgt. Sie bedeutet aber keinen Bruch in seiner Entwicklung, sondern nur eine letzte Konsequenz aus seinem ursprünglichen Ansatz, von deren Tragweite sich Rechenschaft zu geben ihm nicht mehr vergönnt war. So zeigt sich hier, daß zwischen Heideggers Verständnis der Phänomenologie und Husserls innersten Tendenzen kein Gegensatz besteht, sondern daß im Hinblick auf die zentrale Grundfrage von einem Verhältnis der Konvergenz und gegenseitigen Ergänzung gesprochen werden kann. Das gilt freilich nur für Heideggers Denken vor der „Kehre“, mit der Heidegger den Stil phänomenologischer Reflexion aufgab, weil er ihn nicht für weiter verfolgbar hielt. Demgegenüber zeigen die späten Reflexionen Husserls, daß hier sehr wohl ein Weg weiterführt.

In Husserls Sinn ist es der Weg einer *transzendental*-phänomenologischen Reflexion. Dem Wort „transzendental“ darf freilich nicht der Sinn untergelegt werden, den er für Kant, den Kantianismus und den Deutschen Idealismus hatte. Sollte Kants Kritik der Vermittlung zwischen Empirismus und Rationalismus dienen, so hat Husserl diesen Prozeß unter veränderten geschichtlichen Bedingungen wieder aufgenommen. Nicht nur seine historischen Einleitungen in die Phänomenologie sondern auch die systematischen Analysen haben ihre Grundlage in der kritischen Auseinandersetzung mit der

durch Descartes gestifteten Tradition der neuzeitlichen Philosophie. Diese Auseinandersetzung gilt in gleichem Gewicht Locke und Hume und ihrer Wirkungsgeschichte wie Kant. Schon Kants Kritik implizierte in sich eine Kritik der Tradition. Mit Husserls Wiederaufnahme dieses Prozesses wird dieses Verfahren der Kritik radikalisiert durch die Reflexion auf das *Prinzip*, von dem eine solche historische Kritik geleitet sein muß. Es ist das Prinzip der *transzendentalen Reduktion*: die Tradition muß zur Kenntnis genommen und in ihren Schritten der Überlieferung genau analysiert werden, ohne sie mitzuvollziehen („Epoché“). Heidegger ging darüber hinaus, indem er erkannte, daß eine solche Auseinandersetzung mit der Tradition nur durch eine grundsätzliche Kritik ihrer begrifflichen Sprache ans Ziel führen kann. „Sein und Zeit“ sollte zu einer „Destruktion“ der ontologischen Grundbegriffe führen. Später hat Heidegger diese Aufgabe als das Postulat eines „Rückgangs in den Grund der Metaphysik“ formuliert, und seine großen historischen Vorlesungen der dreißiger Jahre dienten dieser Aufgabe.

Husserl selbst hat aus seiner Forderung der transzendentalen Reduktion keine solche radikale Konsequenz gezogen. Seine begriffliche Sprache ist bis zuletzt die der neuzeitlichen Philosophie geblieben. Aber die Aporien, auf die ihn insbesondere seine späten Reflexionen führten, bezeugen das Mißverhältnis zwischen dieser Begrifflichkeit und den Ergebnissen von Husserls konkreten Analysen. Das gilt für Gegensatzpaare wie Immanenz und Transzendenz, empirisch und apriori, Spontaneität und Rezeptivität, Natur und Geist um nur die wichtigsten zu nennen. Auch ihr Gebrauch muß also der Epoché unterzogen werden, wenn der Forderung der transzendentalen Reduktion Genüge getan werden soll. In diesem Sinne kann also von einer Konvergenz der Richtung, in die Husserls Forderung der Reduktion verweist, und Heideggers Postulat des „Rückgangs“ gesprochen werden.

So viel zur Orientierung über das Problemfeld, in dem sich die hier vorgelegten Studien bewegen. Der Titel, dem sie unterstellt sind hat einen provokativen Charakter. Er ist sozusagen der Finger, mit dem auf die offene Wunde im Selbstverständnis der Menschen in unserer von Krisen geschüttelten Welt gezeigt wird. Wir finden uns in ein Geschehen hineinverwickelt, dessen Woher in Vergessenheit zu geraten droht und dessen Wohin in beängstigender Weise undurchsichtig geworden ist. Damit sind wir vor diese pure Tatsächlichkeit gestellt, und die „Kontingenz“ dieser Welt und unseres Daseins in ihr ist zum Grundproblem geworden. Der Einzelne in seiner Individualität mit seiner Lebensgeschichte scheint in diesem von undurchschaubaren Mächten beherrschten Geschehen ein ohnmächtiges von seinem Wirbel umhergeworfenes Sandkorn zu sein. So scheint die Frage „Wer bin ich?“ und „Was ist der Mensch?“ zur nicht mehr beantwortbaren Grundfrage geworden zu sein, nachdem alle Auskünfte, die bisher Philosophie und Religion über diese Frage gegeben haben, nicht mehr weiterzuhelfen scheinen. Husserl hat schon seit dem Ersten Weltkrieg die Phänomenologie als den Weg der Besinnung ver-

standen, der dem Denken durch diese radikale Krise aufgegeben ist als ein Weg der Erinnerung an die vergessenen Wurzeln menschlichen Daseins. Seine Analysen der „Lebenswelt“ dienen dem Rückgang auf diese Wurzeln.

Von daher ergibt sich die Reihenfolge, in der diese Reihe der Untersuchungen anzuordnen ist und was ihr Anfang sein muß. Die undurchsichtbare Tatsächlichkeit unseres Daseins hat die Frage „Wer sind wir?“ zur Grundfrage werden lassen und zu der weithin herrschenden Überzeugung geführt, daß die Anthropologie diejenige Disziplin sein muß, die zur Antwort auf diese Frage führen kann. Aber trotz der ungeheuren Bereicherung des Wissens um den Menschen durch die naturwissenschaftliche und kulturwissenschaftliche Anthropologie sind die Klagen über das „verlorene Menschenbild“ nicht verstummt und bezeugen damit die Nichtigkeit des Vertrauens, das auf die Anthropologie gesetzt wurde. Daher muß die Auseinandersetzung mit den historischen und systematischen Gründen des Versagens einer sich selbst genügenden Anthropologie an erster Stelle stehen; denn es handelt sich dabei um die Frage, wo überhaupt der Anfang mit der Besinnung zu machen ist, die von unserer Situation gefordert ist. Es ist dies eine Auseinandersetzung im Vorfelde der Phänomenologie, mit der auf das seit dem Ende des Deutschen Idealismus verloren gegangene Problem des Anfangs denkender Besinnung hingeführt wird.

An zweiter Stelle ist dann zu zeigen, wie dieses Problem des Anfangs in der Phänomenologie wieder aufgenommen wird. Der Anfang setzt ein mit dem „Entschluß“ zur transzendental-phänomenologischen Reduktion. Sie führt zurück auf die letzte Quelle aller Erfahrung, und alles Wissens, das wir von uns selbst und unserer Welt haben, auf das „Subjekt absoluter Erfahrung“, das heißt auf das jeweils individuelle „Ich selbst“ mit seiner Lebensgeschichte, und damit zur Geschichte als dem „Großen Faktum des absoluten Seins“. Der Auslegung dieser These ist daher die 3. Studie gewidmet. Sie zeigt, in welchem Sinne die Geschichte und die Verantwortung der Geschichte zum Grundthema von Husserls Phänomenologie in ihrer späten Entwicklung geworden ist.

