

Philosophische Anthropologie - Ethik -  
Gesellschaftstheorie  
Grundzüge einer anthropologisch-praktisch  
zentrierten Philosophie

*Helmut Fahrenbach*

Philosophische Anthropologie - Ethik -  
Gesellschaftstheorie  
Grundzüge einer anthropologisch-praktisch  
zentrierten Philosophie

*Helmut Fahrenbach*

Inhalt

|        |   |    |
|--------|---|----|
| I      | Ein - nur leicht narzistischer - Rückblick .....  | 3  |
| I.1    | Philosophische Anthropologie als Zentrum .....  | 3  |
| I.2    | Existenzphilosophisch-ethische Anfänge und (u.a. marxistische)<br>korrektive Erweiterungen .....                                  | 4  |
| I.3    | Notwendigkeit einer systematischen Entwicklung<br>der Gesamtthematik .....  | 11 |
| II     | Zur Systematik einer theoretisch und praktisch grundlegenden<br>philosophischen Anthropologie .....                               | 12 |
| II.1   | Ein regulativer Begriff der Philosophie - im Anschluß an Kant .....   | 12 |
| II.1.1 | Voraussetzungen .....   | 12 |
| II.1.2 | Grundbestimmungen .....   | 13 |
| II.1.3 | Kants 'Weltbegriff' der Philosophie heute .....   | 17 |
| II.2   | Status, Thematik und Problemlage philosophischer Anthropologie .  | 19 |
| II.2.1 | Der transzendental-philosophische Status und die<br>existentiell-praktische Sinnbestimmung<br>philosophischer Anthropologie ..... | 19 |
| II.2.2 | Thematik und Methode philosophischer Anthropologie .....  | 21 |
| II.2.3 | Konstellationen und Konsequenzen der philosophischen<br>Anthropologie (und Existenzphilosophie) im 20. Jahrhundert .....          | 24 |
| II.3   | Grundlegende anthropologische Strukturbestimmungen .....  | 30 |
| II.3.1 | Die anthropologische Basisstruktur: Verstehend tätiges<br>Sich-Verhalten in und zu Welt- und Selbst-Verhältnissen .....           | 30 |
| II.3.2 | Differenzierung von Verhaltens-Dimensionen,<br>-Arten, -Situationen .....   | 33 |
| II.3.3 | Konstitutionsverhältnisse zwischen Sich-Verhalten,<br>Handeln, Praxis .....   | 35 |

|       |   |    |
|-------|---|----|
| III   | Verweisungszusammenhänge zwischen philosophischer Anthropologie, Normativität/Ethik und kritischer Gesellschaftstheorie .....   | 37 |
| III.1 | Philosophische Anthropologie und Ethik .....  | 37 |
| III.2 | Philosophische Anthropologie, kritische Gesellschaftstheorie und Normativität/Ethik .....   | 40 |
| III.3 | Neue globale Akzente: Weltbürger, Weltethos, Weltgesellschaft und die Notwendigkeit interkulturell kommunikativer Vernunft - ohne Verdrängung der existentiellen Sinnfragen ..... | 43 |

## I Ein - nur leicht narzistischer - Rückblick

### I.1 Philosophische Anthropologie als Zentrum

Die Titelbegriffe des Symposions umreißen den thematischen Umkreis, in dem sich meine philosophischen Erkenntnisinteressen vor allem bewegt haben; und dies nicht nur im Sinn der Bezeichnung verschiedener Problem- und Interessensbereiche, sondern zunehmend bezogen auf die dieser Trias innewohnenden systematischen Zusammenhänge. Eine solche thematisch wie methodisch differentielle und systematisch integrative Fragestellung erwies sich als unumgänglich, wenn die Konzeption einer praktischen Philosophie menschlicher Existenz, noch dazu als höchste Sinnbestimmung der Philosophie in ihrer 'weltbürgerlichen Bedeutung' (Kant), sollte realisiert werden können. Denn nur über die Verweisungszusammenhänge von philosophischer Anthropologie, normativer Theorie/Ethik und Gesellschaftsanalyse kann eine notwendig ebenso idealitäts- wie realitäts- und praxisbezogene Philosophie ihrem existentiellen und praktischen Erkenntnisinteresse an Selbstverständigung und Handlungsorientierung des Menschen in der Welt gerecht werden.

Systematisch integrative Problemstellungen dieser Art müssen aber möglichst im problemgeschichtlichen Kontext und vor allem im zeitgenössischen Diskussionszusammenhang mit den verschiedenen sachlich relevanten Positionen entwickelt werden. Denn erst indem sich die zunächst subjektiv evidenten Erkenntnisansprüche im sachlich-kritischen Diskurs konkretisieren und bewähren, kann sich ihre allgemeingültige Bedeutung erweisen. Zudem führen sachbezogen geführte Diskurse zwischen verschiedenen Sichtweisen sehr oft zu produktiv-kritischen und korrektiv notwendigen Sach-Einsichten, auch in bislang verdeckte Konvergenzen zwischen ver-

meintlich gänzlich differenten und zumeist nur gegeneinander abgegrenzten Positionen. Ich habe solche Diskurse, deren Verfolgung zudem am ehesten das sachliche Erbe der Philosophie dieses Jahrhunderts vergegenwärtigen kann, vornehmlich im Bereich der philosophischen Anthropologie, und ihrer Bezüge zur Existenzphilosophie und marxistischen Theorie zu führen gesucht, sie aber auch auf die systematischen Zusammenhänge zwischen philosophischer Anthropologie, Ethik/Politik und Gesellschaftstheorie ausgedehnt.

Die Erschließung des Problemfeldes zwischen philosophischer Anthropologie, Ethik und Gesellschaftstheorie begann - aufgrund meiner existenzphilosophischen Prägung - mit Untersuchungen zur existenzphilosophischen bzw. existenzdialektischen Anthropologie und Ethik im Ausgang von Kierkegaard. Der Blick auf 'die Existenzphilosophie' (Heidegger, Jaspers, Sartre) war dabei vom anthropologischen Erkenntnisinteresse her primär auf die Auslegung menschlicher Existenz und ihrer ethischen Dimension gerichtet. Das Interesse an der existenzphilosophischen Anthropologie bzw. der Existenzphilosophie als philosophischer Anthropologie ist dann durch die Konfrontation und Verbindung mit der zeitgleich entwickelten sog. 'philosophischen Anthropologie', vor allem in der Form ihres eigentlichen Begründers Helmut Plessner erweitert, geklärt und verstärkt worden. Und nachdem schließlich die gesellschaftstheoretische Thematik im Sinne der 'Kritischen Theorie' und ihres 'Marxismus' aufgenommen worden war, konnte eine anthropologische, ethische und gesellschaftsanalytische Aspekte verbindende Konzeption anthropologisch zentrierter Philosophie praktischer Existenz umrissen werden (s. II. 9)<sup>1</sup>. Das ganze bewegte sich in der Konstellation von Existentialismus und Marxismus, die für mich (im Sinne des frühen Marcuse und späten Sartre) philosophisch und politisch prinzipiell maßgeblich geblieben ist.

## I.2 Existenzphilosophisch-ethische Anfänge und (u.a. marxistische) korrektive Erweiterungen

Die Skizzierung der sachlichen Entwicklung auf dem angedeuteten Weg muß mit der Dissertation einsetzen. Denn die von Karl Löwith 1955 tolerant akzeptierte Dissertation *Wesen und Sinn der Hoffnung. Versuch über ein Grenzphänomen zwischen philosophischer und theologischer Daseinsauslegung* entwickelt die spezielle Thematik strukturell und methodisch in einem an Kierkegaard, Heidegger, Jaspers und der dialektischen Theologie Rudolf Bultmanns orientierten Horizont existenzphilosophischer Anthropologie. In diesem Rahmen wurden die Grundstrukturen des Hoffens, die existenzielle Dialektik des Hoffenkönnens und die anthropologische

---

<sup>1</sup> Im Folgenden wird nach dem Schriftverzeichnis von Helmut Fahrenbach zitiert (S. 234 ff.)

Sinneutung des Hoffendseins als ein Grundverhältnis der zeitlichen und endlichen menschlichen Existenz (auch mit Bezug auf die 'kommunikative' und 'ethische' Dimension) phänomenologisch-anthropologisch entwickelt - und dann mit Luthers Verständnis der Hoffnung des christlichen Glaubens als eines Hoffens auf Gott konfrontiert (vgl. auch II. 11., 35.).

Das Verhältnisproblem von Existenz-Philosophie und existenz-dialektischer Theologie wurde noch einmal in der Diskussion der Kontroverse zwischen Jaspers und Bultmann über die 'Entmythologisierung' zum Thema (1956/57, 1963; II. 1., 2.) und soweit es für die Kierkegaard-Interpretation unumgänglich war (1962, 1958; I. 2., 3.). Die dann erfolgte Abwendung von theologischen Fragen und die Konzentration auf ein anthropologisch und innerweltlich zentriertes Philosophieren mit lediglich 'immanenter Transzendenz' (Bloch, Marcuse). bzw. 'offener Immanenz' (Plessner) und mit der Konsequenz der Hinwendung zu einem 'atheistischen Humanismus und Existentialismus' (auf der Linie von Feuerbach, Marx, Bloch, Sartre, S. de Beauvoir u.a.) hat jedoch an meiner Hochschätzung Rudolf Bultmanns als des in der Nachfolge Kierkegaards bedeutendsten und aufgrund seiner philosophisch-methodischen Bewußtheit und Konzentration auf das existentiell Wesentliche immer noch am ehesten überzeugenden Theologen dieses Jahrhunderts nichts geändert (s. dazu bes. II.2.).

Die Beschäftigung mit dem Hoffnungsthema hat natürlich auch mein besonderes Interesse an der Hoffnungs-Philosophie Ernst Blochs geweckt, wenn auch der während der Niederschrift der Dissertation erschienene 1. und 2. Band von Blochs *Das Prinzip Hoffnung* (1954/55) noch keine Auswirkung auf meine existenzphilosophisch orientierte Arbeit hatte. Umso intensiver war aber dann in Nachholung des Versäumten und verstärkt durch die persönliche Bekanntschaft in Tübingen die Befassung mit Blochs Philosophie, die zu einer Reihe von Aufsätzen über seine Philosophie der Hoffnung und Zukunft im Kontext der zeitgenössischen marxistischen Theorie, Existenzphilosophie und philosophischen Anthropologie geführt hat (s. II., 11., 12., 21., 26., 32., 33., 34., 35., 48., 55.). Da Blochs unorthodox marxistisch orientierte Philosophie - wie nicht nur aus der frühen Aneignung Kierkegaards und der späteren Auseinandersetzung mit Heidegger und Jaspers, sondern aus ihr selbst ersichtlich wird - durchaus existenzphilosophische Elemente enthält, wurde sie für mich (neben Marcuse und Sartre) zu einem weiteren Stützpunkt inmitten der Konstellation *Existentialismus und Marxismus*.

Nach einigen Vorarbeiten (zur Kierkegaard-Auslegung, 1962., I.2.; zu Nietzsches Moralkritik und die Ansätze existenzphilosophischer Ethik, 1967: II. 4.; und 'Sprachanalyse und Ethik', 1967, II.5.) ist mit 'Kierkegaards existenzdialektische Ethik', (1968, I.3., einem Teil der Habilitationsschrift über *Existenzphilosophie und Ethik*, die ich in uneingeschränkter Freiheit während meiner Assistentenzeit bei Walter Schulz schreiben konnte) eine erste systematische Untersuchung zum Thema 'Anthropologie und Ethik' im problemgeschichtlichen Rahmen der Existenzphilosophie vorgelegt worden.

Kierkegaards Existenzanalyse ist für die ethische Thematik im Bereich der Existenzphilosophie grundlegend, weil darin der Zusammenhang zwischen der existenzdialektischen Anthropologie und dem ethischen Existenzverhältnis am entschiedensten und differenziertesten herausgestellt und erörtert wird. Die durch die Gegensatz-Spannung von Unendlichkeit und Endlichkeit, Idealität und Realität, Wirklichkeit und Möglichkeit, Leib und Seele, Allgemeinem und Einzelnem, Notwendigkeit und Freiheit dialektisch strukturierte Grundsituation des Menschen als 'existierendem Geist, Selbst' ist konstitutiv für den Aufgaben- und Entscheidungscharakter der menschlichen Existenz, das (unendliche) Selbstseinkönnen inmitten der faktischen Realität als ein 'Können-Sollen' der Freiheit und des Selbstwerdens zu realisieren. Diese Aufgabe übernimmt der Mensch, indem er sich in einer das ethische Existenzverhältnis konstituierenden 'Selbstwahl' aus der Selbstverlorenheit in 'ästhetischer' Unmittelbarkeit und Bestimmtheit herausholt und erstmalig seine konkret-allgemeine Bestimmung zum Selbstsein-können realisiert, und sich als den wählt, der sein konkretes Dasein verantwortlich zu führen und zu entscheiden hat. Im Grundakt der Selbstwahl konstituiert sich das ethische Existenzverhältnis näherhin dadurch, daß in ihm zugleich die konkret-allgemeine Gültigkeit der absoluten ethischen Differenz von Gut und Böse als verbindlich für die Selbstbestimmung und das Selbstwerden in der konkreten Daseinsbestimmtheit 'gewählt', d.h. weder selbst gesetzt noch als an sich bestehend vorausgesetzt wird. Darum bedeutet Kierkegaards Auslegung der ethischen Existenz keine Relativierung oder gar Destruktion der Kantisch-idealistischen Ethik (wie bei Feuerbach, Marx, Nietzsche), sondern deren existenzdialektisch-kritisches 'Korrektiv' - sofern sie die ethische Idealität aus der abstrakt-allgemeinen Fassung ihrer Vernunftstruktur in die Situation des ethisch existierenden Menschen zurückbezieht und dem konkret-allgemeinen Problem des Existierens in ethischer Idealität aussetzt (näheres s. I. 3., 4.; II. 41.).

Kierkegaards existentielles Denken ist im 20. Jahrhundert über die Rezeption durch die 'Existenzphilosophie' und 'Dialektische Theologie' überraschend zu einer weitreichenden Nachwirkung gekommen. Die ethisch relevante Rezeption bezog sich dabei vornehmlich auf die anthropologisch-existentialen Grundlagen der ethischen Existenzanalyse Kierkegaards und nicht so sehr auf die weiteren Ausführungen zu einer existenzdialektischen Ethik. Dies umso mehr, als die ethische Thematik als solche bei den Existenzphilosophen nicht explizit im Zentrum stand. Zudem war die problemgeschichtliche Situation gegenüber Kierkegaard vor allem durch Nietzsches Moralkritik verschärft worden. Diesen durch Kant, Kierkegaard und Nietzsche geprägten problemgeschichtlichen Voraussetzungen und der ethischen Dimension der Existenzanalysen von Heidegger, Jaspers und Sartre bin ich im I. und II. Teil von *Existenzphilosophie und Ethik*, 1970, (I. 4.) nachgegangen.

Nietzsches Kritik der Moral betraf sowohl die (Kantische) Objektivität und

Allgemeingültigkeit der sittlichen Verpflichtung als auch die (Kierkegaardsche) Subjektivität ethischen Existierens, indem sie die 'Unbedingtheit' und 'Ursprünglichkeit' der Moral in das durchgängig bedingte Geschehen des Lebens (als 'Wille zur Macht') aufzulösen suchte, mit der These, daß es überhaupt keine genuinen moralischen Phänomene gebe (Näheres s. II. 4.; I. 4.). Durch diesen Angriff Nietzsches wurde die philosophische Ethik-Reflexion wieder hinter Kierkegaards existentielles Aneignungs- und Realisationsproblem zurückgetrieben und erneut vor die Frage nach Ursprung und Bedeutung der ethischen 'Existenzdimension und des Geltungssinnes ethisch-moralischer Idealität gestellt.

Weil Kierkegaard seine ethische Problemstellung aus den 'humanen' Existenzverhältnissen selbst entwickelt - und sie nicht schon im Ansatz von der christlichen Existenzmitteilung her übergriffen hatte -, konnte sie auch nach dem Durchgang durch Nietzsches Kritik der dem Leben entgegengesetzten und verselbständigten Moral für die ethischen Ansätze der Existenzphilosophie (insbesondere bei Jaspers und Sartre) sachlich bedeutsam werden. Kierkegaard hatte mit seinem Schlüsselbegriff der Selbst-Wahl die Existenzsituation der Freiheit so bestimmt, daß der ethische Bezug zentral in sie eingeschlossen war. Am Leitfaden dieses Begriffs haben auch die Existenzphilosophen ihren Zugang zur 'eigentlichen' und ethischen Dimension der Existenz orientiert, wenschon bei ihnen die Wahl als Grundakt eigentlichen Existierens nicht mehr so substantiell ethisch verstanden wird wie bei Kierkegaard. Mit der Orientierung am Phänomen der Wahl ist zugleich die Verschränkung der ethischen Dimension mit der Existenz und ihrer Aufklärung aus den 'existentiellen' und 'ideellen' Elementen in der Grundstruktur des Sich-zu-sich-Verhaltens von Kierkegaard 'übernommen' worden. Die Art dieser 'Übernahme' zeigt jedoch auch die geschichtliche Distanz an, die durch Nietzsches Moralkritik zwischen Kierkegaard und die Existenzphilosophen gelegt worden ist. Sie zwingt die Nachfolger zu radikaleren Schritten auf dem von Kierkegaard eröffneten und eingeschlagenen Weg einer 'existenzphilosophischen' Reflexion des Ethischen, um Nietzsches Entfremdungstheorie der Moral auffangen und das Kantische Prinzip der Allgemeinverbindlichkeit ethischer Verpflichtung verwandelt festhalten zu können. Da Heidegger die ethische Existenzdimension als solche nicht direkt thematisiert und sie schließlich gänzlich durch die Seinsfrage abdrängt, gebe ich nur zwei kurze Hinweise auf Jaspers und Sartre (Näheres s. 1.4.).

Jaspers sucht die Problemlage methodisch-kritisch zu beantworten, indem er die ethische Idealität als Form 'unbedingten Handelns' des Selbstseins versteht und festhält, ihre objektiv aussagbare und inhaltlich allgemeingültig fixierbare Geltung (über die formale 'Gesetzlichkeit' moralischen und rechtlichen 'Sollens' hinaus) aber an der Konkretheit der existentiellgeschichtlichen Situation des Selbstseins und dem 'existentiellen Sollen' dialektisch begrenzt und als ein der 'Dialektik von Objektivität und Subjektivität' enthobenes und verfügbares 'Wissen' aufhebt. In diesem

Zusammenhang hat Jaspers als einziger unter den bedeutenden Philosophen dieses Jahrhunderts Kierkegaards 'Mitteilungsproblem' aufgenommen, in die methodische Form seines vom objektiven (wissenschaftlichen) Wissen abgesetztes und an Freiheit 'appellierendes' 'existenzerhellendes' Denken umgesetzt und dabei die konstitutive Bedeutung der 'Kommunikation' für das Selbstseinkönnen und die Ethik stärker herausgestellt als Kierkegaard.

Innerhalb der Existenzphilosophie ist die ethische Problematik der Existenz von Sartre sicher am radikalsten angesetzt und immer wieder neu aufgenommen worden. Für Sartre kann in der 'nihilistischen' Situation (nach Nietzsche) weder objektiv noch subjektiv von einer vorgegebenen Seins-, Wert- und Sinnordnung ausgegangen werden. Die ethische Dimension mit der für sie unabdingbaren 'Allgemeinheit' bzw. Allgemeinverbindlichkeit kann und muß aus der kontingenten Existenz als absoluter Freiheit und Wahl entworfen und bestimmt werden. Sartre kann folglich auch nicht mehr (wie Kierkegaard) von einer in der Wahl entdeckten und durch sie existentiell anzueignenden ethischen Idealität ausgehen. Für ihn stellt sich vielmehr das Problem, 'eine Moral zu wählen', d.h. nun: zu 'erfinden', zu 'schaffen', die aufgrund der' essentiell unbestimmten Freiheit der Existenz eine Bestimmung 'des' Menschen zu entwerfen hat, deren Allgemeinheitsanspruch aber mit der Freiheit der anderen konfrontiert und darin bewährt werden muß. Sartre hat später in seiner Wendung zu einer existentialistisch-marxistisch orientierten Anthropologie der Praxis die existentialistische Konzeption absoluter Freiheit im Hinblick auf die für die individuelle, gesellschaftlich-geschichtliche und kommunikative Praxis konstitutive Dialektik von entwerfender Subjektivität und begrenzender Objektivität korrigiert und der abstrakt-allgemeinen 'Moral der Freiheit' eine realitätsbezogene konkret-allgemeine 'Moral der Befreiung' vorgeordnet (s. dazu I. 4.; und ausführlich II. 59.).

Im Blick auf die differentiellen Interpretationen zur existenzphilosophischen Ethik bei Kierkegaard, (Nietzsche), Heidegger, Jaspers, Sartre (im II. Teil) muß ich mir allerdings selbst den Vorwurf machen, die frühen Arbeiten von Simone de Beauvoir zur existentialistischen Ethik (seit 1944 und bes. *Pour une morale de l'ambiguïté*, 1947) nicht angemessen einbezogen und in ihrer Bedeutung zur Geltung gebracht zu haben. Ich habe zwar in einer Anmerkung einige wesentliche Gesichtspunkte benannt, aber das war doch unzureichend. Heute bin ich der Auffassung, daß diese Essays von Simone de Beauvoir differenzierter, konkreter, beziehungs- und aufschlußreicher und mit weniger Mängeln behaftet sind - gerade auch im Hinblick auf die gesellschaftliche Dimension der Moral - als Sartres Arbeiten aus dieser Zeit (und später), und daß ihre Bedeutung im Kontext existenzphilosophischer Ethik eine weit größere Anerkennung verdient als das bislang der Fall ist. Ich hoffe, das in diesem Sinn Versäumte noch einmal nachholen zu können.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Die zeitgleich verfasste Arbeit von André Gorz: *Fondements pour une morale* ist erst 1977 veröffentlicht worden.

Der III. Teil von *Existenzphilosophie und Ethik* enthält eine kritische Zusammenfassung der systematischen und methodischen Bedeutung existenzphilosophischer Ethik, die gegenüber den zeitgenössischen Ambivalenzen von Trennung und Annäherung zwischen philosophischer Anthropologie und Ethik vor allem darin liegt, daß die Existenzphilosophen (jedenfalls Kierkegaard, Jaspers, Sartre, Simone de Beauvoir und Heidegger zumindest mit dem Projekt einer 'existenzialen Anthropologie') über die Verschränkung von Existenzauslegung und ethischem Selbst- und Existenzverhältnis der Sache nach den systematischen Zusammenhang von Anthropologie und Ethik thematisiert haben, auch wenn sie, bis auf den späteren Sartre, Titel und Intention 'philosophischer Anthropologie' eher kritisch gegenüberstanden.<sup>3</sup>

Die kritische Zusammenfassung benennt explizit auch Kritikpunkte, insbesondere hinsichtlich der Unterbestimmung der gesellschaftlichen Bedingungen und Bezüge ethischer Existenz und zwar sowohl in struktureller als auch in normativer Hinsicht. Die eigentliche menschliche Existenz wird zwar von keinem der Existenzphilosophen (auch nicht von Kierkegaard) auf eine 'weltlose Innerlichkeit' reduziert (Adorno), aber die ethische Dimension wurde doch primär vom existentiell-ethischen Selbstverständnis her erschlossen und auf das Selbstseinkönnen in den Verhältnissen hin zentriert, so daß die sozialen Daseinsbezüge und Existenzbedingungen in ihrer Bedeutung für die Genese, Strukturierung und Realisation ethischer Existenz nicht angemessen zur Geltung kommen konnten. Jaspers und vor allem Sartre haben ihre Anfänge später durch eine stärkere Gewichtung der gesellschaftlichen und politischen Realitätsebene für die existentielle Freiheit korrigiert (s. II. 36., 44., 59.).

Die systematische Konsequenz aus dieser Problemlage war die Erweiterung und Konkretisierung der existenzphilosophisch-ethischen Ansatzpunkte zu einer (existenz-philosophische) Anthropologie, Ethik und Gesellschaftsanalyse integrierenden Konzeption anthropologisch-praktischer Philosophie (in I. 4. S. 206 ff. programmatisch skizziert). Diese Übergänge wurden freilich auch durch neue Diskussionen und Auseinandersetzungen während der 60er Jahre motiviert, in denen bislang weniger beachtete philosophische Positionen deutlicher in den Blick traten: so die sprachanalytische Philosophie Wittgensteins und der Nachfolger (s. bes. II. 5., 6., 8., 13., 14.) und vor allem der kritische Marxismus in Form der 'kritischen' Theorie (insbesondere Marcuse und Habermas), sowie von Bloch, Brecht, Fromm, Sartre, Lefebvre; außerdem wurde die Auseinandersetzung um die Philosophische Anthropologie (insbesondere H. Plessners) im kritischen Diskurs mit der Existenzphilosophie zunehmend intensiviert (s. II 7., 10., 38., 47., 50., 57.).

Während die Befassung mit Wittgenstein und der sprachanalytischen

---

<sup>3</sup> Zum Verhältnis: Existenzphilosophie philosophische Anthropologie s. frühe Arbeiten von Karl Löwith und I.4., S.180ff, 183 ff; II. 7., 10., 38., 50.,59.

Philosophie im wesentlichen nur methodische Nachwirkungen hatte, blieben kritischer Marxismus, philosophische Anthropologie und Existenzphilosophie für mich weiterhin (und bis heute) philosophisch-systematisch bedeutsam. Das gilt im Umkreis der Existenzphilosophie insbesondere auch für Karl Jaspers, dessen Bedeutung für die methodische Reflexion, den Begriff kommunikativer Vernunft und die politische Dimension der Philosophie ich in einer Reihe von Interpretationen gegen die bis heute vorherrschende Unterbewertung seines Denkens herauszustellen suchte (s. I. 4.; II. 28., 36., 39., 50.); und es gilt für Ernst Bloch, Berthold Brecht (den ich als marxistischen Philosophen dargestellt habe, s. I.6) und Jean Paul Sartre, dessen späterer Wendung zu einer dialektischen Anthropologie der Praxis in der Konstellation *Existentialismus und Marxismus* ich besonders nahe stehe (II. 34., 57.).

Die intensivere Befassung mit dem Marxismus begann zwar schon Anfang der 60er Jahre wurde aber durch die 68er Studentenbewegung, der meine Sympathie und Unterstützung galt, natürlich verstärkt. Diese Erfahrungen ließen mich auch das Verhältnis von Philosophie und Politik im 20. Jahrhundert neu und als eine besonders dringliche Problematik sehen, worüber die Philosophie unbedingt Rechenschaft abzulegen hatte. Ich habe das für die entscheidenden Phasen: Weimarer Zeit - nach dem Nationalsozialismus - nach dem Staats-'Sozialismus' zu leisten versucht (s. II. 19., 24., 36., 43., 45., 48., 49.).

In einigen stärker systematisch angelegten Arbeiten wurde dann der Versuch unternommen, die strukturellen und methodischen Grundlagen und Bezüge einer anthropologisch zentrierten Philosophie praktischer Existenz zu klären. So 1972 in einem Anthropologie, Ethik und Gesellschaftstheorie integrierenden Grundriß praktischer Philosophie (II. 9.); 1973 zu Status, Thematik und Sinnbestimmung philosophischer Anthropologie (II. 10.) und 1975 in einer 'systematischen Orientierung' über die 'Problemlage der Philosophie' und deren anthropologisch zentrierte Schlüsselthemen: Sprache, Praxis, Zukunft (I. 5.).

In dem dadurch umrissenen Orientierungsrahmen bewegen sich die weiteren Beiträge zur Sprachphilosophie, philosophischen Anthropologie, Philosophie der Praxis, Zukunft und kommunikativen Vernunft. Da ich die Problem- und Sinnperspektive einer transzendental-kritisch und existentiell-praktisch grundlegenden philosophischen Anthropologie zwar nicht für die einzig mögliche oder allumfassende Philosophiekonzeption, wohl aber nach wie vor - auch in der zeitgeschichtlichen Konstellation *Existentialismus und Marxismus* - für die zentrale und theoretisch wie existentiell-praktisch notwendige Aufgaben- und Sinnbestimmung von Philosophie halte, habe ich keine Veranlassung gesehen, sie aufzugeben und den durch ihre Erkenntnisinteressen vorgezeichneten Weg zu verlassen.

### I.3 Notwendigkeit einer systematischen Entwicklung der Gesamthematik

Um kenntlicher und verständlicher zu machen, an welcher Art von Philosophie ich festgehalten habe und warum, bedarf es, über die kursorischen Hinweise eines Rückblicks auf die Phasen und Einflüsse ihrer Entwicklung hinaus, einer systematischen Vergegenwärtigung. Die systematische Rekonstruktion der Grundzüge einer Anthropologie, Ethik und Gesellschaftstheorie integrierenden Konzeption anthropologischer Philosophie muß vor allem zwei Problemkomplexe betreffen; erstens, nach der Bestimmung eines regulativen Begriffs von Philosophie, die Erörterung des Status, der Methode und Grundlagenerkenntnisse, sowie der Sinnbestimmung dieser Art philosophischer Anthropologie (Teil II) und sodann, der hier im Mittelpunkt stehenden

Thematik entsprechend, den Umriß der Verweisungszusammenhänge zwischen philosophischer Anthropologie, Normativität/Ethik und Gesellschaftstheorie (Teil III).

Da (bzw. soweit) ich das früher zu diesem Themenkomplex bereits Ausgeführte weiterhin für richtig halte, werde ich im Sinne einer Vergegenwärtigung, aber auch der Überprüfung, Ergänzung und Zusammenfügung auf einige thematisch entsprechende frühere Texte zurückgreifen (insbesondere, auf die Titel I. 4., 5.; II. 9., 10., 31.) und zur Konkretisierung der doch sehr komprimierten Zusammenfassung (wie auch für die hier weggelassenen Literaturhinweise) auf andere Titel aus dem Schriftenverzeichnis verweisen.

Die systematische Strukturierung des Bezugs- und Problemfeldes: philosophische Anthropologie - normative Theorie/Ethik - kritische Gesellschaftstheorie ergibt, wie ich hoffe, auch einen Bezugsrahmen, in dem sich die mir freundlicherweise zgedachten Beiträge zur Thematik des Symposions auf eine produktiv-kritische und ergänzende Weise zusammenfügen.

## II Zur Systematik einer theoretisch und praktisch grundlegenden philosophischen Anthropologie

### II.1 Ein regulativer Begriff der Philosophie - im Anschluß an Kant

#### II.1.1 Voraussetzungen

a) Ein regulativer Begriff systematischer Philosophie soll die mit der Idee der Philosophie verbundenen Erkenntnisintentionen und -interessen kennzeichnen, indem er die sachlichen und methodischen Grundbestimmungen philosophischer Fragestellung angibt. Diese Kennzeichnung hat den Charakter eines Entwurfs und zwar im Sinne einer regulativen Funktion für die Orientierung über Motive, Aufgaben, Möglichkeiten und Grenzen philosophischen Denkens. Sie enthält also prospektiv bzw. programmatisch leitende und zugleich hypothetische, d.h. noch zu bewährende und korrigierbare Bestimmungen. Obwohl ein solcher Entwurf konstruktiv angelegt sein muß und sich nicht einfach deskriptiv rechtfertigen läßt, muß er mit der gegenwärtigen Problemlage der Philosophie und ihren Grundbezügen zur philosophischen Tradition, Wissenschaft und Lebenspraxis vermittelt sein.

Zur Selbstbestimmung philosophischer Fragestellung in den angegebenen Relationen bedarf es also der Orientierung an einer Idee der Philosophie, die nicht nur *in* der Gegenwart, sondern auch *vor* der Tradition bestehen kann. Denn wie sehr sich auch die Problemlage der gegenwärtigen Philosophie gegenüber der Vergangenheit verändert haben mag, das Reflexions- und Problemniveau traditioneller Bestimmungen und Realisierungen des Philosophiebegriffs bleibt eine kritische und konstruktive Instanz auch in der Auseinandersetzung um das, was Philosophie *heute* sein kann. Freilich ist 'die' Tradition nicht einheitlich und eindeutig; sie bedarf der kritischen Aneignung und d.h. der Beurteilung ihres konstruktiven Orientierungswertes für einen gegenwärtig relevanten und vertretbaren Entwurf philosophischer Problemstellung.

Die philosophischen Fragestellungen müssen ihrer sachlichen Dimension und methodischen Selbstbestimmung nach aber auch im Verhältnis zu den jeweils relevanten Wissenschaften und zur lebensweltlichen Erfahrung motiviert, bestimmt und bewährt werden, und zwar sowohl dort, wo sie sich analysierend, kritisch oder fundierend darauf beziehen, als auch dort, wo sie sich nach Erkenntnisintention und -interesse von denen der Wissenschaft abheben und den lebenspraktischen Erfahrungsstand utopisch-kritisch übersteigen. Nur wenn die Selbstbestimmung der philosophischen Problemstellungen in diesen Relationen vollzogen, d.h. weder davon isoliert

wird, noch in ihnen aufgeht, kann Philosophie in der gegenwärtigen Welt und für sie theoretische und praktische Relevanz gewinnen.

b) Der im folgenden skizzierte regulative Begriff von Philosophie schließt an die in der Transzendentalphilosophie (seit Kant) entwickelte Konzeption philosophischer Fragestellung an, weil darin ein wirkungsgeschichtlich höchst bedeutsamer, methodisch und erkenntniskritisch reflektierter und systematisch grundlegender Philosophiebegriff entworfen worden ist, für den das (kritische) Verhältnis philosophischer Reflexion zur Tradition und zur wissenschaftlichen Erfahrung theoretisch ebenso konstitutiv ist wie die Sinnbestimmung des Philosophierens durch das ethisch-praktische Interesse der Vernunft.

Der Anschluß an die kritische Transzendentalphilosophie kann heute freilich nicht die einfache Wiederholung einer ihrer Positionen bedeuten, - wie schon die Wirkungsgeschichte von Kant bis Husserl zeigt - sondern lediglich die Grundorientierung an ihrem methodischen Entwurf philosophischer Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit, Gültigkeit und Grenzen menschlicher Erfahrung und Erkenntnis in theoretischer und praktischer Hinsicht. Dabei erweisen sich auch sachliche und methodische Veränderungen an den 'klassischen' Konzeptionen und Ansätzen der Transzendentalphilosophie als notwendig, die vor allem die Einbeziehung anthropologischer, sprachphilosophischer und geschichtlicher Aspekte und Faktoren in die Konstitutionstheorie der Erfahrung, die Geltungsreflexion der Erkenntnis und die philosophische Methode betreffen.

Freilich müßten solche Modifikationen innerhalb des Bezugsrahmens transzendentaler Fragestellung als berechtigt oder notwendig nachgewiesen werden, wenn diese als Grundorientierung leitend bleiben soll.

## II.1.2 Grundbestimmungen

a) Die (primär erkenntniskritisch motivierte) Reflexionsthematik der Philosophie betrifft Aufweis, Erörterung und Bestimmung der strukturell-'apriorischen' Bedingungen möglicher Erfahrung und gültiger Erkenntnis; d.h. der Prinzipien menschlichen Erkennens und Handelns. Man kann diese transzendente Thematik in die einer erkenntnisanthropologischen 'Konstitutionstheorie' der Erfahrung bzw. des lebens-weltlichen Verstehens und die einer erkenntniskritischen 'Geltungsreflexion' der Gültigkeits- oder Wahrheitsbedingungen von Erkenntnisansprüchen (kognitiver, praktischer, ästhetischer Art) gliedern. Die Konstitutionsthematik verlangt einen analytisch offenen Rückgang auf die strukturellen Bedingungen des Erfahrungsbewußtseins, d.h. zunächst eine möglichst unreduzierte Analyse der Grunddimensionen und -strukturen der Welt- und Selbsterfahrung des Menschen nach ihren kognitiven und praktischen Aspekten.

Der für eine transzendente Konstitutionstheorie der Erfahrung traditionell vorgezeichnete Rückgang auf das Bewußtsein bzw. Subjekt möglicher Erfahrung und Erkenntnis darf also nicht von vornherein auf bestimmte abstraktive Aspekte, etwa den Modus des 'vorstellenden' (theoretischen) Bewußtseins eingeschränkt werden, sondern muß den des praktischen Verstehens mitumfassen. Dadurch wird die für menschliches Bewußtsein und Existenzverständnis wesentliche Möglichkeits- und Zukunftsdimension und der anthropologisch konstitutive (dialektische) Doppelaspekt von 'Wirklichkeits- bzw. Gegebenheitsbewußtsein' und 'Möglichkeitsbewußtsein' aufgedeckt und damit die in Phantasie und Praxis vollziehbare Distanzierung und Überschreitung des Gegebenen.