Diesen beiden Artikeln, in denen bereits der ganze Umfang der Grundfragen der Phänomenologie systematisch umrissen ist, folgen zwei speziellere Untersuchungen: die kritische Auseinandersetzung mit der Verengung des Begriffs der Erfahrung, der für die ganze neuzeitliche Philosophie maßgeblich ist, und die Entfaltung des Problems der passiven Synthesis und Konstitution, mit der sich die transzendente Phänomenologie als genetische grundsätzlich von dem Transzendentalismus der Tradition unterscheidet.

Es folgt gewissermaßen als Rückblick und als Übergang zu den darauf folgenden Studien der Artikel über die Titel „Reduktion und Monadologie“, die noch immer auch für zahlreiche Phänomenologen anstößig sind. Diesem Beitrag wurde die losere Form des Vortrags belassen, als der er im Unterschied zu den übrigen Beiträgen konzipiert wurde. Der Rückgang auf den

„absoluten Nullpunkt“ leitet über zu der entscheidenden und titelgebenden Studie über Faktizität und Individuation und zu ihrer Fortführung in „Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens“, womit der Blick auf die theologischen Konsequenzen des Weges der Reduktion geworfen wird. Als Schluß folgt die Abhandlung über das philosophische Problem des Endes der Geschichte. Mit ihr wird die Betrachtung wieder auf die Geschichte als das zentrale Problem der voll entwickelten genetischen Phänomenologie zurückgelenkt und das Problem ihrer Teleologie historisch und systematisch erörtert.

Die hier zusammen genommenen Artikel sind bis auf einen, noch ungedruckten (Reduktion und Monadologie) zwischen 1966 und 1976 entstanden und an verschiedenen, dem Leser nicht so leicht zugänglichen Stellen, in Festschriften und ausländischen Zeitschriften erschienen. Um den Umfang des Bandes in Grenzen zu halten wurde auf die Aufnahme von drei weiteren Artikeln verzichtet, die zum gleichen Problembereich gehören und zum Teil noch ein Stück weiterführen. Auf sie, die für jeden interessierten Leser leicht erreichbar sind, sei hier verwiesen:

Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte. In: Phänomenologische Forschungen Bd. 3, Verlag Albert, Freiburg 1976;

Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins. In: Phänomenologie und Marxismus Bd. 2, hrsg. v. B. Waldenfels u. a., Suhrkamp stw, Frankfurt 1977;

Phänomenologische Analyse und Dialektik. In: Phänomenologische Forschungen Bd. 10, 1980.

Bergisch Gladbach im September 1981

Ludwig Landgrebe

Philosophische Anthropologie – eine empirische Wissenschaft?

An die Spitze dieser Erörterung, die in erster Linie der Explikation des Problems dienen soll und sich hinsichtlich der Möglichkeiten seiner Lösung auf einige kurze Andeutungen beschränken muß, sei ein Wort von Heidegger über die Anthropologie gestellt: „Was da in der Anthropologie als der somatischen, biologischen, psychologischen Betrachtung des Menschen, als Charakterologie, Psychoanalyse, Ethnologie, pädagogische Psychologie, Kulturmorphologie und Typologie der Weltanschauungen zusammenfließt, ist nicht nur inhaltlich unübersehbar, sondern vor allem nach Art der Darstellung und Form der Mitteilung und schließlich nach den leitenden Voraussetzungen *grundverschieden*. Sofern sich dieses alles und letztlich überhaupt das Ganze des Seienden in *irgendeiner Weise immer auf den Menschen* beziehen läßt und demgemäß zur Anthropologie gerechnet werden kann, wird diese so umfassend, daß ihre Idee zur *völligen Unbestimmtheit* herabsinkt. Anthropologie ist heute denn auch längst nicht mehr nur der Titel für eine Disziplin, sondern das Wort bezeichnet eine *Grundtendenz* der heutigen Stellung des Menschen zu sich selbst und im Ganzen des Seienden. Gemäß dieser Grundstellung ist etwas nur erkannt und verstanden, wenn es eine *anthropologische Erklärung* gefunden hat ...“. Aber bei all dieser Ausbreitung des Wissens um den Menschen „wußte keine Zeit weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen.“¹

¹ Kant und das Problem der Metaphysik, 1. Aufl. 1929, S. 199 ff.

Vor fast 40 Jahren niedergeschrieben trifft diese Charakteristik auch heute noch genau die vielfältigen Bemühungen um das „Wesen“ des Menschen. Insbesondere in der deutschen Philosophie ist die philosophische Anthropologie diejenige Disziplin, die noch immer auf allgemeines Interesse rechnen kann. So groß ist das Bedürfnis des heutigen Menschen, sich irgendwie über sich selbst zu verständigen, so groß aber auch die Verlegenheit bezüglich des Weges, auf dem dies möglich ist. Die Frage nach dem „Menschenbild“ und die Forderung eines „neuen Menschenbildes“, das den geschichtlichen Erfahrungen der Epoche entspricht, wird immer aufs Neue gestellt. Das gilt auch dort, wo die Frage nach dem Menschen nicht unter dem Titel der Anthropologie einhergeht, wie insbesondere in den angelsächsischen Ländern, wo sie vorwiegend im Zusammenhang der Ethnologie erörtert wird. Auch dort gilt die Frage nach der Bestimmung des Menschen als Grundfrage. Überall ist verstanden, daß sie nicht als eine isolierte behandelt werden kann. Sie steht einerseits im Zusammenhang mit der Frage nach der Natur und der Stellung des Menschen in der Natur, andererseits mit der Frage nach der Gesellschaft und ihrer Geschichte. „So entfaltet sich Anthropologie zur einen Seite hin im Zusammenhang mit einer Theorie der Natur und zur anderen Seite hin im Zusammenhang mit einer Theorie der Gesellschaft und der Geschichte.“² Darin zeigt sich die Einsicht, daß die Frage nach dem Menschen nicht isolierend bei ihm selbst stehen bleiben kann, sondern von sich aus in andere Fragedimensionen hineinverweist.

In all diesen Untersuchungen findet sich aber kaum ein Ansatz zur Reflexion auf dieses eigentümliche Verhältnis, so daß der Ort der Frage nach dem Menschen in Zusammenhang des Wißbaren und Erkennbaren in einer eigentümlichen Schwebelage bleibt. Aber nicht nur der *Ort* der Frage bleibt unbestimmt, unbestimmt und nicht der Reflexion unterzogen bleibt auch ihre *Methode*. Man spricht nicht nur in der ausdrücklich als Anthropologie bezeichneten Fragerichtung, sondern auch in den meisten Disziplinen, die es mit der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit zu tun

² J. Habermas im Artikel „*Anthropologie*“ im Band „*Philosophie*“ des Fischer-Lexikons, S. 35, Fischer-Bücherei, Frankfurt/Main 1958. Dieser knappe und präzise Artikel bietet eine ausgezeichnete Orientierung über den heutigen Stand der Anthropologie.

haben, in einer Weise von *dem* Menschen, die auf unbedingte Allgemeinheit der Aussagen über ihn Anspruch macht. Das gilt auch dort, wo die Rede von seinem „Wesen“ vorsichtig vermieden wird. Auf der anderen Seite aber gründen sich alle diese Aufstellungen über den Menschen auf eine vielseitige und reiche Fülle empirischer Beobachtungen und Experimente, die sich insbesondere auf seine Abgrenzung von „dem“ Tier beziehen. Nicht mit Unrecht können diese Untersuchungen den Anspruch machen, daß sie uns in die Lage versetzt haben, die Abgrenzung zwischen Mensch und Tier in einer viel präziseren Weise zu vollziehen, als dies in der Tradition möglich war. Sie können beanspruchen, den Cartesianischen Dualismus von Körper und vernünftiger Seele überwunden zu haben und den Menschen schon von seinen untersten Anlagen und Funktionen aus als eine Einheit spezifischer Art zu begreifen. Man spricht daher von einer Wandlung des Bildes vom Menschen, die durch solche Erkenntnisse auf den verschiedensten Gebieten herbeigeführt wurde. Durch einen Fortschritt in der empirischen Erkenntnis soll sich also das „Bild“ vom Menschen gewandelt haben. Sollte das aber der Fall sein, dann müßte doch offengelassen bleiben, daß es sich auch weiterhin wandeln wird. Könnte es sich dann in der Zukunft nicht so wandeln, daß vielleicht künftige Zeiten in dem, was *wir* als *den* Menschen denken, ihn gar nicht wiedererkennen würden, und umgekehrt, daß wir uns von dem, was er überhaupt in Zukunft sein und werden kann, gar keine Vorstellung machen könnten, weil dieser Fortschritt in seiner Erkenntnis noch aussteht und in der Zukunft offen ist? Und doch wird ganz unbefangen von *dem* Menschen gesprochen, als ob wir mit dem Begriff von ihm ein unbedingt Allgemeines ergreifen könnten, das jenseits dieses schon faktisch geschehenen und noch weiterhin zu erwartenden Wandels liegt, also ein *Wesen* des Menschen als ein standhaltendes, als Inbegriff von Konstanten in allem Wandel, mit dem vorweg, a priori der Bereich abgesteckt wäre, innerhalb dessen alle seine möglichen Wandlungen sich halten müssen. Die zumeist empiristisch und pragmatistisch ausgerichtete anthropologische Verhaltensforschung und Soziologie wird zwar einen solchen Anspruch nicht gern wahrhaben wollen, sondern geneigt sein, darauf hinzuweisen, daß es ihr gar nicht um solch Allgemeines, um ein „Wesen“ ginge, sondern nur darum zu erkunden, was

der Mensch oder jeweils bestimmte Menschengruppen bisher waren und heute sind. Aber solche Bescheidung hinsichtlich des Zieles dieser Forschungen widerlegt sich selbst; sind sie doch alle von der Sorge um das geleitet, was aus dem Menschen in der Zukunft werden mag, was wir uns als seine Zukunft vorzustellen haben, die zwar vielleicht nicht nur die Zukunft der jetzt Lebenden, sondern die unserer Nachfahren und kommenden Generationen ist. Um die Möglichkeit der Planung der Zukunft geht es ja letzten Endes in all diesen Fragen nach dem Menschen und der menschlichen Gesellschaft, und so ist die „Futurologie“ der jüngste Sproß am Baume der Wissenschaft vom Menschen.

Die Problematik der heutigen philosophischen Anthropologie liegt also in diesem Widerspruch zwischen einem, wenn auch vielfach impliziten und verleugneten Anspruch auf unbedingte Allgemeinheit ihrer Aussagen, auf die Bestimmung des Wesens des Menschen als seiner a priori festliegenden Grundverfassung, und andererseits der Begründung ihrer Aufstellungen auf empirisch gewonnene Einsichten. Alle Empirie aber kann nur zu Aussagen von präsumptiver und niemals von unbedingt allgemeiner Gültigkeit führen, und doch ist das Gesuchte, auf das alle empirische Erforschung des Menschen gerichtet ist, eben das unbedingt Allgemeine. Der unmittelbar erlebte, existentielle Sachverhalt, daß sich der Mensch in keiner Zeit so fragwürdig geworden ist, wie in der unsrigen, hat also seinen getreuen Spiegel im ungeklärten Charakter der Fragen, die sich auf den Menschen beziehen, in dem Ausstehen der Reflexion sowohl auf den *Ort* dieser Fragen in ihrem Verhältnis zu all den Dimensionen, Natur, Geschichte, Gesellschaft, die in sie eingehen, wie auch auf die *Methode*, die zwischen einem beanspruchten Allgemeinwissen, einer Erkundung seines „Wesens“ und einem empirischen Verfahren oszilliert.

Um diese Verlegenheit zu beheben, bedarf es zunächst einer kurzen Vergegenwärtigung der Geschichte der Frage nach dem Menschen. Sie wird nicht nur einen Einblick in Ursprung und Grund der Aporie der heutigen philosophischen Anthropologie vermitteln, sondern auch einen Hinweis auf die Richtung, in der ihre Auflösung zu suchen ist.

In dem ersten Versuch der systematischen Zusammenfassung und Aufgliederung des Wissens in der Geschichte der abendlän-

dischen Philosophie bei Aristoteles finden wir eine genaue Angabe des Ortes, an dem die Frage steht. Es sei nur in aller Kürze diese Ortsbestimmung angedeutet, die sich in ihrem Kern bei allen Abwandlungen durch die Geschichte der Philosophie bis zu Hegel hin durchgehalten hat. Die Themen, die heute in der philosophischen Anthropologie im weitesten Sinne behandelt werden, finden sich bei Aristoteles in *De anima*, in der Ethik, Rhethorik, Politik und Poetik. Dabei gehören die drei Bücher über die Seele zur zweiten Philosophie als *ἐπιστήμη θεωρητική*, die Ethik zur *ἐπιστήμη πρακτική*, die übrigen zu den „Fertigkeiten“ (*τέχναι*). So ist der Mensch bei Aristoteles Thema sowohl einer theoretischen wie von praktischen Disziplinen. Alle Grundbestimmungen des Mensch-Seins werden in diesen Disziplinen nicht eigenständig gewonnen, sondern entwickelt einerseits in der Lehre von den unterschiedlichen Weisen, in denen das Sein ausgesagt wird, den Kategorien, andererseits in der Ersten Philosophie (der später sogen. Metaphysik), deren Thema die Frage nach der Grundverfassung des Seienden als solchen und seiner unterschiedlichen Weisen zu sein ist und die Frage nach den Gründen und Ursprüngen, denen gemäß alles Sein als Werdendes in seinem Werden als hingeordnet gedacht wird auf das in höchstem Maße Seiende (das *θεῖον*). Es ist also das für die Herleitung des Wesens des Menschen sowie jeglichen Seienden maßgebende Prinzip dies, daß es aus den allgemeinsten „metaphysischen“ Grundbestimmungen gewonnen wird, zuoberst den in der ersten Philosophie erläuterten Begriffen der *φύσις* und *ἐντελέχεια*. In *De anima* ist also die Seele als allgemeines Prinzip alles Lebendigen, sowohl des Menschen, wie auch des sonstigen organischen Lebens begriffen als *ἐντελέχεια* einer bestimmten Gattung des Seienden. Die Frage nach dem Sein des Menschen ist also der Frage der Metaphysik nach den letzten Gründen alles Seins und Werdens untergeordnet und von ihrer Bestimmung geleitet. In dieser Ordnung der Disziplinen ist daher kein Platz für eine eigenständige Anthropologie. So ist es auch im Mittelalter geblieben. Die Frage nach der Seele gehört bei Thomas von Aquin, der wieder eine Gliederung der philosophischen Disziplinen ganz im Anschluß an Aristoteles entworfen hat, zur *Philosophia theórica*, Ethik und Politik zur *Philosophia practica*. Es kann in diesem Überblick über die Topologie der philosophischen Themen von ihrer inhaltlichen Verwandlung

abgesehen werden, davon etwa, daß dabei nach der anima vorzugsweise als der menschliche Seele gefragt und das Sein des Menschen als *ens creatum* im Zusammenhang des metaphysischen Verständnisses der Welt als von Gott geschaffener expliziert wird. Diese Gliederung ist im ganzen für die deutsche Schulphilosophie bis ins 18. Jahrhundert maßgebend geblieben. Bei Christian Wolff ist die „rationale Psychologie“ als eine der drei Disziplinen der speziellen Metaphysik untergeordnet der allgemeinen Metaphysik oder Ontologie, deren Thema das *ens quatenus ens* ist. Daneben stehen wie bei Aristoteles die Erörterungen über den Menschen als sittliches und politisches, gesellschaftliches Wesen, die „praktisch“ sind. In diesem Sinne werden bis heute in den westlichen Ländern diese Disziplinen den *moral sciences* zugeordnet. Damit war der Frage nach dem Menschen ihr systematischer Ort in einer großen Kontinuität der Tradition zugewiesen, und sie bedurfte daher keines eigenen Titels als Anthropologie.