Die transzendente Frage nach den konstitutiven Möglichkeitsbedingungen menschlicher Erfahrung und Erkenntnis muß also (gegenüber dem Konzept eines 'reinen' transzendentalen Bewußtseins) auf das anthropologisch-lebensweltlich situierte Bewußtsein bezogen und auf den Komplex der strukturell und genetisch relevanten Komponenten hin konkretisiert werden, der sich von leibbezogenen Wahrnehmungsbedingungen und kognitiven Schemata bis zur wesentlich sprachbedingten Repräsentation und Reflexion menschlicher Erfahrung (sensorischer und kommunikativer Art) erstreckt (Plessner, Piaget, Dux, Habermas, Apel). Sofern eine solche 'erkenntnisanthropologische' Konkretisierung der transzendentalphilosophischen Konstitutionsfrage einen strukturell-funktionalen Zusammenhang von Erfahrung, Handeln und Sprache aufdeckt muß ihre Reflexion notwendig strukturelle Aspekte des Praxisbezuges und der symbolisch-sprachlichen Bedingungen menschlicher Welt- und Selbsterfahrung einschließen. Aufgrund der zentralen Bedeutung der Sprache für die 'Intelligibilität' und Kommunizierbarkeit von Erfahrung, Erkennen und Handeln und für die Konstitution menschlichen 'Verstehendseins' ist 'Sprach-Anthropologie' ein wesentliches Element der erkenntnisanthropologisch konkretisierten Transzendentalphilosophie (s. II. 13., 14., 17.). Der erkenntnisanthropologische Rückgang bleibt elementar, auch für seine Überschreitung auf die Ebene wissenschaftstheoretischer und erkenntniskritischer Geltungsreflexion.

b) Philosophie ist ihrer *Reflexionsform* (Methode) nach ein prinzipiell selbstreflektiertes Denken, das die im kritischen Denken sich erschließenden Voraussetzungen und Grenzen der Geltung von Erkenntnisansprüchen klärt und erörtert. Denken vollzieht sich wesentlich im 'Medium' der Sprache bzw. als Sprechen (Rede), worin es allererst bestimmt, entwickelt, mitgeteilt und reflektiert wird - und zwar als 'wissenschaftliches', methodisches Denken in der Weise begrifflichen Bestimmens und logischen Folgerns bzw. argumentativen Verknüpfens von Aussagen, sowie der kritischen Prüfung und Begründung ihres Sinnes und Wahrheitswertes. Philosophisches Denken muß sich in seiner transzendental-strukturellen Reflexionsbewegung (und als Metatheorie wissenschaftlicher Erkenntnis) methodisch auch auf die Analyse

'sprachlogischer' Zusammenhänge richten, d.h. die Kriterien sprach- und begriffsanalytischer Klärung der Bedeutung von Ausdrücken und des Sinnes von Aussagen bzw. Fragestellungen sowie der argumentations- und diskurslogischen Prüfung des Geltungsanspruchs von Tatsachen - Behauptungen, Theorien, Normen, Imperativen, Postulaten u.a. klarlegen. Der prinzipiell umfassende Charakter philosophischer Reflexion (auf Voraussetzungen und Grenzen der Geltung von Erkenntnisansprüchen und Handlungsorientierungen) verlangt allerdings die Ausdehnung bzw. Radikalisierung des sprachkritischen Ansatzes zu einem ideologiekritischen und damit die Einbeziehung gesellschaftlich-praktischer Zusammenhänge (s. II., 14., 17.).

c) Das eigentliche philosophische *Reflexions- und Erkenntnisinteresse*, d.h. die Motivation und Sinnbestimmung philosophischen Fragens ist nicht primär oder gar bloß theoretischen, sondern letztlich existentiell-praktischen Ursprungs, nämlich im wesentlich praktischen Vernunftinteresse des Menschen an theoretisch begründeter und praktisch relevanter Erkenntnis zum Zwecke verantwortlicher Selbstverständigung und Handlungsorientierung in der Welt fundiert. Kant hat diese Sinnbeziehung bekanntlich im 'Weltbegriff' der Philosophie gefaßt, nach dem die 'weltbürgerliche Bedeutung' der Philosophie in ihrer Bedeutsamkeit für das Welt- und Selbstverständnis des Menschen liegt, und d.h. 'für das, was jedermann notwendig interessiert' (AA Bd. III, KrV, B 868 u. Anmerkung)<sup>4</sup>. Mit dem Weltbegriff der Philosophie und dem ihm zugrundeliegenden existentiell-praktischen Erkenntnisinteresse wird für Kant der höchste Vernunftzweck der Philosophie (auch für ihren 'Schulbegriff' als des 'Systems der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird', AA, Bd. III, KrV, B 866) bezeichnet, weil und sofern sie die für jedermann notwendigen Fragen stellt und beantwortet.

'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, die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen' (AA, Bd. IX, Logik, 17, A 25).

Diese Stelle gibt zwar einige Interpretationsfragen auf, zumal im Verhältnis zu den entsprechenden Stellen der *Kritik der reinen Vernunft* (AA, Bd. III, KrV, B 833f.; 867f.), in denen die Beziehung auf die Anthropologie und ihre Grundfrage fehlt. Die Interpretationsprobleme lassen sich aber lösen (s. I. 5. S. 66 ff.; II. 40., 55.), so daß sich für den Status philosophischer Anthropologie in Kants Weltbegriff der Philosophie folgendes ergibt:

---

4 Im Folgenden wird Kant nach der 1902 begonnenen Akademie-Ausgabe (AA) zitiert.

1. Im Unterschied zur empirischen Menschenkunde der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht handelt es sich hier um Kants Konzeption 'philosophischer' Anthropologie, die als 'anthropologia transzendentalis' (AA, Bd XV, 1. Reflexionen, 903) mit der 'Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft' und der ganzen moralisch praktischen 'Bestimmung des Menschen in der Welt' befaßt ist;
2. Die anthropologische Grundfrage und ihre Beantwortung in philosophischer Anthropologie ist der Zielpunkt und die den 'Schulbegriff' übergreifende höchste Sinnbestimmung des philosophischen Fragens in weltbürgerlicher und d.h. jedermann existentiell betreffender Bedeutung, in deren Beantwortung Gehalt und Sinn der drei ersten Fragen eingehen;
3. Das bedeutet, daß Philosophie nach Kant (in transzendental-kritischer und vor allem moralisch-praktischer Hinsicht) ihrer eigentlichen Motivation und höchsten Zweckbestimmung nach im philosophisch-anthropologischen Fragen kulminiert und insofern zuhöchst 'philosophische Anthropologie' ist.

### II.1.3 Kants 'Weltbegriff' der Philosophie heute

Die Hauptaspekte von Kants Begriff der 'Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung' sind bis heute gültig und maßgeblich geblieben: nämlich erstens die Sinnbeziehung des Philosophierens auf die Selbstverständigung und Handlungsorientierung des Menschen in seiner Welt, der die theoretischen Zwecke unter- oder eingeordnet sind; zweitens die Fassung des Philosophierens als Fragen und dessen thematische Differenzierung nach Grundfragen und -funktionen; und drittens 'philosophische Anthropologie' als Sinnganzes der Philosophie.

a) Die Bedeutung des Kantischen Weltbegriffs der Philosophie läßt sich auch von der Wirkungsgeschichte her stützen. Denn die Philosophien, die für das 20. Jahrhundert und in ihm besonders wichtig geworden sind, bewegen sich, trotz aller inhaltlichen Differenzen gegenüber Kant, in der Richtung des Kantischen Weltbegriffs (zumindest von Feuerbach und Marx an über Kierkegaard und Nietzsche bis hin zum neueren Marxismus, Pragmatismus, zur Existenzphilosophie und Philosophischen Anthropologie diesen Jahrhunderts). Demgegenüber zeigen die Formen der Schulphilosophie des 20. Jahrhunderts - wie etwa: traditionelle Ontologie, aber auch Phänomenologie, sprachanalytische Philosophie, Wissenschaftstheorie - von vornherein einen beschränkteren Problemhorizont und sind am ehesten von partikularer methodischer Bedeutung. Wittgenstein war sich übrigens dieser Beschränkung bewußt, sofern er die eigentlichen Lebensprobleme als existentiell-praktische ansah, die sich einer philosophischen 'Lösung' entziehen (s. II. 52., 6., 8.).

b) Damit wird gewiß eine auswählende und bewertende Blickrichtung auf die Philosophie des 20. Jahrhunderts eingenommen, die sich in der Perspektive eines welt- und praxisbezogenen Philosophiebegriffs ergibt. Indessen läßt sich das, was Philosophie sei, d.h. sein könne und sein solle, ohnehin nirgends einfach auffinden, weder in der Tradition noch mit Bezug auf einen irgendwie vorgegebenen 'Gegenstandsbereich' der Philosophie, mag dieser nun als Sein oder Bewußtsein, Geist oder Materie, das Absolute oder das Endliche, Einheit oder Differenz bestimmt werden. Die Idee der Philosophie kann nur über die Aufgaben und Möglichkeiten eines auf Grundlagenfragen des Erkennens und Handelns zielenden kritischen Denkens und seine möglichen Funktionen für Wissenschaft und Leben entworfen und bewährt werden. Eben dies wird durch Kants Einsicht bestätigt, daß man nicht eine irgendwo fertig vorliegende Philosophie, sondern nur eine methodische Anleitung zum Philosophieren lehren und lernen könne, als Vollzug des Fragens und Erörterns der für die Welt-, Lebens- und Sinnorientierung des Menschen entscheidenden Grundfragen.

Daß diese Art des Philosophierens bis heute bedeutsam geblieben ist,

bedeutet nun allerdings nicht, daß auch die Kantischen Antworten und zum Teil auch die Fragerichtungen problemlos geblieben wären und unverändert übernommen werden können. Die Philosophie des 19. und vor allem des 20. Jahrhunderts hat vielmehr Veränderungen im philosophischen Problembewußtsein bewirkt, die auch auf die Fragestellung und Antworten Kants zurück-wirken. Sofern diese aber in den Veränderungen auch bewahrt und zu einer neuen kritischen Aneignung geführt werden, vollzieht sich in der Verwandlung immer auch eine Bewährung und Aktualisierung der durch Kant inaugurierten Tradition des modernen Denkens. Das soll an der letztlich sinngebenden vierten Grundfrage des Kantischen Weltbegriffs kurz verdeutlicht werden.

c) Die anthropologische Frage: was ist der Mensch? fragt nach der 'ganzen Bestimmung des Menschen'. Damit wird der Mensch nicht von dem her definiert, was er vermeintlich 'ist', sondern auf das hin entworfen, was er in pragmatischer und vor allem moralisch-praktischer Hinsicht aus sich selbst machen kann und machen soll, wozu er sich also selbst bestimmen muß. Kants philosophische Anthropologie hat als Lehre von der moralisch-praktischen Bestimmung des Menschen ihren Angelpunkt in der Moral bzw. Moralphilosophie. Es gibt für Kant keine eigene Disziplin einer philosophischen Anthropologie, weil die Antwort auf die vierte Frage über die der drei ersten Fragen gewonnen wird und deren Sinn darin liegt, zu der in der vierten Frage zusammengefaßten Selbsterkenntnis des Menschen zu führen.

Die Zentrierung der Philosophie auf die anthropologisch-praktische Frage nach dem, was der Mensch sei, d.h. seiner Selbst-Bestimmung nach sein könne und solle hat durch die Existenzphilosophie (besonders von Jaspers und Sartre), philosophische Anthropologie (besonders Plessner) und marxistische Theorie des 20. Jahrhunderts (Sartre, Bloch, Marcuse) eine weitgehende Bestätigung erfahren. Das gilt, auch wenn zum Teil neue und andere Begründungen aus der Existenzweise und Lebensform des Menschen (zumal gegen den Dualismus von Natur und Freiheit) gegeben worden sind, und Kants Frage nach der Bestimmung des Menschen (nach Marx, Nietzsche und Freud) nicht mehr so problemlos gestellt und teleologisch bzw. moralisch-praktisch beantwortet werden kann, sondern sich weit mehr als eine zugleich notwendige und 'offene Frage' darstellt (s. I. 5., II. 40., 55.).

Aber gerade mit Bezug auf diese veränderte Situation erweist sich die fortgeltende Bedeutung von Kants Auffassung, daß sich die höchste Sinnbestimmung des Philosophierens in weltbürgerlicher Absicht in der Frage des Menschen nach sich selbst zusammenfaßt. Denn aus der Grundsituation und Bewußtwerdung des Menschen, daß er sein Leben als Aufgabe der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung zu führen hat, entspringt das philosophische Fragen des Menschen nach sich selbst den Bedingungen und Sinnmöglichkeiten seiner Existenz. Das heißt: die Frage der Selbsterkenntnis des Menschen ist nicht nur Zielpunkt, sondern auch

Ursprung und eigentliches 'Worumwillen' des philosophischen Fragens. Wäre der Mensch ein durch sein faktisches Dasein total bestimmtes und mit ihm Zusammenfallendes Wesen und nicht eines, das sich immer auch als 'Sein-können' (Heidegger) oder 'Können-sollen' (Kierkegaard) und in der Spannung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit als 'offene Frage' erfährt (Plessner, Bloch, Heidegger, Jaspers, Sartre), dann gäbe es weder die Möglichkeit noch die Notwendigkeit des philosophischen Fragens.

Philosophie ist mit der Existenzsituation des Menschen in der Welt und den existentiell-praktischen Fragen seiner Selbstverständigung und Lebensorientierung in einer ursprünglicheren Weise verbunden als die Wissenschaften. Wo immer Philosophie diesen ursprünglichen Bezug zur Lebenslage und den Sinnfragen des Menschen inmitten der gesellschaftlichen Daseinsbedingungen und -beschränkungen aus ihrem Erkenntnisinteresse verbannt und sich in Gedankenspiele und Systemkonstruktionen verliert oder sich auf bloße Metatheorie der Wissenschaften reduziert, wird oder bleibt sie 'unwesentliches Erkennen' (Kierkegaard) von 'Vernunftkünstlern' (Kant) und verspielt ihre mögliche und nötige Bedeutung für die Selbstverständigung des Menschen und auch für die der Wissenschaften. (Näheres s. I. 5., 6.; II. 40., 49., 54).

## II. 2 Status, Thematik und Problemlage philosophischer Anthropologie

### II.2.1 Der transzendental-philosophische Status und die existentiell-praktische Sinnbestimmung philosophischer Anthropologie

Daß jede thematisch und methodisch entwickelte Philosophie Annahmen, Fragen und Aussagen über den Menschen enthält, erklärt sich zunächst schon aus bestimmten (traditionellen) Zügen philosophischer Erkenntnisintention: (a) aus der im Prinzip universellen *Thematik* der Philosophie die - traditionell gefaßt - Prinzipien und Formen des 'Seienden im ganzen' umfaßt und damit auch die (unter Umständen ausgezeichnete) 'Stellung des Menschen im Kosmos'; (b) aus der *methodischen Reflexionsform* philosophischen Fragens, für die, zumal im Rahmen transzendental-philosophisch erkenntniskritischer Reflexion auf die Voraussetzungen und Grenzen jeglichen Erkennens, der Mensch als 'Subjekt' der Erkenntnis zum Ansatzpunkt und Problem wird; (c) aus der *Sinnbestimmung* bzw. dem Erkenntnisinteresse des Philosophierens, die mit der existentiell-praktisch motivierten und relevanten Selbsterkenntnis des Menschen in seiner Welt notwendig verknüpft oder gar identisch erscheinen.

(a) Die Art und Weise, in der das Thema 'Mensch' im Rahmen der universellen Thematik der Philosophie angesetzt, entwickelt und in seinem systematischen Rang bestimmt wird, kann freilich sehr unterschiedlich sein.

Die hier möglichen Differenzen lassen sich formal am besten kennzeichnen durch eine problemgeschichtlich vermittelte Typologie der verschiedenen Möglichkeiten, den Titel 'philosophische Anthropologie' aufzufassen und den Status der anthropologischen Thematik im Rahmen der Philosophie zu bestimmen. Philosophische Anthropologie kann bedeuten: (1) die im Ganzen einer Philosophie enthaltenen anthropologischen Annahmen und Aussagen, die in bestimmten Zusammenhängen vom Menschen handeln und sich zu einem thematischen Komplex zusammenfassen lassen (etwa zur sogenannten Anthropologie des Aristoteles, Augustinus usw.); (2) die ausgebildete Sonder- bzw. Teildisziplin der Philosophie, in der die anthropologische Thematik - in Unterscheidung von anderen philosophischen Fragestellungen, aber auch von speziellen Problemstellungen anthropologischer Wissenschaften - etwa als umfassende 'Wesenslehre' von ihrem Gegenstand 'Mensch' definiert und systematisch entwickelt wird; (3) kann philosophische Anthropologie darüber hinaus als Fundamentaldisziplin aufgefaßt werden, d.h. nicht als eine philosophische Problemstellung unter bzw. neben anderen, sondern als systematisch zentrale und theoretisch-praktisch grundlegende Thematik der Philosophie (so z.T. Scheler, Plessner, Gehlen); und sie kann schließlich (4) als Titel für das höchste Erkenntnisinteresse und den Zwecksinn der Philosophie fungieren, etwa im Feuerbachschen Sinne einer 'anthropologischen Philosophie' bzw. Philosophie als Anthropologie wie in Kants Weltbegriff der Philosophie.

Die sachliche Beurteilung und Auszeichnung der aufgezeigten Möglichkeiten philosophischer Anthropologie kann jedoch erst durch die Erörterung der systematischen Gründe für die Notwendigkeit der philosophischen Frage nach dem Menschen legitimiert werden. Die größte systematische Bedeutung liegt natürlich bei den Positionen (3) und (4), auf die darum auch die weitere Erörterung konzentriert wird.

(b) Wenn in philosophisch erkenntniskritischer Intention nach den allgemeinen und grundlegenden Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen von Erfahrung, Wissen und Handeln gefragt wird, dann zielt diese Frage (ob ausdrücklich oder nicht) auf *menschliche* Erfahrung und das dem Menschen mögliche theoretische und praktische Wissen. Sowie der Erfahrungs- und Erkenntnisbezug zwischen Mensch und Welt (aufgrund von Täuschungs-, Irrtums- und Widerspruchserfahrungen) in seiner 'naiv realistischen' Auffassung problematisiert wird und zu einer (transzendentalen) Reflexion auf Konstitutions- und Wahrheitsbedingungen führt, wird der strukturelle Tatbestand der anthropologischen Komponenten in aller Erfahrung und Erkenntnis offensichtlich. Damit ist ein wechselseitiger Verweisungszusammenhang zwischen Transzendentalphilosophie und philosophischer Anthropologie etabliert, indem die erkenntniskritische Reflexion auf die anthropologische zurückführt und diese dadurch eine transzendente Bedeutung und Funktion erhält.

(c) Die letztlich entscheidende Nötigung, philosophisch nach dem Menschen zu fragen, folgt jedoch aus dem Erkenntnisinteresse des Menschen an theoretischer und praktischer Selbstverständigung in seiner Welt, zumal dann, wenn sich die mit der Existenz des Menschen gesetzten Probleme der Daseinserhellung und Handlungsorientierung als diesseits oder jenseits einzelwissenschaftlicher Erkenntnis oder weltanschaulicher Festlegung liegend erweisen. In diesem Sinn hatte Kant (und ähnlich Fichte, in 'Die Bestimmung des Menschen') die Philosophie in ihrer nicht nur 'akademischen Bedeutung', in einer 'philosophischen Anthropologie' kulminieren lassen (s.o. II. 1.3). Das Verknüpftsein der anthropologischen Reflexion mit Erkenntnisform, -intention und -interesse der Philosophie kennzeichnet nicht nur deren systematischen Ort im Rahmen der Philosophie, sondern ergibt auch erste Hinweise auf thematische und methodische Gesichtspunkte, die für die Art der philosophischen Frage nach dem Menschen wesentlich sind.