Der Ausdruck „Anthropologie“ ist zuerst bei dem Humanisten O. Casmann 1596 zu belegen³, bei dem er eine ähnlich weite Bedeutung hat wie heute. In der Folgezeit tritt er eingeschränkt als Titel für die Lehre von den Menschenrassen und von der Abstammung des Menschen auf. Zum Problem wurde der Titel der Anthropologie aber erst durch Kants Umsturz der alten Metaphysik und ihrer Gliederung und seinen Entwurf ihrer Neubegründung als „praktisch-dogmatischer“ Metaphysik. Sie machte eine Neubestimmung der Frage nach dem Menschen, ihres Ortes und ihrer Methode nötig. In seinem Alterswerk, der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, das auf Vorlesungen zurückgeht, die er seit den 70er Jahren immer wieder gehalten hat, unterscheidet er Anthropologie in physiologischer und pragmatischer Hinsicht – eine Unterscheidung, die ungefähr der heutigen von naturwissenschaftlicher und philosophischer Anthropologie entspricht. Die erste ist Wissenschaft vom Menschen als Naturwesen, von dem „was die Natur aus dem Menschen macht“, die letztere handelt davon, „was er als freihandelndes Wesen aus sich macht“. Sie dient der „Weltkenntnis“ und das heißt der Erkenntnis des „Menschen als Weltbürgers“. Als solcher muß er sich auf die Welt verstehen. Sie steht also im Dienste der Orientierung des

³ Vgl. M. Landmann, *Philosophische Anthropologie*, Sammlung Göschen, Bd. 156, 1964, S. 7.

Menschen als freihandelnden Wesens in der Welt und das sagt, im Dienste der Frage nach dem Verhalten, das dem Menschen als Weltbürger angemessen ist. So wird die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht im Sinne der alten „praktischen“ Disziplinen verstanden, in denen der Mensch als ethisches und gesellschaftlich-politisches Wesen das Thema war.

Auch für den Ort der Frage nach dem Menschen ist Kant ein Hinweis zu entnehmen, der für die Auflösung der Aporien der heutigen Anthropologie von Bedeutung sein wird. Über ihn spricht sich Kant in der Einleitung zu seiner Logikvorlesung aus⁴. Er unterscheidet dort (S. 23) den *Schulbegriff* der Philosophie als des „Systems der Vernunft-erkenntnisse aus Begriffen“, d.h. der Erkenntnisse, soweit sie a priori möglich sind, vom *Weltbegriff* der Philosophie als der „Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauches unserer Vernunft“. In dieser Hinsicht ist sie „die Wissenschaft der Beziehung aller Erkenntnis und alles Vernunftgebrauches auf den Endzweck der menschlichen Vernunft“ und das heißt auf das Höchste Gut. „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 hoffen?
4. Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die *Metaphysik*, die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion* und die vierte die *Anthropologie*. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“⁵

Wenn Kant hier die erste Frage der Metaphysik zuordnet, so ist damit die Metaphysik im engeren Sinne verstanden, in dem sie das menschliche Erkenntnisvermögen und seine Grenzen zum Thema hat. Anderwärts spricht Kant aber auch von Metaphysik im weiteren Sinne als der Wissenschaft von den Prinzipien, in dem ihr Begriff mit dem oben genannten Weltbegriff der Philosophie überhaupt zusammenfällt.

In diesem Sinne bedeuten diese Erörterungen eine Reflexion

⁴ Zit. nach der Paginierung der Originalausgabe von Jäsche, 1800.

⁵ a.a.O., S. 24 f.

von weittragender Bedeutung auf das Verhältnis der drei Grundfragen der Metaphysik zur Frage nach dem Wesen des Menschen. Damit ist das Grundproblem der philosophischen Anthropologie – und das ist die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht – explizit gestellt und eine Angabe über ihren Charakter gemacht. Sie gehört zur Philosophie im Sinne ihres Weltbegriffs als der Wissenschaft von den letzten Zwecken, ist also keine theoretische, sondern eine praktische Wissenschaft. Aus ihr entnehmen wir, was der Grund des Interesses ist, das der Mensch an den drei Grundfragen der Metaphysik hat⁶, und ohne dieses Interesse des Menschen gäbe es keine Metaphysik; insofern ist er ihr Grund. Das kann aber nicht heißen, daß die Wissenschaft vom Menschen die Grunddisziplin der Philosophie ist, da doch vielmehr für Kant die Metaphysik im weiteren Sinne die Wissenschaft von den Prinzipien aller möglichen theoretischen und praktischen Fragen und Erkenntnisse ist, auch derjenigen, die sich auf den Menschen beziehen. So müßte also die Wissenschaft vom Menschen ihr nachgeordnet sein. Kant hat sich freilich über dieses Verhältnis hier nicht weiter ausgesprochen. Es steckt in ihm das Problem des Anfangs der Philosophie, das dann den deutschen Idealismus, insbesondere Hegel und Fichte in Atem hielt, in der Folgezeit aber vergessen wurde. Sollte in diesem Vergessen einer der Gründe der Aporien zu suchen sein, die sich heute bezüglich des Charakters der Anthropologie stellen?

Diese Vergegenwärtigung und Erläuterung von Kants Reflexionen auf die Anthropologie hat nicht die Bedeutung einer bloßen historischen Reminiszenz. Durch sie wird vielmehr daran erinnert, daß zwischen den drei Grundfragen der Metaphysik und dem grundlegenden Interesse des Menschen ein unlösbarer Zusammenhang besteht, aus dem sich das Verhältnis dieser Fragen zueinander ergibt. Die erste bezieht sich auf die Grenzen unseres Wissens vom Ganzen des Seienden, der Welt, so wie sie als Natur schon immer vorgegeben ist, die zweite auf die Prinzipien des

⁶ Sie sind nicht, wie Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 197, meint, den drei Disziplinen der Metaphysik als *Metaphysica specialis* zugeordnet, denn diese waren entworfen als Zweige der theoretischen Philosophie. Sie lassen sich auch nicht einfach den drei Kritiken zuordnen; denn die dritte Frage, Was darf ich hoffen? und das heißt die Frage nach dem Höchsten Gut, wird sowohl in der Methodenlehre der *K.d.r.V.* wie in der *K.d.pr.V.*, *K.d.U.* und in der Religionsschrift behandelt. Im Hintergrunde steht offenbar vielmehr der Gliederungsentwurf der Philosophie in theoretische, praktische u. Theologie des *Opus postumum*.

menschlichen Handelns, das als Handeln aus Freiheit unter dem sittlichen Imperativ steht, die dritte auf die Frage, wie der Mensch als freihandelndes Wesen „in die Natur hineinpasst“, auf die Verträglichkeit von Naturnotwendigkeit und Freiheit, auf die Hoffnung, daß es die Instanz gibt (das „Höchste Gut“), die diese Verträglichkeit gewährleistet; es ist die Hoffnung, durch sein Handeln der Glückseligkeit, des Ja-sagen-könnens zu dem Leben, das der Mensch *führt*, würdig werden zu können – eine Hoffnung, ohne die der Mensch als der er ist, nicht menschlich leben kann. Diese drei Fragen stehen in einem Verhältnis der Abhängigkeit zueinander. Der Mensch hat Interesse an der Welterkenntnis, um sich in seiner Welt orientieren zu können – und das schon vor aller ausdrücklichen philosophischen Besinnung. Er bedarf dieser Orientierung, um sich zu den Dingen, zu den gegebenen Naturbedingungen und zu den Menschen richtig verhalten zu können. Die Frage „Was kann ich wissen?“ steht also im Dienste der Frage „Was soll ich tun?“, und diese Frage ist ihm nötig, weil alles Handeln von der Vorstellung seiner möglichen Folgen geleitet ist. Dazu muß er die Gesetze kennen, denen gemäß etwas als Folge eines Handelns zu erwarten ist, und die Gesetze kennen heißt, eine Vorstellung von dem Grunde haben, aus dem der Verlauf der Welt so ist, wie er ist. Mit jenen Andeutungen Kants ist also nur ein Verhältnis, das schon immer besteht, ausdrücklich in das reflektierende Bewußtsein erhoben. Schon immer und vor aller Philosophie hält sich der Mensch in einem gewissen, keineswegs immer expliziten Verständnis der Welt und ihres Grundes. Er fragt nach ihr, um sich handelnd richtig verhalten zu können; da aber alles Handeln von dem Hinblick auf Zwecke geleitet ist und einer Abwägung der Rangordnung der Zwecke bedarf, bedarf er eines Einblicks in das „Reich der Zwecke“ in ihrer Hinordnung auf einen höchsten Zweck, das „Höchste Gut“. Kann es nach Kant auch nicht mehr Gegenstand einer theoretischen Erkenntnisgewißheit sein, so doch einer praktischen Gewißheit als einer hoffenden Zuversicht, und das heißt als ein solches, das niemals Gegenstand seiner Erkenntnisgewißheit und praktischen Verfügungsgewalt werden kann.

Was folgt aus dieser Erläuterung von Kants Reflexionen für die Frage der Anthropologie nach dem Menschen? Sie hat „pragmatischen“ Charakter, weil sie von der Frage nach dem höchsten

Interesse des Menschen ausgeht. Aus diesem Grunde hat die Tradition entscheidende Dimensionen der Frage nach dem Menschen immer den praktischen Disziplinen zugewiesen. Es ist zugleich damit ein Einblick in den Grund vermittelt, aus dem die Frage nach dem Menschen niemals in sich selbst gegründet bleiben und bei ihm selbst in Isolierung verharren kann, sondern über ihn hinausgreift und sich artikuliert in den drei Grundfragen der Metaphysik. In dem gewissen und zunächst und langehin gar nicht ausdrücklich artikulierten und nicht auf Begriffe gebrachten Verständnis, das der Mensch schon immer von sich hat, sofern er überhaupt das in seiner Welt handelnde und sich Ziele setzende Wesen ist, ist schon immer impliziert ein gewisses, zunächst ebensovienig ausdrücklich gewordenes Verständnis seiner Welt und ihres Grundes, aus dem sie ist, so wie er sie erfährt. Die philosophische „Aufklärung“ mag ihn dann darüber zu belehren suchen, daß dieses Verständnis etwa ein magisches oder mythologisches war und der begrifflichen Erkenntnis nicht standhält. Aber es hat ihn zuvor schon immer in seinem Verhalten und der Führung seines Lebens geleitet. Die Frage nach dem Menschen kann also auf keinen Grund kommen, wenn sie meint, diese Implikationen übergehen zu können, die in seinem Verständnis seiner selbst enthalten sind, das sie in Erfahrung zu bringen und auszulegen sucht.

Wie konnte die moderne Anthropologie meinen, diesen Zusammenhang der Frage nach dem Menschen mit den Grundfragen der Metaphysik außer acht lassen zu können und sich nicht der Notwendigkeit einer Reflexion auf den Ort ihrer Fragen bewußt werden, wenn es sich dabei um ein Grundverhältnis handeln soll, in dem sich der Mensch schon immer findet, und das so verhältnismäßig einfach in den Blick der Reflexion zu bringen ist? Für den Deutschen Idealismus war dieser systematische Bezug der philosophischen Fragen aufeinander noch selbstverständlich. Er wird in Hegels Philosophie, in der sich die Metaphysik in ihrer innersten Tendenz vollendet hat, in einer aufs äußerste zugespitzten Weise als begriffliches und für das spekulative Denken begreifbares Verhältnis formuliert. Im Schlußabschnitt der Logik, die den ersten Teil der Enzyklopädie bildet, wird vom Absoluten, dem Grund und der Wahrheit alles Seins, als der „allgemeinen und einen Idee“ gesprochen, „welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies

sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzukehren“.⁷ Das System ist daher die Darstellung aller besonderen Ideen, dessen also, was das besondere und nach Arten und Gattungen unterschiedene Seiende in seinem Wesen bestimmen läßt, in ihrem Hervorgang aus der absoluten Idee als dem absolut Allgemeinen. So ist danach das Wesen des Menschen erkennbar und Aussagen von unbedingter Allgemeinheit darüber möglich, wenn es als Besonderung der absoluten Idee als des absolut Allgemeinen im absoluten spekulativen Wissen begriffen ist. Alle Fragen nach dem Menschen und der menschlichen Gesellschaft bekommen dadurch ihren bestimmten Ort im System alles Erkennbaren überhaupt. Abgesehen aber von diesem Bezug läßt sich über *den* Menschen, wie über jegliches Besondere keine unbedingt allgemeine und in diesem Sinne aller Erfahrung vorausgehende, „apriorische“ Aussage machen. Voraussetzung ist dabei, daß das Absolute als das Ganze, in dem alles Einzelne seine Besonderung ist, für das Begreifen des spekulativen Denkens offen liegt. Es muß ihm offen liegen, weil es das Ganze ist, in dem wir uns schon immer befinden, und das daher als solches der Auslegung fähig ist. Damit wird von Hegel daran erinnert, daß alle Aussagen über die Besonderungen des Seienden, seine Arten und Gattungen, die Anspruch auf unbedingte Allgemeinheit machen und in diesem Sinne Wesensaussagen sein wollen, nur im Hinblick auf einen absoluten Bezugspunkt möglich sind. Daraus folgt aber, daß die Unterscheidung von Erkenntnissen a priori und a posteriori (aus Erfahrung) ihren Sinn nur hat auf dem Boden des metaphysischen Denkens, insofern als dieses geleitet ist von der Überzeugung, daß der Grund alles Seins dem Menschen, sei es in theoretischer Erkenntnis, sei es in einer praktischen Gewißheit offenbar sein muß; denn nur im Hinblick auf diese Absolute ist apriorische Erkenntnis, der Vorentwurf der Ordnung alles Seienden nach „Regionen“ mit ihren sie umreißenden Wesensbegriffen und ihre Unterscheidung von empirischen Begriffen möglich.