## II.2.2 Thematik und Methode philosophischer Anthropologie

a) Aus den angeführten strukturellen Bestimmungen des Philosophiebegriffs folgt für die philosophisch-anthropologische Fragestellung, daß sie eine strukturell grundlegend-umfassende, methodisch-erkenntniskritisch reflektierte und existentiell-praktisch sinnrelevante Erkenntnis vom Menschen anstreben muß. Mit Bezug auf die umfassende Problemstellung wird auch zumeist die Abgrenzung der philosophisch-anthropologischen Fragehinsicht von anderen, insbesondere von denen anthropologischer Wissenschaften, vorgenommen. Während diese jeweils bestimmte Segmente menschlichen Daseins (etwa physiologisch/biologischer, psychologischer, soziologischer Art) unter speziellen methodischen Voraussetzungen thematisieren und zum Gegenstand der Forschung machen, zielt die philosophische Frage - in der traditionellen Form: 'Was ist der Mensch' - offenbar auf den Menschen 'im ganzen', auf die 'Ganzheit' bzw. 'Einheit' seines Seins oder Wesens. In einer solchen Fragestellung geht es jedoch nicht einfach um eine (nachträglich) zusammenfassende Lehre vom Menschen, sondern um eine für den strukturellen und funktionalen Zusammenhang oder die mögliche 'Einheit' der verschiedenen anthropologischen Aspekte grundlegende Erkenntnis der Grundverfassung menschlicher Existenz aus ihren strukturellen Möglichkeitsbedingungen. Die philosophische Intention auf eine grundlegend-umfassende Erkenntnis des Menschen kommt in entsprechenden *Leitbegriffen* für die philosophische Frage nach dem Menschen zum Ausdruck. Solche Leitfragen sind die nach 'Wesen', 'Idee', 'Begriff', 'Natur', 'Bestimmung' oder auch nach der 'Seinsweise' und 'Lebensform' des Menschen, denen als Antworten zumeist bestimmte anthropologische Zentralbegriffe bzw. 'Wesensbestimmungen' des Menschen

(*animal rationale*, 'Geist', 'Person', 'Existenz' usw.) korrespondieren.

b) Ein auf Ganzheits- und Einheitserkenntnis zielender Anspruch philosophischer Anthropologie ist jedoch nicht unproblematisch. So kann zunächst gefragt werden, ob angesichts der Differenziertheit und Disparatheit der in einem unabgeschlossenen Prozeß befindlichen anthropologischen Forschung eine grundlegende, d.h. umfassende und einheitgebende Erkenntnis des Menschen überhaupt noch oder schon möglich sei, und wenn ja, ob dies dann nicht eine interdisziplinäre und interkulturelle Aufgabe der anthropologischen Wissenschaften darstelle, zumal in diesen selbst zum Teil eine 'integrale' oder 'basale' Anthropologie angestrebt wird (sei es auch unter dem Titel einer 'empirischen, wissenschaftlichen Philosophie', Gehlen). Weitere mehr philosophieinterne und prinzipielle Einwände ergeben sich etwa mit Bezug auf die (im Prinzip Kantische) These, daß die 'Ganzheit' bzw. 'Einheit' menschlichen Seins überhaupt nicht gegenständlich gegeben sei und also auch kein Erkenntnisgegenstand sein könne, sondern lediglich als regulative 'Idee' des Zusammenhangs in der Mannigfaltigkeit der anthropologischen Aspekte und für den Prozeß ihrer Erforschung aufgefaßt werden dürfe (Jaspers). Oder es kann gegen die bezeichnete Erkenntnisintention überhaupt eine andere Orientierung philosophisch-anthropologischer Fragestellung ausgezeichnet werden, nämlich, daß diese gerade die Offenheit für die Vielfalt der Erscheinungsweisen und Möglichkeiten des Menschseins als 'offene Frage' zu ihrem eigenen kritischen Prinzip – gegen konstruktiv- oder reduktiv-dogmatische Einheitstheorien vom Menschen - erheben müsse.<sup>5</sup>

Nun muß die philosophische Absicht auf grundlegend-umfassende Erkenntnis aber gar nicht auf eine systematische Summe anthropologischer Kenntnisse gerichtet werden, sondern primär auf die strukturellen Grundlagen, methodischen Voraussetzungen und Sinnmöglichkeiten anthropologischer Erkenntnis. Eine solche transzendental-rekonstruktive Reflexion ist im Blick auf die Implikationen anthropologischer Forschung nicht nur möglich, sondern für diese selbst und ihre mögliche Integration notwendig. Dennoch können die angedeuteten sinnkritischen Bedenken eine kritisch-korrektive Funktion für die Vororientierung und den Ansatz der Fragestellung selbst haben. So ist den Einwänden durchaus in dem Sinne zu entsprechen, daß die Leitbegriffe möglicher 'Einheit' bzw. 'Ganzheit' des Menschen gemäß der Funktion regulativer Ideen aufzufassen sind und d.h. auch keinen abschließend-theoretischen, sondern einen aufschließend-exponierenden Sinn haben (Plessner). Das bedeutet: die möglichen anthropologischen Grundbegriffe müssen als Strukturbegriffe eines Werdens, d.h. auch als genetisch-strukturelle (und nicht als statische Substanz- oder Wesensbegriffe) konzipiert werden, zumal nur so dem Gesichtspunkt

---

5 S. H. Plessner, K. Jaspers, E. Bloch, J. P. Sartre, O. F. Bollnow und in historisch-genetischer Problemsicht G. Dux: s. Dazu II. 33., 38., 47., 50., 51.

möglicher Einheit und faktischer Differenzierung und Offenheit zugleich entsprochen werden kann. Damit wird der korrektive Sinn der auf die Kritik konstruktiver und/oder reduktiver Einheitstheorien zielenden Einwände zur Geltung gebracht. Denn in der Tat kann eine 'einheitliche' Auffassung des Menschen nicht Identität im Sinne der Aufhebung der verschiedenen anthropologischen Aspekte bedeuten, sondern muß gerade im Begreifen ihres differentiellen Verweisungszusammenhanges, d.h. ihrer möglichen 'strukturellen Einheit' und deren Genesis bestehen.

Aus der Aufnahme dieser kritischen Gesichtspunkte in die erforderliche Fragestellung philosophischer Anthropologie folgt die methodische und sachliche Fragwürdigkeit aller Leitfragen (bzw. Leitbegriffe), die das 'Wesen' des Menschen durch eine aus dem Komplex anthropologischer Merkmale (bzw. 'Vermögen' oder 'Seinsschichten') herausgehobene auszeichnende Bestimmung oder auch durch die Zusammensetzung mehrerer zu erfassen suchen. Denn solche (Aristotelische) Wesensbestimmungen führen trotz der Sachhaltigkeit ihrer Bestandteile weder zu einer differentiell umfassenden, weil abstraktiven, noch zu einer strukturell verbindenden, weil bloß 'zusammengesetzten' Auffassung des Menschen; sie bleiben vielmehr zumeist durch reduktive 'Holismen' (idealistischer oder materialistischer Art) oder durch 'Dualismen' (zwischen Seele und Leib, Geist und Natur usw.) geprägt. Das zeigt die anthropologische Grundformel vom Menschen als *animal rationale* (bzw. ihre gewiß aufschlußreichere griechische Vorform *zoon logon econ*), die sich in der abendländischen Philosophie bis zu Schellers Dualität von 'Geist' und 'Leben' und darüber hinaus durchgehalten hat, obwohl sie im Grunde keine Antwort, sondern eine interpretationsbedürftige und -fähige Problemformel darstellt. Denn das auszeichnende und wesensbestimmende Merkmal des Menschen - die *rationalitas* bzw. das 'Geist-sein'- ist gerade nicht mit der *animalitas* zu einer grundlegenden und einheitgebenden anthropologischen Konzeption zusammengedacht worden, so sehr auch von der 'Leib-Seele-Geist-Einheit', besonders in der letzten Phase dieser Tradition, die Rede war. Darum ließ die Formel - gegenüber ihrer ursprünglichen Wesensauszeichnung - auch eine, vor allem im 19. Jahrhundert vollzogene 'Umwertung' auf die *animalitas* als 'Basisbegriff der 'Natur' des Menschen (mit der *rationalitas* als Sekundärphänomen) zu, wodurch die postulierte Einheit sich erneut als brüchige Zusammensetzung erwies.

c) Angesichts der Problematik dieser Tradition scheint die Aufgabe einer möglichst grundlegend-umfassenden anthropologischen Theorie methodisch nur auf dem Wege einer Art transzendentaler Rekonstruktion der strukturell konstitutiven Möglichkeitsbedingungen der menschlichen Lebensform bzw. einer strukturell-funktionalen und genetischen Analyse lösbar zu werden. Dieser Weg ist denn auch von der Philosophie und Wissenschaft des 20. Jahrhunderts im wesentlichen beschrritten worden, und zwar im Bereich der philosophischen Anthropologie durch die Ausrichtung der Problemstellung

auf die strukturelle und genetische Rekonstruktion der konstitutiven 'Lebensform' bzw. 'Seinsweise' des Menschen in 'biologisch-philosophischer Anthropologie' und 'existenzialphilosophischer Daseinsanalyse'. Diese beiden 'Positionen' sind für die 'philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts (zumal im Sinne des Typus (3) und (4)) repräsentativ und haben für das Ansatzproblem der philosophischen Frage nach dem Menschen und für die Möglichkeiten einer grundlegenden (transzendental-) anthropologischen Erkenntnis weiterhin exemplarische Bedeutung. Die Problemstellung der 'Existenzphilosophie' läßt sich zwar nicht auf Anthropologie reduzieren, sie gehört aber durch ihren Grundlegungsanspruch für philosophische Anthropologie (beim frühen Heidegger und späten Sartre), durch die systematische Zentralstellung der Existenzanalyse bzw. 'Existenzerhellung' (Jaspers), und ihre Wirkung im Feld der anthropologischen Thematik zweifellos in diesen Sachzusammenhang (s. I.4.; II. 7., 10., 38., 50.). Da beide Positionen in ihrem korrektiven Verhältnis für mich von wesentlicher 'Bedeutung' waren, muß ich etwas näher auf sie eingehen.

### II.2.3 Konstellationen und Konsequenzen der philosophischen Anthropologie (und Existenzphilosophie) im 20. Jahrhundert

a) Im Hinblick auf die grundlegend-umfassende Erkenntnisintention philosophischer Anthropologie, scheint dem 'biologisch-anthropologischen' Ansatz der Vorrang zukommen zu müssen. Denn für ihn wird, zuerst von H. Plessner gerade zum Programm und Prinzip erhoben, daß eine philosophische Anthropologie die Trennung oder gar Entgegensetzung der natur- und geisteswissenschaftlichen Sicht bzw. der 'Natur- und Geistbestimmtheit' des Menschen zu überwinden habe, ohne die damit zu Recht bezeichnete Aspektverschiedenheit der Selbsterfahrung des Menschen zu nivellieren. Das aber bedeutet, daß sie die Naturbestimmtheit des Menschen und die Dimension seiner geschichtlichen Selbstbestimmung weder (naturalistisch oder idealistisch) reduzieren, noch die Differenz zu einem Gegensatz fixieren darf. Sie muß vielmehr beide als koexistierende und strukturell-dialektisch zusammenhängende Aspekte des Lebensvollzuges und der Selbsterfahrung des Menschen zu begreifen suchen. Das ist aber nur möglich, wenn die Möglichkeit und Notwendigkeit des 'Doppelaspektes' (Plessner) aus einem Grund-aspekt bzw. aus der Grundposition menschlichen Lebens aufgewiesen und entwickelt werden kann.

In der genaueren Bestimmung und Lösung dieser anthropologischen Problemstellung unterscheiden sich zwar die Anthropologien von Plessner (1928) und Gehlen (1940). Sie gehören aber aufgrund ihrer strukturanalytischen und metaphysikkritischen Ansätze zusammen, gegenüber M. Schellers Entwurf seiner philosophischen 'Wesenslehre' vom Menschen (1928), der sachlich und methodisch prinzipiell im traditionellen

Rahmen der 'Wesensanthropologie' und vor allem einer spekulativen Metaphysik (des Absoluten) bleibt. Scheler kann darum - trotz mancher anthropologisch wesentlicher Einsichten und der von ihm ausgehenden Anstöße - nicht eigentlich als der 'Begründer' der neuen nachmetaphysisch, philosophischen Anthropologie angesehen werden, wie es häufig geschieht. Er bezeichnet viel eher den Abschluß der Tradition metaphysischer Anthropologie im Sinne einer wechselseitigen Fundierung von Anthropologie und Metaphysik, in der die mit der 'anthropologischen Wende' des 19. Jahrhunderts verknüpfte Metaphysikkritik aufgehoben werden soll, im Grunde aber umgangen wird. Als 'Begründer' der neuen ('biologisch' ansetzenden) philosophischen Anthropologie muß H. Plessner gelten, der darum (und aufgrund gewisser Nähen zur Existenzphilosophie) hier im Vordergrund steht ( zu Gehlen s. II. 10.).

H. Plessner hat das von ihm gestellte anthropologische Problem, den naturhaften und geistig-geschichtlichen Doppelaspekt der menschlichen Lebenserfahrung aus einer Grundposition zu begreifen, im Rahmen einer Naturphilosophie der 'Stufen des Organischen' zu lösen gesucht, in deren Zusammenhang die menschliche Lebensform in ihrer Besonderheit (als 'exzentrische Position') allein begriffen und Anthropologie fundiert werden kann. Denn die Grundcharaktere des Lebendigen (vor allem die 'Positionalität' d.h. das Verhältnis eines Lebewesens zu seiner Grenze, bzw. das Gestelltsein gegen seine Umgebung) und die 'zentrische Positionsform' des Tieres werden in der ('exzentrischen') Position des Menschen nicht einfach negiert, sondern reflexiv und dadurch zu einer neuen Lebensform organisiert. Während das Tier aus dem Zentrum seiner Position lebt, erlebt sich der Mensch *als* Zentrum seiner leiblichen Positionalität und ist dadurch zugleich aus ihr herausgesetzt, ex-zentrisch, ohne sie jedoch aufheben zu können. Das macht den unaufhebbaren Doppelaspekt seiner Existenz aus und bedingt das 'dialektische' Verhältnis von 'Selbststellung' und 'Gegenstandstellung' in und zu allen Daseinsverhältnissen, etwa in: Leibsein und Körperhaben, Umweltbindung und Weltoffenheit.

Aus dieser dialektischen Grundstruktur der menschlichen Existenzform ergibt sich die entscheidende Frage: wie führt der Mensch diese exzentrische, 'gebrochene' Position durch? Denn sie bedeutet für ihn das 'Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit', d.h. den Bruch mit einem unmittelbaren Dasein und die Notwendigkeit, sein Dasein selbst zu vollziehen und die Ausgleichslage zwischen den verschiedenen Aspekten und ambivalenten Faktoren seiner Existenz jeweils selbst herzustellen. Dafür hat Plessner die treffende Formel geprägt: 'der Mensch lebt nur, indem er ein Leben führt' und die natürliche Unsicherheitslage seiner Existenz 'künstlich', d.h. im selbstgebildeten und doch objektiven Gefüge seiner kulturell-geschichtlichen Lebenswelt ins Gleichgewicht zu bringen suchen muß. Aber auch hier bleibt der Mensch in dialektischer, ambivalenter Situation, sofern die Ausgleichslage der Existenz kein statischer Zustand werden kann, sondern stets neu zu gewinnen und durchzuhalten ist. Dieser Prozeßcharakter macht

die Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens aus. So werden Kultur und Geschichte als die eigentliche Daseinsebene des Menschen (in Sprechen, Handeln und variablem Gestalten) aus der vorgegebenen Grundposition des menschlichen Lebens begriffen, und d.h. der 'leiblich-sinnliche' und der 'geistig-sittliche' Aspekt der Lebenserfahrung in ihrem strukturellen anthropologischen Zusammenhang aufgewiesen.

Die Strukturformel der exzentrischen Positionalität gibt zwar die Grundverfassung des Menschseins an (die *conditio humana* im Sinne der *hominitas*), sie läßt aber die Dimension der *humanitas* des Menschen, d.h. der (geschichtlich variablen) Möglichkeiten menschlicher Selbstverwirklichung und Selbstdeutung im Sinne 'eigentlichen Menschseins' inhaltlich offen. Sie exponiert lediglich das für den Menschen bestehende Verhältnisproblem von Sein und Sollen als den notwendigen Doppelaspekt im Selbstverhältnis eines 'exzentrisch' existierenden Wesens, das sich selbst nicht nur gegeben, sondern auch aufgegeben ist und das zur Orientierung seiner Selbstverwirklichung der Idee der Humanität als eines Inbegriffs eigentlichen Menschseins bedarf. Der geschichtlich existierende Mensch bleibt sich selbst hinsichtlich seiner 'Bestimmung' und 'Wesentlichkeit' eine praktische Aufgabe und 'offene Frage', die er beantworten muß, ohne dafür aus Natur und Geschichte oder gar 'dem Sein' allgemein verbindliche und fraglose Maßstäbe gewinnen zu können. Insofern ist der Mensch ein wesentlich 'utopisches', d.h. nirgendwo festgemachtes Wesen. 'Ich bin, aber ich habe mich nicht', wie Plessner im Anschluß an E. Blochs Formel auch sagen kann, allerdings ohne den eigentlich utopischen Akzent auf dem Noch-nicht. 'Sein Element ist die Zukunft', jedoch im Sinne geschichtlicher Unendlichkeit, ohne die Aussicht endgültiger Ankunft, denn das hieße Aufhebung der dialektischen Grundsituation menschlicher Existenz (Näheres dazu s. II. 33., 38., 50, und zu G. Dux' kritischem Anschluß einer historisch-genetischen Anthropologie, II. 47.).

b) Plessners offene Position 'dialektischer Anthropologie' führt trotz ihres andersartigen Ansatzes in die Nähe der Existenzphilosophie, deren Frage nach dem Menschen in gewisser Weise dort ansetzt, wo die biologisch-anthropologische Lehre vom Menschen 'endet', nämlich auf der Ebene des Existenzverständnisses bzw. der 'Lebensführung' und 'Stellungnahme des Menschen zu sich' (so auch Gelen). In dieser Hinsicht wäre freilich auch auf der philosophisch-anthropologischen Basis noch eine weitere sachliche Konsequenz in Richtung auf die *ethische* Dimension menschlichen Daseins möglich und notwendig. Denn für ein exzentrisch existierendes, d.h. seiner selbst bewußtes und der Sachlichkeit fähiges Wesen, schließt 'ein Leben führen' die verantwortliche Beziehung auf die *Richtigkeit* des Handelns und der Lebensführung ein (s. u. Abschnitt III. 1., s. II. 9.). Aber auch die Existenzphilosophie geht ihrerseits zunächst auf die Grundstrukturen menschlicher Existenz zurück, aus denen die strukturelle Notwendigkeit eines ethischen Existenzverhältnisses einsichtig werden soll.

Der Rückgang auf die strukturellen Grundlagen der Existenzanalyse erschließt primär deren anthropologische Gehalte. Das zeigt sich auch daran, daß die anthropologische Bedeutung des Existenzbegriffes in anthropologischen Strukturformeln zum Ausdruck gebracht und zusammengefaßt wird. Sie lauten etwa: Der Mensch ist 'existierender (unendlicher) Geist, Selbst' bzw. 'Selbst in Existenz' (Kierkegaard) oder 'existierendes Dasein' (Heidegger), 'existierendes Bewußtsein, Für-sich-sein' (Sartre) oder 'im Dasein mögliche Existenz, Selbstsein, Freiheit' (Jaspers). Der bei allen Differenzen gemeinsame Grundzug und Ansatzpunkt der existenzphilosophisch-anthropologischen Formeln ist die Auffassung, daß der Mensch sich faktisch existierend verstehend zu sich selbst verhält und verhalten muß, d.h. zur jeweiligen faktischen Bestimmtheit seines Daseins und In-der-Welt-seins im Hinblick und Entwurf auf (Existenz-)Möglichkeiten seines Seinkönnens.

Kierkegaard hat die anthropologische Grundstruktur in ihrer Dialektik am aufschlußreichsten gefaßt, indem er das Selbstsein des Menschen als ein Sich-Verhalten zu sich in seiner faktischen Existenz bestimmte. Darin liegen folgende anthropologische Grundaspekte: (1) die Bestimmung der Seinsweise (des Wie-Seins) des Menschen als 'Geist', 'Selbst', d.h. als Möglichkeit und Vollzug des (reflektierten, selbstbestimmten) Sich-zu-sich-Verhaltens; (2) der Aspekt des Was-seins, d.h. des Wozu des Sich-Verhaltens als eines Verhältnisses (einer 'Synthesis') gegensätzlicher Momente (von Endlichkeit - Unendlichkeit, Realität - Idealität, Notwendigkeit - Möglichkeit, Leib - Seele, u.a.).

Die Kierkegaardschen Gegensatzbestimmungen, die ein prinzipiell dialektisches Grundverhältnis der menschlichen Existenz konstituieren, das immer wieder entschieden werden muß, sind dann in der Daseinsanalyse von Heidegger (und ähnlich vom frühen Sartre) in die strukturellen Momente der 'Faktizität' ('Geworfenheit') und 'Existentialität' ('Entwurf') der Seinsstruktur des 'existierenden Daseins' (bzw. 'Für-sich-seins') aufgehoben worden, das sich als 'endliche Freiheit' so zu seinem Sein verhält, daß es sich auf faktische Möglichkeiten seines 'Sein-könnens' hin versteht und entwirft. Diese Grundstruktur - deren Aspekte bei Jaspers als die Differenz von empirischer Daseinsbestimmtheit und Existenzmöglichkeit, d.h. Möglichkeit der Freiheit, des Selbst-seins, erscheinen - bedeutet, daß die Existenz des Menschen für diesen selbst weder bloße Gegebenheit noch absolute Setzung sein kann, sondern wesentlich (auch normativ geprägte) Aufgabe und realisierende 'Wahl' seines Selbst-seins in seinem faktischen In-der-Welt-sein ist. Die existenzphilosophische Akzentuierung des 'Selbstverhältnisses' bzw. des 'Selbstsein-Könnens' als anthropologischer Grundbestimmung und eigentlicher Möglichkeit des Menschen bedeutet jedoch nicht die Isolierung und Auszeichnung einer 'weltlosen Innerlichkeit' gegenüber dem Weltverhältnis d.h. den konkreten Daseinsverhältnissen, in denen der Mensch faktisch zu existieren hat. Es gehört nach der existenzphilosophischen Anthropologie vielmehr konstitutiv zur

menschlichen Existenz, daß sie als 'In-der-Welt-sein' (Heidegger) bzw. 'In-Situation-sein' (Sartre) bestimmt ist, und 'Selbst-sein' sich folglich nur 'im Dasein' (Jaspers), bzw. in faktischer Existenz (Kierkegaard), d.h. in der jeweils individuell und gesellschaftlich bedingten Konkretion der Lebenswelt und nicht außerhalb ihrer realisieren kann. Allerdings kommt es nach Ansicht der Existenzphilosophen auch wesentlich darauf an, daß der Mensch zu den sachhaften, sozialen und individuellen Gegebenheiten seines Daseins ein 'selbstbestimmtes', ethisch reflektiertes und auch kritisches Verhältnis gewinnt, weil er sie nur dadurch als für sich sinnvolle und verantwortbare 'aneignen' (übernehmen) bzw. als auf neue Existenzmöglichkeiten hin zu verändernde kritisch überschreiten kann.

Sofern für die existenzphilosophische Anthropologie das Realisationsproblem der menschlichen Existenz (im Welt- und Selbstverhältnis) zentral ist, müßte sie aber nicht nur dessen anthropologisch-strukturelle und existentiell-ethische Implikationen reflektieren, sondern auch den für diese Problematik wesentlichen Komplex der realen (individuellen und sozialen) Bedingungen. Denn zumal die lebensweltlich-gesellschaftliche Dimension der Praxis ist das je bestimmt strukturierte Realisationsfeld menschlicher Existenz, das die strukturellen, faktischen und normativen Bedingungen der Selbstverwirklichung im Sinne der konkreten Ermöglichung oder Verhinderung (bzw. Entfremdung) menschlichen Selbstseinkönnens enthält.

Da diese Zusammenhänge in der Existenzphilosophie (bis auf die Ausnahme des späten Sartre und gewisse Selbstkorrekturen von Jaspers) und auch in der biologisch-philosophischen Anthropologie nicht zureichend reflektiert werden, ergibt sich hier die notwendige Erweiterung des Problemhorizonts in Richtung Gesellschaftstheorie (insbesondere marxistisch-kritischer Provenienz) und Psychoanalyse, weil diese sozial und individuell bestimmte aber zumeist verdeckte Realitätsbedingungen menschlicher Existenz thematisieren und diese als Beschränkungen der Selbstverwirklichung und Faktoren der Selbstentfremdung des Menschen sichtbar machen. Sofern die Erkenntnisintention dabei immer auch auf die praktische 'Aufhebung' der individuellen und sozialen Bedingungen menschlicher Selbstentfremdung gerichtet bleibt - und nicht zu einer deterministischen Theorie der totalen Triebbedingtheit oder gesellschaftlichen Determination menschlichen Verhaltens dogmatisiert wird - sind aus ihr wichtige Erkenntnisse für die Realitätsbezüge philosophischer Anthropologie zu gewinnen. Andererseits kann die praktisch-kritische und emanzipatorische Funktion marxistischer und psychoanalytischer Sozial-Anthropologie auch nur im grundlegend-umfassenden Rahmen einer philosophischen Anthropologie zu ihrem spezifischen Recht kommen, in dem die für den menschlichen Existenzvollzug (als 'Praxis') konstitutive Dialektik von bedingender Objektivität und handelnd-überschreitender Subjektivität - gegen alle objektivistisch oder subjektivistisch einseitige und deterministische Theorie - offengehalten wird. Das scheint am ehesten auf der Basis einer

existenzphilosophisch-dialektischen Anthropologie der Praxis möglich zu sein, wie sie von J.P. Sartre in einer Marxismus und Psychoanalyse integrierenden Konzeption skizziert worden ist (s. II., 57.). Während sich bei Plessner durchaus Anknüpfungspunkte für eine solche dialektische Position finden lassen, steht ihr Gehlens Anthropologie fern, sofern in ihr der Subjektivitätsfaktor als solcher abgewertet bzw. unterschlagen wird.

c) Die charakterisierten Positionen (einschließlich der angedeuteten Desiderate) umreißen die Problemlage und das Orientierungs- und Ausgangsfeld für eine weiterführende oder neu ansetzende philosophisch-anthropologische Thematik. Dabei müssen die zwischen den Hauptrichtungen philosophischer Anthropologie bestehenden Differenzen in den Grundlagenfragen ebenso gesehen werden wie die strukturellen Übereinstimmungen in der anthropologischen Konzeption und die Notwendigkeit, über die vermeintliche Alternative hinauszukommen. Eine detaillierte Betrachtung zeigt, daß die Fundierungsalternative sich primär im Rahmen von ontologischen Ansätzen ergibt, die das anthropologische Thema fundamentalontologisch (Heidegger) oder naturphilosophisch (Plessner) umgreifen; daß hingegen für die interne anthropologische Thematik selbst das Alternativmodell zugunsten einer *dialektischen* Auffassung von unterschiedlichen, aber komplementären anthropologischen Aspekten überschritten werden kann und muß. Denn die 'exzentrische Position' als Organisationsform menschlichen Lebens schließt (bei Plessner) 'Selbstbewußtsein' ('Ich-sein') als einen anthropologisch konstitutiven Faktor ein und 'birgt' in sich als dialektischer Struktur die Existenzproblematik der Selbstverwirklichung des Menschen (s. II., 38.); und das 'System der Existenzbedingungen' des Menschen als handelnden Wesens (nach Gehlen) erfordert 'Lebensführung' und 'Stellungnahme zu sich'. Andererseits ist die 'Faktizität' menschlicher Existenz (als 'In-der-Welt-sein' bzw. 'In-Situation-sein') durch 'Leiblichkeit' bedingt (Sartre) und dadurch auf die 'Natur-für-uns' (als ein 'Weltstück-sein' unserer selbst), bezogen, die als notwendiger 'Ausgangspunkt' - wenn auch nicht als 'Grundlage' - der Existenz fungiert, der existierend zwar überschritten werden muß, aber nicht aufgehoben werden kann (Sartre, s. II. 57., Merleau-Ponty).

Die zwischen den Positionen bestehenden Differenzen können und müssen im Rückgang auf konvergierende anthropologische Basisstrukturen zumindest relativiert werden. Denn beide Richtungen gehen auf anthropologische Grundstrukturen zurück (bzw. von Grunderfahrungen aus), die - im Rahmen struktureller und faktischer Bedingungen und normativer Orientierungen, - den Aufgabencharakter und das Realisationsproblem menschlichen Daseins als anthropologisch konstitutiv erweisen und es unmöglich machen, den Menschen (als Gattungswesen und Individuum) im Sinne einer durch seine 'Natur', definierten und determinierten Gegebenheit aufzufassen, allerdings auch nicht als 'absolute Freiheit' (im Sinne des frühen Sartre). Der Mensch 'lebt' oder 'existiert' in der Weise, daß er sich erst zu dem machen muß, was er sein kann und sein soll (so schon Kant) und d.h. er

erfährt sich unausweichlich im Doppelaspekt bzw. in der Dialektik von Gegebenheit und Aufgabe, Daseinsbestimmtheit und Selbstbestimmung, Wirklichkeit und Möglichkeit, *facta* und *future*. "Ich bin, aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst." (E. Bloch, s. II. 33.) formuliert in der Tat die Grundsituation menschlichen Daseins. In diesem Sinn ist der Mensch 'von Natur aus' das sich selbst 'produzierende' Wesen (K. Marx).

Der Begriff des Menschen als des Lebewesens, das im Rahmen struktureller und lebensgeschichtlicher Daseinsbedingungen zur Selbstverständigung und Selbstverwirklichung genötigt ist, kann als vorherrschende Basiskonzeption gegenwärtiger Anthropologie angesehen werden, die freilich einer etwas genaueren rekonstruktiven Explikation bedarf, um für die philosophische und wissenschaftliche Erörterung der anthropologischen Thematik und die Intention philosophischer Anthropologie auf grundlegend-umfassende und praktisch relevante Selbstverständigung des Menschen als maßgeblich gelten zu können.

## II.3 Grundlegende anthropologische Strukturbestimmungen

### II.3.1 Die anthropologische Basisstruktur: Verstehend tätiges Sich-Verhalten in und zu Welt- und Selbst-Verhältnissen

a) Nach den bereits gegebenen Hinweisen dürfte einsichtig sein, daß die *Ansatzebene* der anthropologischen Strukturanalyse nicht in einem Geflecht oder Gefüge interner (subjektiver) 'Wesenskräfte' und Eigenschaften des Menschen, sondern im Rückgang auf die menschliche *Lebensform* im Mensch-Welt-Verhältnis bzw. im In-der-Welt-sein als Grundverfassung menschlichen Daseins zu finden ist. Der *Weltbezug* ist allerdings anthropologisch primär als Bezug in und zur sozio-kulturellen 'Lebenswelt' begründet und nicht von vornherein als Bezug zur 'Welt an sich'. 'Lebenswelt' - natürlich nicht einfach im Sinne von 'Umwelt' - ist der für den anthropologischen Ansatz korrelative und primäre Weltbegriff. Das bedeutet natürlich nicht, daß die Beziehung zu einer objektiven Welt (an sich) davon nicht unterschieden werden könnte und müßte oder gar geleugnet werden sollte. Nur kann anthropologisch-phänomenologisch nicht bei diesem Weltbegriff angesetzt werden; es ist vielmehr vorgängig nach der Konstitution und Abhebung dieses Weltbegriffs und Weltbezugs vom anthropologisch elementaren Lebenswelt-Bezug aus zu fragen und damit auch nach der Genesis dieses 'Doppelaspekts' im Weltverhältnis des Menschen (Plessner, Dux).

Dem Lebenswelt-/Welt-Bezug korrespondiert als der Subjekt-Pol des Bezugssystems Mensch - Welt der *Selbstbezug* bzw. das Selbstverhältnis und Selbstverständnis des Menschen in den Lebens- und Weltverhältnissen, und d.h. die prinzipielle Reflexivität menschlichen Sich-Verhaltens in und zu den

Existenzverhältnissen. Die Benennung des 'Subjektpols' verweist hier zunächst nur auf dessen strukturelle Notwendigkeit und auf die Bedeutung des subjektiven und individuellen Faktors im anthropologischen Bezugsfeld, die in der Basisstruktur des Sich-Verhaltens konkret zum Ausdruck kommt.

b) Als die für die Art und Weise menschlichen In-der-Welt-seins *basale Strukturbestimmung* ist die des *verstehend tätigen Sich-Verhaltens* des Menschen, in und zu Verhältnissen (d.h. in und zu Gegebenheiten, Situationen, Möglichkeiten) anzusehen. Sofern diese Kategorie nicht einfach eine gegebene Eigenschaft bzw. Relation im Lebensverhältnis des Menschen kennzeichnet, sondern das Vermögen und die Nötigung zu einem Selbstvollzug, der als solcher immer auch ein Sich-zu-sich-selbst-Verhalten einschließt, muß diese Grundbestimmung als eine Grundmöglichkeit und notwendige Aufgabe verstanden werden. Diese Basisstruktur der Möglichkeitsbedingungen menschlicher Lebenstätigkeit ist durch die Differenzierung ihrer Elemente und Bezüge durchsichtiger zu machen.

Das Element des *Verstehens* im tätigen Sich-Verhalten bezeichnet (im Anschluß an Kierkegaards 'Sich-in-Existenz-Verstehen' als Problem der Existenz und Heideggers Analyse des Verstehendseins bzw. der 'Erschlossenheit' des Daseins) den allgemeinen Grundzug menschlicher Existenz, daß sie als Sich-verhalten zu ... in ihren Bezügen, Intentionen, Motiven, Möglichkeiten in präreflexiver oder auch reflektierter Weise 'erhellt' ist, d.h. 'sich' auf einen 'Sinn' des je bestimmten Sich-Verhaltens in und zu Verhältnissen hin versteht. Während Heidegger - in gewissem Anschluß an Dilthey - den Verstehensbegriff auf der Ebene der Lebenspraxis und dem sie leitenden Seins- und Daseinsverständnis situiert, mit Bezug auf das elementare 'Sich-verstehen-auf-etwas' auch als ein 'Können' bestimmt und gegen das theoretisch gegenständliche Verhalten (Vorstellen) abgehoben hat, und Jaspers das philosophische 'Erhellen' und 'existentielle Verstehen' der Existenz von anderen Verstehensarten differenziert und vom objektiven Erkennen und Wissen absetzt, faßt Sartre bei analoger Untersuchung (in der 'Kritik der dialektischen Vernunft) das Verstehen als Intelligibilität der menschlichen Existenz als Praxis, d.h. der Erhelltheit des Situations- und Entwurfsbewußtseins im Überschreiten des Gegebenen und als allem reflexiven Erkennen und Wissen voraus- und zugrundeliegend. (Näheres zum Existenz- und Selbstverständnis s. I. 3., 4., II 1., 2., 57.).

Der im menschlichen Verhalten prinzipiell miterschlossene (mehr oder weniger weite) Spielraum des variablen Sich-Verhaltenkönnens verweist auf die reflexive Struktur bzw. das Subjektmoment im sich verstehenden *Sich-Verhalten*. Der Mensch existiert und verhält sich nicht einfach 'in' oder umschlossen von Verhältnissen - wie andere Lebewesen im jeweils bestimmten und relativ geschlossenen Bezugssystem Organismus-Umwelt-, sondern, indem er sich selbst in Verhältnissen und Situationen immer auch je bestimmt *zu* ihnen verhält bzw. verhalten kann, vollzieht sich sein Verhalten in einem die gegebenen Umstände (potentiell) distanzierenden und

übergreifenden Verstehenshorizont und d.h. in einem Spielraum von situationskonformen, aber auch überschreitenden bzw. situationsverändernden Intentionen und Verhaltensmöglichkeiten. In diesem Zusammenhang erweist sich - zumal angesichts von Konfliktlagen und Orientierungs- und Entscheidungsproblemen -, daß menschliches Verhalten prinzipiell ein Selbstverhältnis und Selbstverständnis des Menschen als des *Sich-Verhaltenden* und d.h. sich in und zu seinem Verhalten Bestimmenden einschließt. Das virtuelle oder vollzogene Sich-zu-sich-selbst-Verhalten im Verhalten zu ... beansprucht das 'Selbst', das 'Subjekt' (bzw. das 'Sich') des Verhaltens im Sinne der aktiven Selbstbestimmung und auch der Selbstbetreffung durch Verantwortlichkeit.

Diese transzendental-anthropologisch grundlegende und normativ relevante Bestimmung menschlichen Verhaltens zu reflektiertem und selbstbestimmtem Sich-Verhalten läßt sich in ansonsten sehr unterschiedlichen philosophischen Positionen als anthropologische Basisstruktur nachweisen. So bei Marx: 'wo ein Verhältnis existiert, da existiert es für mich, das Tier *verhält* sich zu Nichts und überhaupt nicht. Für das Tier existiert sein Verhältnis zu andern nicht als Verhältnis (MEGA Bd. 3,30) - und Kierkegaard: 'Der Mensch (das Selbst) ist ein Verhältnis - zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Idealität und Realität, Möglichkeit und Notwendigkeit - das sich zu sich selbst verhält' (vgl. Krankheit zum Tode, 1. Abschn. A.). Marx und Kierkegaard haben im übrigen, freilich in unterschiedlicher Hinsicht, auch die Dialektik zwischen Sich-Verhalten und Verhältnissen thematisiert. Die anthropologische Basisstruktur des reflektierten Sich-Verhaltens in den dialektischen Spannungen zwischen faktischem Dasein und Seinkönnen, Wirklichkeit und Möglichkeit, Gegenwart und Zukunft, Erfahrung und Phantasie, Situations- und Entwurfsbewußtsein (Sartre), Sein und Können-Sollen kehrt (z.T. in ähnlichen Formulierungen wie bei Kierkegaard) dem strukturellen Gehalt nach in den Existenzanalysen von Heidegger, Jaspers, Sartre, aber auch in Plessners 'exzentrischer Positionalität' und in der dialektischen Philosophie der Subjektivität von W. Schulz wieder.

c) Die angedeuteten Beziehungsstrukturen bilden jedoch kein bloßes formales Gerüst, sondern müssen als (anthropologisch-transzendente) Strukturierung dynamischer Beziehungen der 'produktiven Lebenstätigkeit' des Menschen (Marx) verstanden werden. Denn die menschliche Lebenstätigkeit ist dadurch charakterisiert, daß ihre Welt- und Selbstbeziehungen nicht nur selbst vollzogen, sondern in produktiver Aneignung und Veränderung der natürlichen und geschichtlichen Gegebenheiten in individueller und gesellschaftlicher Praxis entwickelt, erhalten und verändert werden müssen. Der menschliche Lebensvollzug wird aus einer ursprünglichen Mangel- und Bedürfnislage von Antrieben, Bedürfnissen, Interessen Wünschen (nicht nur nach Selbsterhaltung, sondern Selbstentfaltung und -erweiterung, Bloch) motiviert, in Bewegung

gesetzt und gehalten. Besonders auf dieser dynamisch-energetischen Ebene erweist sich, daß der Begriff des *Lebens* anthropologisch unverzichtbar, elementar und vorrangig ist (auch gegenüber dem der 'Existenz' (s. II. 38.). Die affektive Antriebs- und Motivationsart menschlichen Verhaltens ist jedoch auf Grund der weitgehenden 'Instinktreduktion' und des 'Hiatus' zwischen Antrieb und Handlung (Gehlen) auf eine im Rahmen der soziokulturell geprägten Lebenswelt eigentätige und lernfähige Orientierung und Formung durch das verstehend tätige Sich-Verhalten des Menschen auch zu seiner inneren Natur angelegt. Darum dürfen die dynamisch-energetischen Faktoren menschlichen Sich-Verhaltens weder ausgeblendet noch zu einer determinierend vorgegebenen Antriebsbasis verselbständigt werden, die der menschlichen Lebens- und Verhaltensform zugrundeliegen soll, ohne durch diese selbst mit geprägt zu sein. Es ist eine konvergierende Auffassung vor allem seit Herder, Kant, Marx und über Pragmatismus, Existenzphilosophie bis zur philosophischen Anthropologie, zu zeigen, daß 'der Mensch von Natur aus Kulturwesen ist' und 'nur lebt, indem er ein Leben führt', so daß die menschliche Lebensform auch über den Aufgabencharakter der Antriebsstruktur eine ständige Anforderung an das tätige Sich-Verhalten in produktiver Lebenstätigkeit darstellt. (Zur weiteren Differenzierung s. die Arbeiten von G. Dux zur genetisch-strukturellen Anthropologie, II. 47.).