Im Junghegelianismus zerfiel freilich im Gefolge von Feuerbachs Kritik diese Zuversicht der spekulativen Philosophie: Der Gedanke des Absoluten ist nur ein menschlicher Gedanke, in dem der Mensch das, was ein Gegenstand seines Bedürfnisses ist, hin-

⁷ § 213 WW, VII, S. 385.

ausprojiziert, zum Absoluten, zu Gott hypostasiert. Der Mensch verstanden als Menschheit ist selbst das Absolute, und die Wissenschaft vom Menschen, die Anthropologie, diejenige Disziplin, die an die Stelle der Metaphysik treten muß. Freilich hat damit Feuerbach nur ein Absolutes durch ein anderes, ein letztes Allgemeines ersetzt und ist damit selbst insofern auf dem Boden der Metaphysik geblieben, als er die Bekanntschaft mit einem Allgemeinen voraussetzte, im Hinblick auf das alles Besondere erst zum erkennbaren wird. Karl Marx hat dies klar erkannt und wendete daher gegen ihn ein, daß er den aussichtslosen Versuch gemacht hätte, die Philosophie auf dem Boden der Philosophie zu überwinden. Feuerbach hat damit das Problem des Ortes der Frage nach dem Menschen, das bei Kant in Schweben geblieben war, sozusagen durch einen Gewaltstreich gelöst und damit dazu beigetragen, daß das Problem der Fundierungsordnung der philosophischen Fragen und ihres Verhältnisses zueinander und damit das Problem des Anfangs der Philosophie aus dem Blick geriet.

Die folgende Epoche hat sich nicht zu seinem Gewaltstreich bekannt, aber von Kants Kritik der alten Metaphysik und von der Kritik der Junghegelianer nur dies aufgenommen, daß eine Metaphysik nicht mehr möglich wäre. Sie strebte nach einem rein immanenten Verständnis des Menschen und seines gesellschaftlichen Wesens unter Ausschaltung aller „metaphysischen“ Fragen. Dieses Programm einer rein immanenten Analyse des Menschen und der menschlich-geschichtlichen Welt hat bereits im Ausgang des 19. Jahrhunderts Dilthey entwickelt, und die moderne Anthropologie suchte ihm treu zu bleiben. Sie will philosophische Wissenschaft vom Menschen sein, aber eine solche, die sich von allen metaphysischen Voraussetzungen freigemacht hat. Daß ein solches Programm als heuristisches Prinzip im einzelnen und zur Kritik anderer Theorien sehr fruchtbar sein kann, aber doch im ganzen mißlingen muß, dafür ist exemplarisch der „anthropo-biologische“ Entwurf A. Gehlens. Er besteht „allein in der Frage nach den *Existenzbedingungen* des Menschen“⁸. Alle spezifisch menschlichen Funktionen, die niederen und die höheren, sollen als die *Lebensnotwendigkeiten* (S. 19) eines so ausgestatteten Wesens, und das heißt als die Bedingungen seiner Daseinserhal-

⁸ *Der Mensch*, 5. u. folgende Auflagen, S. 16.

tung abgeleitet werden. Der leitende Gesichtspunkt ist also das Leben eines spezifisch ausgestatteten Lebewesens, die Faktizität seines Daseins, dessen Erhaltung auf seine Wesensbedingungen hin gefragt wird. Auch das Bewußtsein kann daher ausschließlich als das notwendige Werkzeug eines so ausgestatteten Wesens für seine Selbsterhaltung verstanden werden. Es ist wesentlich nicht darauf angelegt, über diesen Prozeß hinauszufragen (S. 57). Damit ist aber ein höchstes Allgemeines, das „Leben“ und sein Selbsterhaltungsstreben als der Bezugspunkt angesetzt, im Hinblick auf den Aussagen über den Menschen gemacht werden können, die Anspruch auf unbedingte, überempirische Allgemeinheit machen, ohne daß über das Recht solcher Inanspruchnahme Rechenschaft abgelegt, ja die Möglichkeit einer solchen ausdrücklich geleugnet wird. In diesem Sinne ist Gehlens Programm einer Befreiung von allen metaphysischen Voraussetzungen schon im Ansatz mißlungen. Sie haben sich vorweg in der Aufstellung seines obersten Gesichtspunktes in das Programm eingeschlichen, so daß dieser Entwurf die Metaphysik in einer Art negativen Gegenbildes in sich enthält. Gerade in der Ehrlichkeit und Konsequenz, mit der Gehlen sein Prinzip festhält und dieses Festhalten zu begründen sucht, wird das Scheitern eines solchen Versuches, von allen metaphysischen Voraussetzungen frei vom Menschen handeln und ihn in seiner Immanenz verstehen zu können, offenkundig.

Im übrigen hat die moderne Anthropologie ihre Karten nicht so offen auf den Tisch gelegt. Sie teilt mit Gehlen das Bestreben nach einer von allen metaphysischen Voraussetzungen freien Untersuchung. Aber sie vermeidet es zumeist, das Prinzip anzugeben, aufgrund dessen die Ergebnisse ihrer empirischen und experimentellen Untersuchungen zu Erkenntnissen von unbedingter Allgemeinheit bezüglich *des* Menschen führen können. Wenn aber, wie gezeigt, die Unterscheidung von apriorischen und empirischen Erkenntnissen ihren Sinn nur gewinnt im Zusammenhang des metaphysischen Denkens, dann ist die Anthropologie, die sich freimachen wollte von metaphysischen Voraussetzungen, nur konsequent, wenn sie die Frage nach dem Allgemeinheitscharakter ihrer Aussagen auf sich beruhen läßt. Und doch kann sie nicht auf sich beruhen bleiben, denn, wie gezeigt, ist die Frage nach dem Menschen von der Sorge geleitet, was aus ihm in Zu-

kunft werden mag. Sie will zur Antwort auf die Frage beitragen „Was darf ich hoffen?“. So kann sie sich nicht darauf beschränken zu erkunden, was der Mensch bisher war, sondern fragt darüber hinaus danach, was er überhaupt sein und in Zukunft werden kann. Aber wenn dieses „überhaupt“ nicht mehr metaphysisch durch ein apriorisches Vorherwissen begründet werden kann, wie sollen wir dann seiner gewiß werden, und wie ist der Anspruch auf ein „überhaupt“ mit der Tatsache verträglich, daß wesentliche neue Einsichten in das Spezifische des Menschseins auf dem Wege empirischer Forschung zugänglich wurden? Diese Frage betrifft also die Methode der Anthropologie. Wie kann sie aber beantwortet werden, wenn die Methode als die diesem spezifischen Seienden gemäße Zugangsweise nicht mehr geleitet sein soll von dem Vorblick auf sein Wesen, das als solches nur bestimmbar ist in seiner Unterscheidung von dem Wesen der anderen „Regionen“ des Seienden? Wenn ferner solche Wesensunterscheidungen als der apriorische Umriß der Ordnung des Seienden im Ganzen den metaphysischen Hinblick auf ein absolut Allgemeines voraussetzt, von dem alle bestimmten Wesen die Besonderungen sind, dann scheint sowohl der *Ort* der Frage nach dem Menschen wie auch die ihr angemessene *Methode* überhaupt nicht mehr bestimmbar zu sein.

Für den Weg zur Auflösung dieser Aporie ist davon auszugehen, daß es keine Universalmethoden gibt – Forderung und Entwurf einer Universalmethode sind selbst nur unter metaphysischen Voraussetzungen möglich gewesen, was sich an den Systemen des Rationalismus leicht zeigen läßt, sondern daß die Methode der jeweils befragten Sache angemessen sein und von ihr her ihre Anweisungen erhalten muß, und das heißt von der Weise, wie sie uns als gegebene irgendwie schon immer im voraus bekannt ist. Was ist aber die hier in Frage stehende Sache und welche ist die Art ihres Vorausbekanntseins, auf der der Entwurf der Methode beruhen muß? Wir sagen „der Mensch“ und meinen damit nicht eine beliebige Wesensgattung von Gegenständen der Erkenntnis, sondern wir zählen zu diesem Allgemeinen „der Mensch“ und „die Menschheit“ uns selbst, so daß die Fragenden und das Befragte dasselbe sind. Damit ist das Vorausbekanntsein der befragten „Sache“ gewährleistet, im Hinblick auf das sich die Methode des Fragens bestimmen lassen muß. In dieser Rück-

bezogenheit auf uns selbst ist der von Kant „pragmatisch“ genannte Charakter der Frage nach dem Menschen begründet. Die Grundfrage der Anthropologie ist daher, wie sich schon zeigte, nicht eine theoretische, sondern das Interesse, von dem sie geleitet ist, ist die Beantwortung der Frage, „Was soll ich tun?“. Aber was besagt das „uns“, wenn wir von der Rückbeziehung der Frage auf uns selbst sprechen? Ein „wir“ fragt nicht, sondern jeweils einer, der fragt, etwa „Ich selbst“, der die Anderen nötigen will, eine solche Frage mit- und nachzuvollziehen oder ihnen klarmachen will, daß es *die* Frage ist, die sie implizit schon immer gestellt und in der Führung ihres Lebens irgendwie beantwortet haben. Er findet sich dabei vor als „ein Ich“, das sich in der Rede an die Anderen wendet, von denen es ihm gewiß ist, daß sie sich auch jeweils als „ein Ich“ wissen. Er weiß sich mit ihnen in einer gemeinsamen Welt, die er als *seine*, aber auch als die für die Anderen, als jeweils *ihre* versteht. Aber die Rede von *einem* Ich ist eine gewaltsame, die sich darüber hinwegsetzt, daß dieses Personalpronomen in der ersten Person des Singulars eben nicht ein Allgemeines, sondern dieses jeweils *Eigene* dessen bezeichnet, der spricht, so daß seine Bedeutung den Plural ausschließt. Andererseits hat sich der, der von sich in der Ich-Rede spricht, damit als dieser Einzelne schon von den anderen Einzelnen unterschieden – eine Unterscheidungsfähigkeit, die nicht selbstverständlich ist, sondern in der kindlichen Sprachentwicklung erst verhältnismäßig spät erworben wird. So kann ich nur von mir als *einem* Ich sprechen, sofern ich mich als ein Ich für die Anderen weiß. Wenn ich also von mir als *einem* Ich spreche, so spreche ich von mir so, wie ich für die Anderen bin, und nicht so, wie ich für mich selbst bin. Dieser unmittelbare Bezug auf mich selbst, dieses Verhältnis meiner zu mir selbst, ist also in seiner Reinheit unaussprechlich: Individuum est ineffabile. Dieses Verhältnis zu mir selbst, das mich überhaupt erst von mir als Ich sprechen läßt, artikuliert sich in der Reflexion, die als solche dieses unaustauschbar Eigene als den Grund ihrer Möglichkeit voraussetzt. Daß es die Fähigkeit zur „Triebhemmung“ ist, die erst den Raum für ein Vorstellungsleben und damit für die Reflexion freigibt (Gehlen), soll damit nicht bestritten sein. Aber die Tatsache dieser Fähigkeit läßt sich nicht aus den Existenzbedingungen eines so ausgestatteten Lebewesens ableiten. Der unaussprechliche Grund dieser Fähigkeiten,

dieses jeweils unaustauschbar Einzige, widersetzt sich der Ableitung aus einem in Anspruch genommenen unbedingt-Allgemeinen, dem „Leben“ und seinem Streben nach Selbsterhaltung. So wichtig der Hinweis auf den Zusammenhang von Triebhemmung und Reflexion ist, sie ist nicht daraus abgeleitet und erklärt. Sie setzt den Kern eines absolut Eigenen voraus, ein Zentrum von Spontaneität, das in Kants „Ich denke“ nur sehr einseitig begriffen ist. Es ist in sich selbst unaussprechbarer Grund der Reflexion und der Sprache, in der sie sich artikuliert, sowie des Bewußtseins von mir selbst, das ich in dieser Artikulation gewinne. Die Reflexion ist die Zurückwendung auf mich, so wie ich jeweils in dieser Artikulation um mich weiß. Sie führt auf diese Singularität, die aber nicht die Singularität eines Solus ipse ist, weil sie, um sich als Einzelnes zu erfahren und auszusprechen, schon die Anderen erfahren haben muß und die ihm mit ihnen gemeinsame Welt, um sich von ihnen unterscheiden zu können.

Diesen innersten Kern in mir, der überhaupt erst Reflexion und ein Mich-wissen als Ich ermöglicht, nennt Husserl transzendente Subjektivität, und die Aufklärung der Funktionen, aufgrund deren jeweils ich eine Welt für mich *und* die Anderen habe, eine gemeinsame Welt, ist das Thema der transzendentale Phänomenologie. Sie ist nicht mit dem Subjekt, dem *sum cogitans* des Descartes gleichzusetzen. Er hat zwar richtig gesehen, daß es in einer unmittelbaren intuitiven Gewißheit sich selbst gegeben ist, aber nicht auszulegen vermocht, was in dieser unmittelbaren Gewißheit impliziert ist. Die Weise, wie ich mir gegeben bin, ist die der ihrer unmittelbar gewissen *Selbsterfahrung*, und ihre Auslegung zeigt, daß sie die Anderen und die Welt als die gemeinsame in sich enthält. In diesem Sinne sagt Husserl: „Ich trage die Anderen in mir“, das sagt aber nicht nur als meine Phänomene, sondern dieses In-mir-tragen wird erfahren als ein wechselseitiges. Ich kann sie nur in mir tragen, weil ich sie erfahre als die, die ihrerseits mich in sich tragen. Daher ist „das transzendente Ich undeklinierbar und nur durch Äquivokation ein Ich zu nennen“⁹. Daher ist auch die Welt „nicht seiend wie ein Seiendes . . ., sondern seiend in einer Einzigkeit, für die der Plural sinnlos ist, jeder Plural und aus ihm herausgehobene Singular setzt den Welt-

⁹ *Husserliana*, Bd. VI, S. 188.

horizont voraus“¹⁰. Die Singularität des „Ich“ und die Einzigkeit der Welt stehen in einer untrennbaren Korrelation zueinander.

Es sei versucht, diese Gedanken Husserls noch ein Stück weiter auf das hin zu bedenken, was sich aus ihnen für die Aporien hinsichtlich des Ortes und der Methode der anthropologischen Frage nach dem Menschen ergeben kann. Gefragt war nach der Quelle desjenigen Vorausbekanntseins des Befragten, aus der sich erst Ort und Methode der Frage ergeben können. Aporetisch war, wie sich der Anspruch auf unbedingte Allgemeinheit der Aussagen über den Menschen mit ihrer Begründung auf empirische Forschung vertrage. Nun zeigte sich: Die Selbsterfahrung, die ich jeweils schon von mir habe, ist die Quelle des Vorausbekanntseins des Befragten. Hinter sie kann nicht weiter zurückgegangen werden. In diesem Sinne spricht Husserl von „absoluter Erfahrung“. Das „Subjekt“ dieser Erfahrung bin ich, der jeweils als dieser Einzelne existierende. Von dem Menschen im allgemeinen sprechen wir, sofern sie „unseresgleichen“ sind, aber das „Unseresgleichen“ setzt ein Meinesgleichen voraus und damit ein „mich“; nicht erst durch Vergleichung gewinne ich als dieser Einzelne die Anderen. Ich kann sie nur vergleichen, weil ich sie schon in meiner Selbsterfahrung „in mir trage“. Die Frage nach dem systematischen Ort des „Gegenstandes“ der Anthropologie ist daher falsch gestellt, wenn er aus einem absolut Allgemeinen „außer mir“ metaphysisch abgeleitet wird. Als dieser jeweils Einzelne bin ich „undeklinierbar“ in einer Einzigkeit, die vor der Unterscheidung von Singular und Plural liegt. Daher hat die philosophische Frage nach dem Menschen nicht ein Seiendes einer spezifischen Region von Seiendem zu ihrem Thema, nicht seine Gattungs- und Wesensallgemeinheit, sondern dieses, was jeweils als ein „Ich-selbst“ existiert. Das Gefragte ist nicht ein allgemeines Was, ein Wesen, sondern der, der fragt in seinem jeweils eigenen Dasein. In dem Verhältnis, das er zu sich selbst hat, liegt der Grund der Möglichkeit des Unterscheidenkönnens von a priori Allgemeinem und Empirisch-Besonderem. Das Vorausbekannte, auf das zurückzugehen ist, um Aussagen von unbedingter Allgemeinheit machen zu können, ist nicht ein Apriori als ein unbedingt Allgemeines,