### II.3.2 Differenzierung von Verhaltens-Dimensionen, -Arten, -Situationen

a) Die weitere strukturelle Differenzierung der Basisbestimmung des Sich-Verhaltens in und zu Verhältnissen kann zunächst bei den Verhaltensbezügen als dem 'Wozu' des Sich-*Verhaltens* ansetzen. In dieser Hinsicht ergibt sich eine erste Differenzierung nach *Verhaltensdimensionen* bzw. Verhaltensrichtungen (Waldenfels) in Korrelation mit elementaren Lebens-Verhältnissen und *Realitätsbezügen* des Verhaltens; nämlich als Sich-Verhalten des Menschen in und zur Gesellschaft/Kultur, zur äußeren Natur, zu sich selbst (qua 'innerer Natur' und 'Selbst') und gegebenenfalls zu einer symbolisch bedeuteten 'transzendenten' Wirklichkeit. Natürlich ist das Verständnis dieser Realitätsbereiche und Verhaltensdimensionen historisch kulturell spezifisch bestimmt, d.h. unterschiedlich ausgebildet und nach Unterscheidung und Rangordnung verschieden interpretiert. Gleichwohl umreißen sie ein Schema der (zumindest im modernen Verständnis differenzierten) elementaren *Grundverhältnisse* des Sich-Verhaltens zu etwas.

b) Der Strukturierung des Bezugfeldes des Verhaltens (in Verhaltensdimensionen) korrespondiert gleichsam auf der Subjektseite, wenn auch ohne feste Zuordnung, eine Differenzierung in verschiedene *Verhaltensarten* bzw. *Verhaltensweisen*. Zum menschlichen Verhalten als

Sich-Verhalten gehört - wie schon gesagt - wesentlich ein Spielraum von Verhaltensmöglichkeiten und d.h. auch von Verhaltensweisen, der sich weder faktisch noch gar prinzipiell auf naturale oder soziale Reiz-Reaktions-Muster reduzieren läßt. Darum ist die behavioristische Verhaltenstheorie und der für sie maßgebende objektivistische Verhaltensbegriff anthropologisch und soziologisch prinzipiell unzureichend. Der Spielraum von möglichen Verhaltensweisen ist freilich andererseits nicht beliebig, sondern durch eine Reihe grundlegender Verhaltensarten strukturiert.

Die zu unterscheidenden Verhaltensarten sollen hier wenigstens benannt werden. (Näheres s. II. 31., 32., z.T. im Anschluß an Habermas).

1. Die *perzeptiv-kognitiv* eingestellte *Verhaltensart*, in der das Wirkliche und Mögliche - in Akten des Wahrnehmens, Erfahrens, Antizipierens, der methodischen Forschung und Theoriebildung - intendiert, zur Gegebenheit gebracht, reflektiert und erkannt wird. (Eine primär perzeptive Einstellung charakterisiert auch die ästhetische Erfahrung).

2. Die (direkt oder indirekt) auf das *Handlungsfeld* bezogenen *praktischen Verhaltensweisen*, die sich in unterschiedlichen Verhaltens- bzw. Handlungsformen darstellen: a) im *herstellend-produktiven Verhalten* instrumentellen Handelns; b) in dem die intersubjektive Beziehungen direkt betreffenden *sozialen Verhalten kommunikativen und moralischen Handelns*; c) im *ethisch-existentiellen Selbst-Verhalten*, in dem als 'innerem Handeln' existentielle und evaluative Einstellungen zu Welt und Leben geklärt und eingenommen werden.

3. (z.T. in Anschluß an 2.,c.) die *expressiv-deutenden* (und poetischen) Ausdrucks- und Verhaltensformen, in denen symbolische Darstellungen, Erhellungen und Deutungen des möglichen Sinnzusammenhangs von Welt-Leben-Mensch, die objektive und allgemeingültige Erkenntnismöglichkeiten überschreiten, in Mythos, Religion, Metaphysik und Kunst oder als individuelle Welt- und Lebensanschauungen zum Ausdruck gebracht werden.

c) Im Blick auf die wesentliche Situationsbezogenheit konkreten Sich-Verhaltens in und zu jeweils bestimmt situierten Verhältnissen und der entsprechenden Verhaltensweisen, wäre die strukturelle Differenzierung des Sich-Verhaltens hinsichtlich bestimmter *Grundsituationen* bzw. Situationstypen zu ergänzen (wie: theoretische, ästhetische, pragmatische, moralisch-praktische, kommunikative, ethisch-existentielle, religiöse Situationen) und die von Jaspers aufgewiesenen existentiellen 'Grenzsituationen' (Tod, Leid, Kampf, Schuld).

Strukturelle Differenzierungen dieser Art sind zwar analytisch notwendig und aufschlußreich, sie dürfen aber 1. den Grundcharakter des menschlichen Sich-Verhaltens als eines ursprünglich 'tätigen' nicht aufheben - also nicht mit der groben Entgegensetzung 'aktiven' und 'passiven' Verhaltens vermengt werden; und sie dürfen 2. keine genetische, strukturelle oder funktionale Trennung beinhalten, auf Grund deren die Verweisungen der Verhaltensdimensionen und Verhaltensweisen ausgeschlossen bzw.

unverständlich gemacht würden. So ist ja z.B. klar, daß die Befähigung zum effektiv praktischen Sich-Verhalten (bzw. Handeln) perzeptiv-kognitive Prozesse und d.h. den Erwerb von Erfahrungs- und Sprachkompetenz impliziert. Andererseits ist ebenso deutlich und durch Pragmatismus, genetische Psychologie, Anthropologie und philosophische Anthropologie expliziert worden, daß der genetische und strukturelle Aufbau von Wahrnehmung und Erfahrung bzw. der perzeptiv-kognitiven Verhaltensart und insbesondere die der normativ strukturierten Praxis über sozial vermittelte Aktionen und die Koordination von Handlungen bzw. Handlungsschemata erfolgt (Piaget, Gehlen, Dux). Die Beachtung der Verweisungszusammenhänge zwischen den verschiedenen Verhaltensweisen und Strukturen ist nicht nur gegen die Trennungen wichtig, sondern auch gegenüber Tendenzen zur Fundamentalisierung oder Totalisierung einer bestimmten Verhaltensart, insbesondere des Handelns. Darum bedarf es hier einer differentiellen Klärung der Konstitutionsverhältnisse.

### II.3.3 Konstitutionsverhältnisse zwischen Sich-Verhalten, Handeln, Praxis

Eine besondere Erörterung verlangt indessen die Frage nach den Konstitutionsverhältnissen zwischen Sich-Verhalten, Handeln, Praxis bzw. ihrer (jeweiligen) strukturell funktionalen Bedeutung für die Grundverfassung menschlichen Daseins, vor allem angesichts der insbesondere von sozialwissenschaftlicher Seite vertretenen Dominanz bzw. Fundamentalisierung des Handelns als sozial-anthropologische Basiskategorie.

a) Nun kann die zentrale Bedeutung der praktischen Verhaltensarten des Handelns für die Genese und Konstitution der menschlichen Lebensform - zumal des sozialen Handelns für das gesellschaftliche Feld - natürlich nicht bestritten werden. Dies berechtigt aber nicht dazu, Handeln selbst als die grundlegende anthropologische Basisbestimmung anzunehmen. Diese Funktion kann vielmehr nur die Basisstruktur des Sich-Verhaltens in und zu Verhältnissen in ihrer strukturellen und relationalen Differenzierung erfüllen; und diese schließt Formen des Handelns als bestimmte Arten praktischen Sich-Verhaltens ein, fällt aber damit nicht zusammen, sondern bleibt für diese strukturell grundlegend und umfassend. (Die Kategorie des Sich-Verhaltens ist übrigens in handlungstheoretischen Soziologien, Sozialphilosophien und Anthropologien verschiedener Provenienz - z.T. auch in ihrem Verhältnis zur Kategorie des Handelns - differentiell diskutiert worden, so von M. Weber, A. Schütz, J. Dewey, A. Gehlen, H. Plessner, K. Marx, M. Horkheimer, Th. W. Adorno, H. Marcuse, J. Habermas und insbesondere B. Brecht, s. dazu II. 27., 31., I. 6.).

Eine Fundamentalisierung des Handelns zur anthropologischen Basis-Kategorie nicht nur des praktischen Verhaltens, sondern der menschlichen Existenz als ganzer hat zudem zumeist zur Folge, daß die reflexive Struktur des Sich-Verhaltens auf ein Reflexionsmoment des Handelns bzw. in Handlungszusammenhängen reduziert und seine weiteren existentiell eigenbedeutsamen Dimensionen abgedrängt werden. Das verstehende Selbstverhältnis im Sinne des 'Sich-in-Existenz-Verstehens' (Kierkegaard) bezieht sich aber über reflexive Prozesse der 'Weltorientierung', 'Existenz-erhellung' und 'Transzendenz-Vergewisserung' (Jaspers) gerade auch auf Aspekte der Welt- und Selbsterfahrung, die sich einem eingreifenden und verändernden Handeln (wie auch einer objektiven Erkenntnis) entziehen, und zu denen doch ein existentielles Verhältnis gewonnen werden muß.

b) Zu erläutern bleibt noch, warum und in welchem Sinn der Begriff der 'Praxis' von dem des 'Handelns', mit dem er ja oft synonym auftritt, unterschieden wird, wobei diese Unterscheidung natürlich nur eine Differenzierung im gleichen Realitäts- und Strukturbereich bedeuten kann. Eine Unterscheidung legt sich schon in semantischer Hinsicht nahe, sofern 'Sich-Verhalten' und 'Handeln' direkt subjektbezogene Kategorien sind, d.h. (primär) als Prädikatoren für individuelle Tätigkeiten fungieren. Nur Individuen, Einzelne, können sich in je bestimmter Weise verhalten und handeln, wie sehr Motive, Muster, Normen und Ziele des Sich-Verhaltens auch gesellschaftlich geprägt sein mögen. Dieser individuelle und intersubjektive Vollzugsmodus gilt natürlich auch für 'soziales' und 'kommunikatives' Handeln. Ebenso klar ist freilich auch, daß wirkliches und mögliches Sich-Verhalten und Handeln nicht allein aus ihrem Subjekt-Bezug bzw. - Ursprung oder bloß als individuelle Tätigkeit verstanden und erklärt werden können. Sie bilden und bewegen sich vielmehr notwendig in einem sozio-kulturell strukturierten und formierten gesellschaftlichen Handlungs- oder Praxis-Feld, d.h. in intersubjektiven Verhältnissen, die das Sich-Verhalten und Handeln in mannigfacher Weise bedingen, indem sie es ermöglichen, beanspruchen und beschränken. Dieses innerhalb der geschichtlichen Prozeßrealität strukturell, geschichtlich und normativ geprägte Bedingungs- und Möglichkeitsfeld praktischen Sich-Verhaltens und Handelns kann seinem umgreifenden und zugleich offenen Realitätsmodus nach als das der 'gesellschaftlichen Praxis' gefaßt werden, d.h. als das sozio-kulturell geprägte soziale Erfahrungs-, Konflikt- und Realisationsfeld, in dessen Aktionsraum sich individuelles wie kollektives und gerade auch gesellschaftsverändernd eingreifendes Handeln situieren und vollziehen muß.

c) Die konstitutiven Zusammenhänge zwischen (praktischem) Sich-Verhalten, Handeln und Praxis lassen sich (in Kürze) am ehesten als dialektische Bedingungsverhältnisse von subjektiv und objektiv konstitutiven Faktoren und Strukturen praktischer Existenz kennzeichnen. Die

geschichtlich-gesellschaftliche Praxis ist (über ihre Differenzierung in lebensweltliche Alltagspraxis und politisch-ökonomisch institutionelle Praxis hinaus) einerseits der das individuelle wie soziale Sich-Verhalten und Handeln umgreifende und bedingende Realitäts- und Möglichkeitsbereich. Andererseits aber wird dieser durch die Interaktionen individuell vollzogenen (produktiv-praktischen, sozialen, politischen) Verhaltens und Handelns aufgebaut, erhalten und (in der Tendenz von Stabilisierung oder Kritik) bewahrt und verändert bzw. revolutioniert. Die subjektiven und objektiven Faktoren praktischer Existenz müssen also für die geschichtliche Prozeßrealität in einem begrenzt offenen, dialektischen und nicht einseitig fixierbaren Verhältnis verstanden und gehalten werden. (Vgl. auch: I. 5., 6.; II. 9., 15., 16., 23., 31.).

Diese dialektische Verschränkung zeigt sich noch deutlicher, wenn über die strukturelle Ebene hinaus bzw. an ihr auch die normative Dimension im Zusammenhang von philosophischer Anthropologie, Ethik und Gesellschaftstheorie stärker in den Blick gefaßt wird.

### III Verweisungszusammenhänge zwischen philosophischer Anthropologie, Normativität/Ethik und kritischer Gesellschaftstheorie

#### III.1 Philosophische Anthropologie und Ethik

a) Soll der thematische *Ansatz* für die Fragestellung *philosophischer Anthropologie* möglichst unreduziert erfolgen, dann darf kein genereller Erfahrungsaspekt menschlichen Daseins apriori von ihm ausgeschlossen werden. Ein solcher Erfahrungsaspekt sind aber innerhalb des Praxisfeldes auch die normativen (rechtlichen, moralischen, ethischen) Bestimmungen menschlichen Sich-Verhaltens und Handelns, d.h. die Orientierung, Beurteilung und Rechtfertigung menschlicher Praxis nach bestimmten allgemeinverbindlichen Gesichtspunkten und Verhaltenserwartungen. Eine philosophische Anthropologie muß folglich ihrem Erkenntnisanspruch gemäß die anthropologischen Bedingungen und Konsequenzen der normativen Dimension praktischer Existenz und ihrer Genese zumindest in formaler und struktureller Hinsicht reflektieren. Denn eine Auffassung vom Menschen, in der die normative Anspruchs- und Erwartungsdimension menschlicher Existenz, Lebenswelt und Selbsterfahrung keinen Ort hätte, könnte schwerlich als hinreichend umfassend und grundlegend angesehen werden. Die strukturelle Zuordnung der normativen Dimension zur Existenzform des Menschen ist denn auch in den meisten führenden anthropologischen Entwürfen vorgenommen worden (s. dazu I. 4., S. 180 ff., II. 9., S. 30 ff.).

Die anthropologisch strukturelle Notwendigkeit der normativen Thematik wird über die *Sinnbestimmung philosophischer Anthropologie* und ihr *erkenntnisleitendes Interesse* noch verstärkt. Denn die philosophische Frage nach dem Menschen ist als radikale Frage des Menschen nach sich selbst dadurch ausgezeichnet, daß sie nicht einfach einem neutralen Erkenntnisinteresse am Objekt Mensch, sondern als Reflexionsfrage dem Aufgabencharakter und dem Realisierungsproblem menschlicher Existenz selbst entspringt, auf Selbstverständigung und Handlungsorientierung des Menschen in seinem Dasein zielt und insofern existentiell-praktisch motiviert ist. Philosophische Anthropologie wäre dann als Theorie wesentlich oder letztlich in praktischer Absicht entworfen, weil - wie selbst Gehlen sagt - der Mensch als ein Wesen, das zu sich selbst Stellung nehmen muß, der Selbstdeutung - und doch wohl auch der Selbstbestimmung - bedarf. Damit ist das Implikationsverhältnis von anthropologischer und ethischer Fragestellung als notwendiges Rekonstruktions- und Reflexionsthema philosophischer Anthropologie ersichtlich.

b) Das Gleiche gilt aber auch von Seiten der Ethik. *Die Fragestellung philosophischer Ethik* betrifft die Analyse und kritische Begründung der normativen (moralischen, ethischen und rechtlichen) Bestimmungen und Beurteilungen menschlichen Sich-Verhaltens und Handelns. Diese Thematik impliziert notwendig eine Reihe von anthropologischen Bezügen. Eine 1. Gruppe betrifft Fragen hinsichtlich der anthropologischen Grundlagen der ethischen Dimension praktischer Existenz, das heißt der anthropologischen Möglichkeitsbedingungen normativ bestimmten Handelns, damit dieses überhaupt als mögliche, allerdings auch nötige Aufgabe der menschlichen Lebensführung erwiesen werden kann. Dieser Fragestellung kommt gerade angesichts einer anthropologischen (reduktiven) Moralkritik - seit der anthropologischen Wende im 19. Jahrhundert - eine besondere Bedeutung zu. Für eine positive Beantwortung dieser Grundlagenfragen der Ethik bieten die anthropologischen und existenzphilosophischen Analysen der Strukturmomente menschlichen Sich-Verhaltens und Handelns - wie: Situationsentbundenheit, Hiatus zwischen Antrieb und Handlung, Selbstverhältnis, Entwurfs- und Entscheidungscharakter, Selbstbestimmung, Verantwortlichkeit und andere - wesentliche Anknüpfungspunkte.

Eine 2. Gruppe anthropologischer Bezüge betrifft das Realisationsfeld normativ bestimmten Handelns und Urteilens, das heißt die Grundverhältnisse der praktischen Existenz in ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Lebenswelt (s.o.). Dabei ist entscheidend zu sehen, daß 'Sozialität' und Intersubjektivitätsverhältnis der menschlichen Praxis (zumal als Bedingung und Medium des Welt- und Selbstbezugs) nicht nur strukturell zur sozial-anthropologischen Basis der ethischen Dimension gehört, sondern zugleich Horizonte und Anforderungen ethischer Realisierung vorgeben, sofern die gesellschaftliche Lebenswelt immer schon eine normativ strukturierte und 'sinnbestimmte' Realität darstellt, in der zusammen mit

sachlichen Anforderungen auch normative Ansprüche, Verhaltenserwartungen und Anerkennungsverhältnisse maßgeblich sind. Dieser Komplex gesellschaftlicher Praxis enthält in seiner jeweiligen faktischen Bestimmtheit zudem die sozialen Bedingungen der Entwicklung und Verwirklichung wie auch der Einschränkung und Verhinderung ethischer Existenz. Darum muß eine philosophische Ethik, die nicht nur ideale Prinzipien des Handelns entwirft, sondern sich dem Realisationsproblem ethischer Existenz und das heißt dem eigentlichen Praxisproblem stellt, (im Konnex mit den Sozialwissenschaften), auf die gesellschaftlichen Bedingungen und Bezüge ethischer Praxis analytisch und kritisch reflektieren.