¹⁰ a.a.O., Bd. VI, S. 146.

sondern eben diese Singularität, die sich selbst jeweils „absolut erfährt“ und in ihrem Geschick zwischen Geburt und Tod ihr Leben zu führen hat. Sie ist sozusagen absolute Allgemeinheit, die aber nicht die Allgemeinheit des Begriffs ist, sondern die Unaufhebbarkeit des Begreifenden selbst, der in seinem Begreifen-können *ist*.

Dieses Dasein des jeweils Einzelnen in seinem Verhältnis zu den Anderen ist der Ort aller möglichen Orte von Fragen. Es organisiert in solcher Gemeinschaft in jeweils historisch wechselnder Weise seine gemeinschaftliche Welt um sich, sucht sie in ein Bild zu bringen und sich selbst ein Bild von sich zu machen, hinsichtlich der Stellung, die es in ihr hat. Und nur soweit dieses Wechselverhältnis reicht, dieses Stehen-können in sprachlicher Kommunikation, durch das erst die Unterscheidung von Ich und Du und alle anderen Unterscheidungen und Ordnungen des Seienden nach Allgemeinem und Besonderem möglich werden, sprechen wir von unseresgleichen und damit von *dem* Menschen im allgemeinen. Die Allgemeinheit ist unbedingt, weil ihr in der Möglichkeit des kommunikativen Wechselbezuges eine unübersteigliche Grenze gesetzt ist. Aber das Wissen um ihre Bestimmtheit kann und muß durch Erfahrung bereichert und gewandelt werden, weil seine Möglichkeit selbst auf absoluter Erfahrung je eines Ich-selbst im Verhältnis zu Anderen beruht. Weil aber der innerste Kern dieses Selbst unaussprechlich ist, kann das Allgemeine nicht in ein Bild und auf einen Wesensbegriff als die Konstante in allem Wandel gebracht werden.

Die Methode des Fragens, sagten wir, muß ihre Leitung sich von der befragten Sache her vorgeben lassen. Sie ist uns im voraus bekannt, obzwar noch nicht expliziert, weil jeweils ich selbst es bin. Diese Rückbeziehung schreibt der Explikation die Methode vor. Aber sie ermöglicht kein System, weil sie von jedem Einzelnen immer neu geschieht, und zwar als Antwort auf absolute Erfahrung, als die durch sie geforderte Stellungnahme zu seiner Welt, in welcher Stellungnahme die jeweilige Welt sich wandelt, gegebene Umwelt zu einer neuen hin überschritten wird. Solches Überschreiten kann nur in einem eingeschränkten Sinne als seine „Leistung“ verstanden werden. Der sie vollbringt, ist jeweils ein „Ich-selbst“ als „Subjekt“ absoluter Erfahrung, und in diesem Sinne kann Husserls Rede von der absoluten Subjektivität ver-

standen werden. Als Subjekt absoluter Erfahrung ist es dem ausgesetzt, was ihm zur Erfahrung gegeben ist. Indem im „Ich-selbst“ ein Verhältnis meiner zu mir selbst ausgedrückt ist, ist es ein Verhältnis, das in sich zugleich Verhältnis zu dem ist, was mir widerfährt, und was als Widerfahrendes nicht seinen Grund in mir selbst hat. Daher weist die Erfahrung des Menschen von sich selbst über ihn hinaus, und der Bezug auf dieses Darüberhinaus ist schon in seiner Erfahrung von sich selbst impliziert. In dieser Implikation liegt der Grund der Möglichkeit und der Notwendigkeit der Frage nach dem letzten „Grunde“ alles Seins und die Notwendigkeit, sich immer schon irgendwie über ihn Rechenschaft abgelegt zu haben.

Wenn aber dieser Sachverhalt das ist, was es uns gestattet, von uns und unseresgleichen überhaupt als von *den* Menschen zu sprechen, so ist damit die Art der Voraus-Bekanntheit dessen gekennzeichnet, was Thema der Anthropologie ist, und zugleich der Grund der Nötigung zu dem Versuch verstanden, das, was wir sind, und das, wovon wir abhängen, auf einen Begriff und in ein Bild zu bringen. Aber wenn das, als was jeweils einer als „Ich“ sich weiß, in demjenigen Kern, der ihn als „Ich“ sich wissen läßt, und das heißt als „Subjekt absoluter Erfahrung“, in diesem jeweils Innersten eigentlich unaussprechlich ist, und wenn es in diesem seinen Sein konstituiert ist durch den „Grund“ seiner Erfahrung als dem, der ihm Erfahrung gibt, so ist auch dieser Grund im eigentlichen Sinne unaussprechlich und nötigt dazu, alle Bilder und Begriffe, die sich jeder von ihm macht, immer wieder zu überschreiten und zu zerstören. Er ist daher ebenso „undeklinabel“ wie der, der ihn als Grund erfährt, und das heißt jenseits der Alternative von Allgemeinheit und Besonderheit. Er kann daher nicht im Sinne der Metaphysik als das absolut Allgemeine verstanden werden.

Die Allgemeinheit des Menschen ist also im letzten Grunde die Allgemeinheit eines Unaussprechlichen. Versucht man sie festzustellen, auf ein Bild und einen Begriff zu bringen, so will man den Menschen festlegen auf das, was er gewesen ist und bisher war, auf eine der Auslegungen von sich selbst und seiner Welt, die ihn in der Geschichte leiteten. Mit diesem Festlegen will man den Menschen in den Griff bekommen. Aber dieser innerste Kern im Menschen widersetzt sich jeder Planung der Zukunft, die, wäre

sie der Planbarkeit restlos unterworfen, nur eine verlängerte Gegenwart wäre, ein Stillstand der Geschichte. Dieser innerste Kern im Menschen, im Hinblick auf den er als ein freier gedacht werden muß, wenn er überhaupt ein Unseresgleichen sein soll, ist es, der den Menschen immer wieder aus den gewordenen und gegebenen erstarrten Ordnungen ausbrechen läßt in der Richtung auf ein in seiner Erfahrung geahntes und gehofftes Neues. So erweist sich die Forderung nach einem Menschenbild als eine ideologische, eine Festlegung, die das durch absolute Erfahrung von ihm jeweils Geforderte nach Maßstäben der Vergangenheit bewältigen will und es daher verfehlt. Woher aber der Maßstab, der Ideologie und Wahrheit unterscheiden läßt? Gerade aus der Bildlosigkeit und Unaussprechbarkeit dessen, was ein jeder unseresgleichen in seinem Kerne ist, Subjekt absoluter Erfahrung, von der er gestellt ist und der er sich zu stellen hat, die in ihrer Reinheit unaussprechlich ist, aber ihre Wahrheit im Gelebtwerden und seiner Verantwortung erweist.