Eine 3. Gruppe von Fragen zielt auf die mögliche 'anthropologische Fundierung' ethischer Forderungen und moralischer Normen, sofern diese Elemente einer 'idealen' Bestimmung des Menschen in seinen mitmenschlichen Beziehungen, und das heißt der 'Humanitas', darstellen, die als solche nicht unabhängig von anthropologischen Überlegungen über die Daseinsbedingungen und Seinsmöglichkeiten des Menschen entwickelt werden können. Dabei stellt sich allerdings das prinzipielle geltungslogische Problem der Verhältnisbestimmung von Seins- und Sollensaussagen, das heißt des Status anthropologischer Möglichkeitsaussagen, die den impliziten normativen Verbindlichkeitsanspruch eines 'Können-Sollens' mit sich führen. Das gilt insbesondere für anthropologisch-ethische Schlüsselbegriffe wie etwa Freiheit, Selbstbestimmung, intersubjektive Anerkennung und Verantwortlichkeit, die zwar strukturell anthropologisch 'fundiert' sind, deren wesentliche Bedeutung aber gleichwohl nicht in ihrem deskriptiven Gehalt liegt, sondern in ihrer 'askriptiven' (bzw. 'präskriptiven') Funktion als allgemeiner anthropologisch-ethischer 'Dispositionswörter' im Kontext normativer Aussagen. (Einiges dazu s. II.5.).

c) Für eine angemessene Erfassung der Zusammenhänge zwischen anthropologischer und ethischer Thematik sind folgende kritischen Gesichtspunkte zu beachten: Die angedeuteten thematischen Verweisungen dürfen nicht als (einseitige) Reduktions-, Begründungs- oder Ableitungsverhältnisse aufgefaßt werden. Das Verhältnis wäre vielmehr als ein wechselseitiges so zu bestimmen, daß einerseits die philosophische Anthropologie den Ort der Moral/Ethik mit Bezug auf die normative Dimension der praktischen Existenz im Welt- und Selbstverhältnis aufzuweisen und für die genuine normative Reflexion (rechtlicher, moralischer, ethischer Art) freizugeben sowie ihre eigenen ethisch-praktischen Implikationen und Konsequenzen zu erörtern hat; und daß andererseits die philosophische Ethik ihre spezifische (phänomenologische, begriffsanalytische und geltungstheoretische) Thematik mit Rücksicht auf deren sozial-anthropologische Voraussetzungen, Bezüge und Realisationsbedingungen reflektieren muß, wenn sie die kritische und orientierende Relevanz ihrer normativen Erörterungen für Lebensführung

und Handeln klären will. Der Verweisungszusammenhang anthropologischer und ethischer Fragen schließt also notwendig die wechselseitige Offenheit gegenüber der jeweils aspektsspezifischen Thematik und Methodik ein (Näheres s. II.9.).

Dieses Wechselverhältnis von gegenseitiger Angewiesenheit und Offenheit läßt sich aber nur in einem systematischen Bezugsrahmen sichern, der die spezifischen Fragestellungen von Anthropologie und Ethik umgreift und sie - zusammen mit den relevanten gesellschafts-analytischen Elementen - als zusammengehörige Aspekte einer thematisch umfassenden und strukturell integrativen anthropologischen Philosophie praktischer Existenz erweist. Dafür sind aber zunächst noch die wechselseitigen Bezüge zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie aufzuweisen.

### III.2 Philosophische Anthropologie, kritische Gesellschaftstheorie und Normativität/Ethik

a) Beziehungen zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie waren schon problemgeschichtlich dadurch gegeben, daß die 'anthropologische Wende' des metaphysikkritischen bzw. nachmetaphysischen Denkens im 19. Jahrhundert mit der zur Lebenswelt und der gesellschaftlich-geschichtlichen Realität historisch-strukturell verknüpft war (Feuerbach, Marx); und neben den Naturwissenschaften die (historischen) Sozial- und Kulturwissenschaften für die interdisziplinäre anthropologische Diskussion zunehmend wichtiger wurden.

Systematisch ergeben sich die strukturellen Bezüge zur gesellschaftlichen Dimension für eine beim Sich-Verhalten des Menschen in und zu lebensweltlichen Verhältnissen ansetzenden philosophischen Anthropologie immanent notwendig. Denn die soziale Verhaltensdimension zählt nicht nur zu den Grundverhältnissen, in denen der Mensch faktisch notwendig existiert und zu denen er sich verhalten muß und verhält, sondern ihr kommt – im Hinblick auf die wesentliche 'Sozialität' der menschlichen Daseinsweise (in einer 'Mitwelt') eine anthropologisch-ethisch konstitutive und nicht nur relationale Bedeutung zu. Das gilt insbesondere in ontogenetischer (aber auch phylogenetischer) Hinsicht, sofern sich alle eigentlich humanen, d.h. zur reflektierten selbständigen und kommunikativen Lebensführung befähigenden Kompetenzen - bis hin zum Selbstseinkönnen - in intersubjektiven, d.h. sozialen, kommunikativen und normativen Anerkennungs-Beziehungen und Wirkungszusammenhängen aufbauen, ausbilden und (mehr oder weniger weit) entwickeln (s. G. Dux, A. Honneth). Die je bestimmten geschichtlich-gesellschaftlichen Verhältnisse bilden zudem - wie schon gesagt - das faktische und mögliche Praxis- und Realisierungsfeld der menschlichen Existenz, indem sie die realen und normativen Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen für deren - allerdings auch

realitätskritische - praktische Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung umreißen. So zeigt sich, daß auf allen drei Analyse- und Reflexionsebenen philosophischer Anthropologie: a) der strukturell- (bzw. genetisch) rekonstruktiven, b) der normativ-praktischen und c) der soziokulturell-empirischen je spezifische Bezüge zur gesellschaftlichen Dimension bestehen.

Philosophische Anthropologie muß also in diesen drei Hinsichten immer auch 'Sozial-Anthropologie' sein und in entsprechender Beziehung zu den empirisch-analytischen Sozialwissenschaften stehen. Sie hat aber auch von ihrem existentiell-praktischen Erkenntnisinteresse her darauf zu achten, daß strukturell, normativ und empirisch der Subjektivitätspol des Sich-Verhaltens nicht in die vermeintlich objektive und systemisch geschlossene gesellschaftliche Realität aufgelöst wird, sondern die bedingt offene und auch praktisch-kritische Dialektik von Wirklichkeit und Möglichkeit im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft - im Sinne einer kritischen Gesellschaftstheorie - prinzipiell und konkret im Blick bleibt.

Diese dialektisch kritische Perspektive hat auch erkenntnis- und geltungstheoretische Konsequenzen, nämlich hinsichtlich der philosophisch-anthropologisch notwendigen Begrenzung eines totalisierten Anspruchs objektiven, wissenschaftlichen 'Wissens' vom Menschen, das nie totale oder abschließende Erkenntnis der Wirklichkeit und Möglichkeit menschlicher Existenz sein kann. Die kritische Begrenzung des objektivierenden anthropologischen 'Wissens' durch das diesem vorgängige entwerfende 'Verstehen' der praktischen Existenz (und dessen philosophisch-anthropologischer Reflexion) ist insbesondere vom späteren Sartre in der methodischen Bestimmung einer 'strukturellen und historischen Anthropologie der Praxis' als der Grundlegung der Gesellschaftstheorie- und Sozialphilosophie projiziert worden (s. II. 57.); eine wissens- und wissenschaftskritische Reflexion, die gerade im Hinblick auf die anthropologische Erkenntnis in analoger Weise schon von Plessner und insbesondere von Jaspers vollzogen worden war (s. I. 4.; II. 38., 50.).

b) Damit ist schon die Umwendung der Frage auf die nach den anthropologischen und normativen Bezügen bzw. Implikationen einer kritischen Gesellschaftstheorie eingeleitet. Daß solche anthropologisch-praktischen Implikationen bestehen, ist sowohl auf der strukturell-funktionalen und genetischen als auch auf der gesellschaftsanalytisch-empirischen Ebene evident. Denn so richtig es ist, daß sich die objektiven gesellschaftlichen Verhältnisse weder strukturell noch faktisch einfach als Summierung von individual-anthropologischen Gegebenheiten, Faktoren und Tätigkeiten erklären lassen, so unbestreitbar bleibt es, daß diese (in sozialer Formierung und Gruppierung) für den Bestand, die Entwicklung und Veränderung der gesellschaftlichen Prozeß-Realität mitbestimmend sind, so daß von einem wechselseitigen, wenn auch unterschiedlich gewichtigen Wirkungsverhältnis zwischen tätigen Individuen und Gesellschaft gesprochen werden muß.

Die von den Sozialwissenschaften selbst mehr oder weniger direkt thematisierten anthropologischen Bezüge haben ihren anthropologisch-praktischen Kristallisationspunkt vor allem im Phänomenbereich und Begriffsfeld des sozialen Handelns bzw. methodisch-systematisch in der 'Handlungstheorie'. Die anthropologisch insbesondere von A. Gehlen herausgehobene Zentralstellung des Handelns zeigt sich in anderem systematischen Rahmen auch in der kritischen Gesellschaftstheorie von J. Habermas und A. Honneth sowie in der historisch-genetischen Anthropologie und Soziologie von G. Dux.

Nun ist die zentrale gesellschaftstheoretische Bedeutung des 'sozialen Handelns' als einer Form praktischen Sich-Verhaltens gewiß nicht zu bestreiten. Sie zeigt sich 1. im Hinblick auf die Konstitution und Strukturanalyse des *Gegenstandsbereichs*: 'Gesellschaft', dessen institutionelle und geschichtlich-praktische Realität in Prozessen sozialen Handelns aufgebaut, reproduziert und verändert wird. Sie ergibt sich 2. im Blick auf die möglichen Ansatzpunkte der *Gesellschaftskritik* die insbesondere an den Konfliktgrenzen des sozialen Handelns zu finden sind, wo Bedürfnisse, Interessen, normative Strukturen und Erwartungen mit der Realität der gesellschaftlichen Verhältnisse und ihren Beschränkungen in Spannung und Widerspruch geraten, und die Bruch- und Ansatzstellen einer kritischen Erfahrung der gesellschaftlichen Wirklichkeit und einer darauf bezogenen Gesellschaftskritik markiert werden. (Dafür sind die anthropologisch-ethisch orientierten Arbeiten zur Sozialphilosophie von A. Honneth, Ch. Taylor, E. Fromm besonders aufschlußreich). Und sie gilt schließlich 3. im Hinblick auf das *emanzipatorisch-praktische Erkenntnisinteresse* kritischer Gesellschaftstheorie und philosophischer Anthropologie und das dadurch verschärfte Vermittlungsproblem von kritischer Theorie und Praxis, das auf den Bereich des sozialen Handelns als die Motivations- und Realisationsebene möglicher verändernder Praxis verweist (s II. 9., 15., 16., 27., 31.).

c) Im Blick auf die gesellschaftstheoretisch wie anthropologisch zentrale Bedeutung des sozialen Handelns wird schließlich auch deutlich, daß die Verweisungszusammenhänge von Gesellschaftstheorie und Anthropologie strukturell notwendig auch die normative Dimension der Praxis betreffen und einschließen. Das ist für eine (realitäts-) kritische Gesellschaftstheorie mit ihren emanzipatorischen und utopisch-kritischen Perspektiven ohnehin klar. Es kann als ein empirisch ausweisbarer genereller und konstanter Tatbestand bzw. als eine Strukturbestimmung menschlicher Existenz und Praxis in ihrem sozialen Daseinsraum gelten, daß sie normativer Orientierung bedarf, d.h. der Steuerung und Stabilisierung des Verhaltens und Handelns durch geltende Normen und Wertstandards, die als intersubjektiv verbindliche Sollensansprüche in Rechten und Pflichten ein entsprechendes Verhalten fordern, erwarten lassen und sanktionieren und dadurch gesellschaftliche Praxis als Interaktion ermöglichen und regulieren.

Die Bestätigungen dafür können - trotz aller Verschiedenheiten in den thematischen Schwerpunkten und den systematischen Erkenntnis- und Geltungsansprüchen - aus Kulturanthropologie, Soziologie, Rechts- und Politiktheorie, sowie philosophischer Ethik und philosophischer wie auch historisch-genetischer Anthropologie (s.o.) gewonnen werden.

Der Konstanz der strukturell-funktionalen Verschränkung von individuellem Sich-Verhalten, Handeln, gesellschaftlicher Praxis und Normativität korrespondiert und kontrastiert allerdings die geschichtlich kulturelle Unterschiedlichkeit und Variabilität der materialen Wertungen, Normierungen und Lebensformen und d.h. auch die Veränderung, Auflösung und Neubildung normativer Handlungsorientierungen und Verhaltenserwartungen in sozial-kulturellen Prozessen. Die damit verbundenen 'relativierenden' Erfahrungen schlagen sich zumindest als 'Lockerung' bis hin zur grundsätzlichen Infragestellung des allgemeinen Verbindlichkeitsstatus normativer Ansprüche, insbesondere auch moralischer Art, im praktischen Bewußtsein nieder. Solche problematisierenden Auswirkungen treten heute innerhalb komplexer 'pluralistischer' Gesellschaften und der interkulturellen 'Weltgesellschaft' in besonderer Schärfe zutage. Darum bedarf es eines aktualisierenden Ausblicks auf neue Züge in der Problemkonstellation zwischen praktischer Anthropologie, Normativität/Ethik und Gesellschaftstheorie.

### III.3 Neue globale Akzente: Weltbürger, Weltethos, Weltgesellschaft und die Notwendigkeit interkulturell kommunikativer Vernunft ohne Verdrängung der existentiellen Sinnfragen

a) Die zuletzt angedeuteten kritischen Erfahrungen und die mit ihnen verbundene Verschärfung der normativ-praktischen Orientierungs-, Entscheidungs- und Konsensprobleme können für ein ethisches Existenz- und Weltverständnis nur durch Vergewisserung und Aktivierung der für ein ethisch verantwortliches Sich-Verhalten konstitutiven (subjektiven) anthropologischen und (objektiven) gesellschaftlichen Faktoren beantwortet werden: Auf der subjektiven, existentiellen Ebene bleiben folgende anthropologisch-normative Faktoren wesentlich:

1. ein Selbstverständnis der 'Bestimmung des Menschen', demzufolge der Mensch - zur freien, d.h. selbstbestimmten und vernünftigen Lebensführung befähigt - auf die 'Richtigkeit' und intersubjektive Verantwortbarkeit seiner Lebenspraxis innerhalb der Gesellschaft orientiert sein muß und auf diese Erwartung hin in Anspruch genommen werden kann;

2. ein Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, in dem weder die bereits 'konstituierte Moral' (Garaudy) der gesellschaftlich sanktionierten Verhaltensnormen unkritisch anerkannt und praktiziert wird, noch auch das handelnde Subjekt eine sozial beziehungs- und verantwortungslose

monologische Freiheit behaupten kann, sondern sich im genetisch-strukturell konstitutiven und wechselseitig korrektiven Bedingungsverhältnis von Sozialität und Selbstsein verstehen und vollziehen muß;

3. die Reflexivität, d.h. Vollzug der in der Verflechtung und Spannung von praktischer Existenz und Normativität entspringenden kritischen, ethisch-politischen Reflexionen und Diskurse, und zwar sowohl in Hinblick auf die normativen Ziele und Prinzipien richtigen und intersubjektiv rechtfertigungsfähigen Handelns als auch auf deren Realisationsbedingungen bzw. -verhinderungen innerhalb der je bestimmten Realitätsverhältnisse der gesellschaftlichen Lebenswelt und Praxis;

4. ein solches ethisches Existenz- und Weltverhältnis wird freilich erst dann real, wenn die umrissenen anthropologisch-normativen Elemente existentiell angeeignet und d.h. in die je eigene und kommunikative Verantwortung übernommen werden. In diesem Sinn erweist sich Verantwortlichkeit als das integrative und motivierende Schlüsselphänomen ethischer Existenz, das dem praktisch-kritischen Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft wesentlich zugehört und dessen praktischer Sinn sich gerade auch als Motivationskraft im Eintreten für ethisch-politisch erforderliche Realitäts-Kritik und -Veränderung auswirkt. (Näheres zur Verantwortung s. II. 9.).

Der entsprechende Blick auf die 'objektiven' gesellschaftlichen Faktoren praktischer Existenz zielt über die strukturelle und historische Gesellschaftsanalyse hinaus in normativer und kritischer Perspektive auf die gesellschaftlich gegebenen realen und ideellen Bedingungen oder Blockierungen eines 'menschwürdigen Lebens', d.h. eines Lebens, das frei von Unterdrückung, Elend und vermeidbarem Leid dazu befähigt wäre, die Bedürfnisse und Interessen der Menschen an möglicher Freiheit und Gleichheit im politischen Raum sozialer Gerechtigkeit und solidarischen Handelns realisieren zu können.

b) Nun wird eine solche an sich schon weit ausgreifende Perspektive heute - in Zeiten der 'Globalisierung' - zu einer weiteren Extension genötigt und durch die Spannungen in einer kulturell pluralistischen Weltgesellschaft noch komplexer. So stoßen etwa anthropologisch-normative Fragen nach der 'Selbstbestimmung des Menschen' und nach allgemeinverbindlichen ethischen Normen, ja sogar von Menschenrechten und -pflichten im interkulturellen Differenz- und Spannungsfeld auf zusätzliche und besondere Probleme. Zugleich wird aber gerade daraus deutlich, daß die Weltgesellschaft angesichts der kulturellen und nicht zuletzt der politisch-ökonomischen Konfliktstoffe bei gleichzeitig unauflöslichen und zunehmenden Verflechtungen und Abhängigkeiten geradezu lebensnotwendig auf Kommunikation, Verständigung und ausgleichende Regulierung angewiesen ist.

Die neuen globalen Problemhorizonte erfordern 1. eine entsprechende Erweiterung bzw. Transposition der anthropologischen, ethischen und

gesellschaftstheoretischen Fragestellungen in Richtung der Leitbegriffe: Weltbürger-Weltethos-Weltgesellschaft, wobei die universalistischen Implikationen und Ansprüche der Prüfung und Bewährung in interkulturellen Diskursen ausgesetzt werden müssen; und es bedarf eben dafür und für die nötigen Konfliktlösungen 2. eines philosophischen Denkens kommunikativer Vernunft in weltbürgerlich-sozialistischer Perspektive (s. II. 49.).

Mit der Sicht auf den Menschen als 'Weltbürger' ist selbst schon ein transzendierender, universalistischer Blick auf die Menschheit, ein sie verbindendes Ethos und die (potentielle) Weltgesellschaft verbunden, der die nationalen und kulturellen Verschiedenheiten übergreift, ohne sie in ihrer Bedeutung für die konkreten Lebensverhältnisse abwerten oder gar negieren zu müssen. Das Verhältnis der Menschen als (potentieller) Weltbürger ist zwar de facto, aufgrund der differenten soziokulturellen Prägungen und der politisch-ökonomisch ungleichen Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse, ein Wechselverhältnis zwischen Menschen als jeweils Anderen, Fremden, mehr oder weniger Ungleichen, es ist aber zugleich, umgriffen vom anthropologisch verbindenden Rahmen des Allgemein-Menschlichen und Verstehbaren, ein Verhältnis zu und zwischen wesentlich Gleichen, also ein Verhältnis der Menschen zu anderen ihresgleichen. Diesem dialektischen Verhältnis kann nur entsprochen werden, wenn es aus dem Gesichtspunkt einer differentiellen und kommunikativen humanen Vernunft verstanden wird, die ihren anthropologisch-normativen Kern der Humanität in der wechselseitigen Anerkennung und Achtung der prinzipiellen Gleichheit und Gleichberechtigung aller Menschen und Völker inmitten ihrer Unterschiedlichkeit hat.

Die konkreten Probleme und Aufgaben bestehen zunächst darin, kommunikative Beziehungen dadurch zu ermöglichen und zu befördern, daß die in den Verschiedenheiten gelegenen Spannungs- und Konfliktpotentiale abgebaut werden, indem für die politisch-ökonomisch ungleichen Machtverhältnisse und Interessen ein Ausgleich geschaffen und für die soziokulturellen Differenzen (in Weltansichten, Menschenbildern, Lebensformen, Wertmaßstäben u.ä.) ein allgemein anerkennungsfähiger Rahmen wechselseitiger Toleranz und offener kommunikativer Erfahrung gesucht wird.

c) Die dafür nötige Philosophie kommunikativer Vernunft in weltbürgerlicher Bedeutung kann natürlich nicht von eurozentrisch oder sonstwie fundamentalistisch als universell gültig dekretierten materialen Vernunftwahrheiten ausgehen. Sie muß vielmehr, sowohl im Hinblick auf die sozio-kulturellen wie auf die politisch-ökonomischen Divergenzen vor allem die 'hermeneutischen' Voraussetzungen und die weltpolitischen Perspektiven klären, innerhalb deren eine Auseinandersetzung und Verständigung über die faktischen, normativen und institutionellen Probleme in diesem weltgesellschaftlichen Feld sich vollziehen kann.

Dazu bedarf es von Seiten der Philosophie kommunikativer Vernunft u.a. einer epistemischen und geltungstheoretischen Differenzierung von unterschiedlichen Weisen des 'Fürwahrhaltens' (Kant: Meinen, Wissen, Glauben; s. II. 55.) und der entsprechenden Wahrheitsweisen und Gewißheitsarten. Eine daran anschließende kommunikations- und diskurstheoretische Analyse hat dann die verschiedenen Verstehens-, Mitteilungs-, Kommunikations- und Diskussionsformen zu klären, innerhalb deren die Prüfung und Einlösung der den jeweiligen Diskussionsfragen zugehörigen Geltungsansprüche (kognitiver, normativer, kultureller, existentieller Art) zu vollziehen und eine den spezifischen Geltungsmodi angemessene Sachdiskussion zu führen ist. (Näheres dazu bei Kant und zum Begriff kommunikativer Vernunft bei K. Jaspers und J. Habermas, s. II. 28,39., 40., 40., 52., 54., 55.).

Gegenüber der theoretischen Funktion der kommunikativen Vernunft für die methodische Klärung der notwendigen interkulturellen Verständigungsprozesse kommt ihrem praktischen Gebrauch eine direktere normativ-konstruktive Bedeutung zu, nämlich für die Auseinandersetzung und Verständigung über die normativen (menschenrechtlichen, moralischen bzw. ethisch-politischen) Grundlagen und humanen Perspektiven von Weltgesellschaft und Weltpolitik in Richtung auf eine weltbürgerlich-solidarische Menschheit. In dieser Hinsicht nehmen die Menschenrechte mit ihrer anthropologisch-normativ begründeten praktischen Idee der 'Menschenwürde' und ihren rechtlich-politischen Kodifizierungen gewiß eine Schlüsselstellung ein, auch wenn spätestens mit den konkretisierenden Auslegungen, den Begründungs- und Geltungsansprüchen und der praktisch-politischen Achtung und Durchsetzung die Probleme und Streitfragen wieder vordringen.

Darum bedarf es - auch um der Basis- und Rahmenfunktion der Menschenrechte willen - der Diskussion und Verständigung über weitere anthropologisch-normative Maßstäbe und Zielsetzungen eines ethisch-politisch weltbürgerlichen Denkens und Handelns. Das ergibt sich zunächst schon aus der nötigen Konkretisierung bzw. Materialisierung der Menschenrechte über politische und soziale Grundrechte und aus den Forderungen der Humanität und des Sozialismus nach Beseitigung von Elend, Unterdrückung und Ausbeutung und der politisch-gesellschaftlichen Ermöglichung eines menschenwürdigen Lebens in möglicher Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Das aber erfordert ein für eine humane Weltgesellschaft notwendiges 'Weltethos' (H. Küng), dessen allgemeinverbindliche Grundwerte, Maßstäbe, Haltungen und Handlungsmaximen kommunikative Vernunft für und in interkulturellen und möglichst globalen Verständigungsprozessen aufzuzeigen und als allgemeingültig anerkennungsfähig einsichtig zu machen hätte (s. II. 49., 54.).

Damit ist der heute unumgängliche 'Welt-Horizont' wenigstens angedeutet, in den eine anthropologisch-ethisch zentrierte Philosophie praktischer

Existenz und kommunikativer Vernunft die für sie wesentliche Verweisungsthematik zwischen Anthropologie, Ethik und Gesellschaftstheorie einrücken muß und in dem sie ihre 'weltbürgerliche Bedeutung' wie ihre existentiell-praktische Sinnbestimmung zu erweisen und zu bewähren hätte (s. II. 40., 44., 48., 49., 54.).

Die notwendige globale Erweiterung des theoretischen und praktischen Horizontes einer anthropologisch-praktisch zentrierten Philosophie darf freilich nicht deren zentrale Beziehung auf die existentiellen Sinnfragen menschlicher Existenz verdrängen oder überlagern. Denn die philosophisch anthropologische Frage nach dem Menschen ist als Frage des Menschen nach sich selbst zuerst und zuletzt dadurch motiviert und sinnbezogen, daß sie auch die Dimension der existentiellen Sinnprobleme des 'Sich-in-Existenz-Verstehens' (Kierkegaard) einbegreift und darunter nicht nur die mit der möglichen Sinnbestimmung menschlicher Existenz und Praxis in der Welt zusammenhängenden, sondern auch diejenigen, deren Problematik sich weder theoretisch noch praktisch bewältigen oder gar beseitigen läßt, die aber ein existenzielles Sich-Verhalten erfordern.

Karl Jaspers hat Situationserfahrungen und Fragen solcher Art, die sich zwar nicht in direkter und allgemeingültiger Weise beantworten, wohl aber für das existentielle Sich-Verstehen 'erhellen' lassen, in seiner 'Existenzerhellung' zumal der 'Grenzsituationen' (geschichtliche Bestimmtheit, Tod, Leiden, Kampf, Schuld) in methodisch reflektierter Form erschlossen und zur 'indirekten Mitteilung' gebracht (s. I. 4; II. 50., 52.).

Eine in der Konstellation; Kant, Existenzphilosophie, Plessner, kritische Gesellschaftstheorie situierte philosophische Anthropologie wird im Zuge ihres grundlegend-umfassenden Erkenntnisinteresses mit der transzendental-strukturellen, empirisch-analytischen, und normativ-praktischen Problem-ebene auch die dem notwendigen, aber objektiv ungesicherten Selbstvollzug und Existenzverständnis des Menschen unaufhebbar zugehörige Dimension der offenen - und nicht eindeutig beantwortbaren - Sinnfragen in ihre Erörterungen einbeziehen müssen, wenn sie denn wirklich der Selbstverständigung des Menschen in der Problematik seiner Existenz dienlich sein will.

## Verzeichnis der Schriften von Helmut Fahrenbach

### I. BÜCHER

1. Wesen und Sinn der Hoffnung, Diss. Heidelberg 1955
2. Die gegenwärtige Kierkegaard-Auslegung (1948-1962), Beiheft 3, Philosophische Rundschau, Tübingen 1962
3. Kierkegaards existenzdialektische Ethik, Frankfurt 1968
4. Existenzphilosophie und Ethik, Frankfurt 1970
5. Zur Problemlage der Philosophie. Eine systematische Orientierung, Frankfurt 1975
6. Brecht zur Einführung, Hamburg 1986

### II. Aufsätze

1. Philosophische Existenzerhellung und theologische Existenzmitteilung (Jaspers - Bultmann), in: Theologische Rundschau, 24. Jg., 1956/57, S. 77-99, 105-135
2. Selbstverständnis als hermeneutisches Prinzip der 'existenzialen Interpretation', in: Kerygma und Mythos VI, 1963, S. 87-97 (italienisch 1961)
3. Endlichkeit des Bewußtseins und absolute Gewißheit bei Descartes, in: Subjektivität und Metaphysik, Frankfurt a. M. 1966, S. 64-91 (Festschrift für W. Cramer)
4. Nietzsches Kritik der Moral und die Ansätze existenzphilosophischer Ethik, in: Natur und Geschichte, Stuttgart 1967, S. 85-110 (Festschrift für K. Löwith)
5. Sprachanalyse und Ethik, in: Das Problem der Sprache, Hrsg. H.-G. Gadamer, Achter Deutscher Kongreß für Philosophie, München 1967, S. 373-385
6. Positionen und Probleme gegenwärtiger Philosophie (Aufsatzfolge in der Theologischen Rundschau)  
I. Orientierung über die Gesamtlage, 32. Jg., 1967, S. 213-236  
II. Philosophie der Sprache  
(1.) 35. Jg., 1970, S. 277-306,  
(2.) 36. Jg., 1971, S. 125-144,  
(3.) 36. Jg., 1971, S. 221-243
7. Heidegger und das Problem einer 'philosophischen' Anthropologie, in: Durchblicke, Frankfurt a. M. 1970, S. 97-131 (Festschrift für M. Heidegger)
8. Die logisch-hermeneutische Problemstellung in Wittgensteins 'Tractatus', in: Hermeneutik und Dialektik, Tübingen 1970, S. 25-54 (Festschrift für H.G. Gadamer)

9. Ein programmatischer Aufriß der Problemlage und systematischen Ansatzmöglichkeiten praktischer Philosophie, in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Hrsg. M. Riedel, Freiburg 1972, S. 15-56, Bd. I
10. 'Mensch', in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, (Hrsg. H. Krings u.a.), München 1973, S. 888-914
11. Zukunft als Thema der Philosophie, in: Wirklichkeit und Reflexion, (Hrsg. H. Fahrenbach), Pfullingen 1973, S. 99-135 (Festschrift für W. Schulz)
12. Zukunftsforschung und Philosophie der Zukunft. Eine Erörterung im Wirkungsfeld Ernst Blochs, in: Ernst Blochs Wirkung. Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1975, S. 325-361
13. Zur Konzeption einer philosophischen Sprach-Anthropologie, in: Die Beziehung zwischen Arzt und Patient, Hrsg. S. Goepfert, München 1975, S. 122-147, (Festschrift für W. Loch)
14. Sprachanalyse im Rahmen systematischer Philosophie, in: Ist systematische Philosophie möglich? Hrsg.: D. Henrich, Bonn 1977, S. 341-363
15. Befreiung als praktisches Problem der Freiheit, in: Freiheit, Hrsg.: J. Simon, Freiburg 1977, S. 137-170
16. Praxis als widerständiges Problem kritischer Theorie, in: Zeitschrift für Pädagogik, München 1978, S.195-206
17. Erfahrung und Sprache in philosophischer Reflexion, in: J. Zimmermann (Hrsg.), Sprache und Welterfahrung, München 1978, S. 19-66
18. Blochs Stellung im Spannungsfeld zwischen Philosophie und marxistischer Theorie, in: W. Böhme (Hrsg.): Das Reich der Hoffnung. Über Ernst Bloch, Karlsruhe 1979, S. 43-63
19. Demokratie und Sozialismus als politische Prinzipien kritischer Gesellschaftstheorie, in: K. Hartmann (Hrsg.), Die Demokratie im Spektrum der Wissenschaften, Freiburg 1980, S. 129-167
20. Kierkegaard und die gegenwärtige Philosophie, in: Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit, Text und Kontext, Bd. 7, München 1980, S. 149-169
21. Blochs Philosophie im zeitgenössischen Kontext (Existenzphilosophie und philosophische Anthropologie), Blochova filozofja u suvremenon kontekstu, filozofska Istra Zivanja, 1980
22. Sprachanalyse und kritische Theorie. Zu H. Marcuses Kritik der sprachanalytischen Philosophie, in: Logos Semantikos, Berlin 1981, S. 245-261 (Festschrift für E. Coseriu)
23. H. Lefebvres 'Metaphilosophie' der Praxis, in: Kasseler Philosophische Schriften 7, 1982, S. 80-108
24. Die Weimarer Zeit im Spiegel ihrer Philosophie, in: H. Cancik (Hrsg.), Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik, Düsseldorf 1982, S. 230-260
25. Kierkegaards untergründige Wirkungsgeschichte. Zur Kierkegaard-

- Rezeption bei Wittgenstein, Bloch, Marcuse, in: Die Rezeption Sören Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie, Text und Kontext, München 1982, S. 30-69
26. Ernst Bloch und das Problem der Einheit von Philosophie und marxistischer Theorie, in: B. Schmidt (Hrsg.), Seminar: Zur Philosophie Ernst Blochs, Frankfurt a. M. 1983, S. 75-122
  27. Zum anthropologischen Bezugsrahmen der 'Theorie des kommunikativen Handelns' von J. Habermas, in: W. van Reijen (Hrsg.), Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie, Bochum 1984, S. 81-113
  28. Das 'philosophische Grundwissen' kommunikativer Vernunft - Ein Beitrag zur gegenwärtigen Bedeutung der Philosophie von Karl Jaspers, in: K. Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg, München 1986, S. 232-280
  29. Irrationalität, kommunikative Vernunft und Verantwortung für den Frieden, in J. Schwartländer (Hrsg.), Die Verantwortung der Vernunft in einer friedlosen Welt, Tübingen 1984, S. 59-68
  30. Beitrag über 'Philosophie und Verantwortung für den Frieden', in: Verantwortung der Hochschule für den Frieden. Dokumentation GEW zum 20. 10. 1983 veröff. 1984
  31. Sich-Verhalten, Handeln, Praxis. Anthropologische Grundbestimmungen kritischer Gesellschaftstheorie, in: Die Praxis und das Begreifen der Praxis, Kasseler Philosophische Schriften, Kassel 1985, S. 179-212
  32. Utopisches Bewußtsein und gesellschaftliches Sein. Die Transformation einer Marxschen Formel in der Philosophie Ernst Blochs, in: Die gegenwärtige Bedeutung des Marxschen Denkens, Bochum 1985, S. 187-209
  33. Der Mensch - ein utopisches Wesen? Die anthropologische Frage in der Philosophie Ernst Blochs, in: Laboratorium Salutis, Stuttgart 1985, S. 27-51
  34. 'Marxismus und Existentialismus' - im Bezugsfeld zwischen Lukács, Sartre und Bloch in: Ernst Bloch – Utopische Ontologie, Hrsg. G. Flego, W. D. Schmied-Kowarzik, Bochum 1986, S. 45-70
  35. Angst und Hoffnung als Elemente der Existenzerhellung und Weltorientierung. Eine Erörterung im Blick auf M. Heidegger und E. Bloch, in: Angst und Hoffnung. Grundperspektiven der Weltauslegung. Mainzer Studium Generale, Mainz 1988,(Hrsg. O. Saame u.a.), S. 45-90
  36. Zeitanalyse, Politik und Philosophie der Vernunft im Werk von Karl Jaspers in: D. Harth (Hrsg.): Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie, Stuttgart 1989, S. 139-186
  37. Marcuse und Brecht über Marxismus und Kunst. Ein Diskurs zu ihrem 90. Geburtstag, in: G. Flego, W. D. Schmied-Kowarzik (Hrsg.): Herbert Marcuse - Eros und Emanzipation, Bochum 1989
  38. 'Lebensphilosophische' oder 'existenzphilosophische' Anthropologie Plessners Auseinandersetzung mit Heidegger, in: Dilthey-Jahrbuch, Bd.

- 7, Göttingen 1990-91, S. 71-111
39. Kommunikative Vernunft - ein zentraler Bezugspunkt zwischen Karl Jasper; und Jürgen Habermas, in: Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens, München 1991, S. 189-216
  40. 'Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung'. Kants höchste Sinnbestimmung der Philosophie nach ihrem 'Weltbegriff', in: H. Bielefeldt u.a. (Hrsg.): Würde und Recht des Menschen, Festschrift für J. Schwartländer, Würzburg 1992, S. 35-64
  41. Existenzdialektische Ethik. S. Kierkegaard, in: A. Pieper (Hrsg.): Geschichte der neueren Ethik 1, Tübingen 1992, S. 256-283
  42. Das Utopieproblem in Marcuses Kritischer Theorie und Sozialismuskonzeption, in: Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse, (Hrsg. Inst. F. Sozialforschung) Frankfurt a. M. 1992, S. 74-100
  43. Nationalsozialismus und Neuanfang 'Westdeutscher Philosophie' 1945-1950, in: W. H. Pehle, P. Sille (Hrsg.): Wissenschaft im geteilten Deutschland. Restauration oder Neubeginn nach 1945?, Frankfurt a. M. 1992, S. 99-112
  44. Philosophie und Politik nach der Erfahrung des Nationalsozialismus, in: R. Brunner, F.J. Deiters (Hrsg.): Das Politische der Philosophie, Mössingen-Talheim 1993, S. 75-125
  45. Philosophie, Marxismus und sozialistische Theorie - nach dem Zusammenbruch des totalitären Staats-'Sozialismus', in: 44, S. 126-166
  46. Ist 'politische Ästhetik' - im Sinne Brechts, Marcuses oder Sartres - heute noch relevant?, in: J. Wertheimer (Hrsg.): Von Poesie und Politik, Tübingen 1994, S. 126-166
  47. 'Phänomenologisch-transzendente' oder 'historisch-genetische' Anthropologie – eine Alternative?, in: G. Dux (Hrsg.): Der Prozeß der Geistesgeschichte, Frankfurt a M. 1994, S. 64-91
  48. Blochs Philosophie des Sozialismus - im Zwielficht der heutigen Lage sozialistischer Theorie, in: Jahrbuch der Ernst-Bloch-Gesellschaft 1992/93, Ludwigshafen 1994, S. 182-218
  49. Philosophie kommunikativer Vernunft - in weltbürgerlicher Absicht und sozialistischer Perspektive, in: H. Eidam, W. D. Schmied-Kowarzik (Hrsg.): Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis, Würzburg 1995, S. 35-54
  50. 'Philosophische Anthropologie' und 'Existenzerhellung'. Ein nachträglicher Diskurs zwischen H. Plessner und K. Jaspers, in: J. Friedrich, B. Westermann (Hrsg.): Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner, Frankfurt a. M. 1995, S. 75-94 ,
  51. Differentielle Interpretation, Strukturanalyse, offene Wesensfrage. O. F. Bollnows Beitrag zur Methodenreflexion philosophischer Anthropologie, in: F. Kümmel (Hrsg.): O. F. Bollnow. Hermeneutische Philosophie und Pädagogik, Freiburg 1997, S. 80-118
  52. Grenzen der Sprache und indirekte Mitteilung. Wittgenstein und

- Kierkegaard über den philosophischen Umgang mit existentiellen (ethischen und religiösen) Fragen, in: Wittgenstein Studies 1998
53. Blochs utopisch-praktische Philosophie der Zukunft und die Gegenwart, in: 'Kann Hoffnung enttäuscht werden?' Bloch-Jahrbuch 1997, Mössingen-Talheim 1998, S. 157-190
  54. Die Notwendigkeit des Projekts Weltethos - aber ohne theonome Begründung; Beiträge einer Philosophie kommunikativer Vernunft - atheistisch, sozialistisch und diskursethisch akzentuiert, in: H. Küng, K. J. Kuschel (Hrsg.): Weltethos und Wissenschaften, München 1998, S. 380-411
  55. Meinen, Wissen, Glauben. Über die Notwendigkeit der Kantischen Differenzierung von 'Weisen des Fürwahrhaltens' für eine jede Philosophie, die als Metaphysik soll auftreten können, in: M. Stamm (Hrsg.): Synthetische Philosophie, Stuttgart 1998, S. 299-345, Festschrift für D. Henrich
  56. Existentialismus und Marxismus. Ein frühes Projekt Herbert Marcuses, in: Kritik und Praxis, Hrsg. H. Eidam u.a., Lüneburg 1999, S. 340-352, Festschrift für W. D. Schmied-Kowarzik
  57. Existenzphilosophische Anthropologie und Ethik - in J. P. Sartres Wendung zu einer dialektischen Anthropologie der Praxis, in: Anthropologie und Moral. Philosophische und soziologische Perspektiven, (Hrsg.): M. Endreß, N. Roughley, Würzburg 2000