

Helmut Fahrenbach

Differentielle Interpretation, Strukturanalyse und
offene Wesensfrage.

O. F. Bollnows Beitrag zur Methodenreflexion
philosophischer Anthropologie

I. Zum philosophischen Status philosophischer
Anthropologie

1. Wenn im folgenden Bollnows Beitrag zu Methodenfragen der philosophischen Anthropologie im Vordergrund steht, dann wird damit gewiß ein zentraler Gesichtspunkt seines philosophisch-anthropologischen Denkens herausgehoben. Denn Bollnow war zurecht der Meinung, daß sich das, was philosophische Anthropologie ist, bzw. sein kann – gerade auch in Beziehung und Unterscheidung gegenüber den Wissenschaften vom Menschen – nur durch explizite methodische Reflexion ihrer Problemstellung, Möglichkeiten und Grenzen klären und bestimmen lasse. Andererseits erschöpft sich für Bollnow darin natürlich nicht die philosophische Aufgabe und Bedeutung der anthropologischen Fragestellung, die zudem den Umkreis einer speziellen philosophischen Disziplin überschreitet.

Entgegen einer Einschränkung der anthropologischen Thematik auf eine Disziplin der Philosophie (und Pädagogik) könnte man weit eher umgekehrt sagen, daß Bollnows gesamtes philosophisches und pädagogisches Werk als Komplex von thematisch differentiellen Beiträgen zu einer konkreten und offenen philosophischen Anthropologie und anthropologisch orientierten Pädagogik verstanden werden kann. Sie sollen der Selbstverständigung des Men-

schen in seiner Lebenswelt dienen, indem sie nicht zuletzt gegen metaphysische, weltanschauliche oder auch wissenschaftliche Ansprüche einer Totalerkenntnis des Menschen dessen Frage nach sich selbst offenhalten. In diesen offenen Umkreis einer materialen phänomenologischen Anthropologie gehören Bollnows Analysen einer Fülle anthropologisch signifikanter Phänomene (wie Stimmungen, Gefühle, Tugenden, hier besonders die Hoffnung, Zeit-Raum-Verhältnisse, Sprachlichkeit, Erziehung u. a.).

2. Über diese thematischen Beziehungen hinaus ist die anthropologische Reflexion von einer systematisch und methodisch weitreichenden, ja grundlegenden philosophischen Bedeutung, sofern sie als (generelle) Rückgangsebene und Zugangs- bzw. Erschließungsweise für die philosophischen Problemstellungen und ihre anthropologischen Implikationen fungiert. Bollnow hat den Status dieser philosophisch basalen anthropologischen Reflexion, z. T. im Anschluß an Feuerbach (s. LPh, 1958, S. 77 f.), unter den Titel der notwendigen „anthropologischen Reduktion“ gebracht, d. h. der Zurückführung von objektiven Gegebenheiten, Verhältnissen, Problemen auf ihren Ursprung und ihre Konstitutionsbedingungen im menschlichen Leben, aus denen sie sich herleiten, begründen oder verständlich machen lassen.

Bollnow versteht die „anthropologische Reduktion“ gleichsam als ein neues Erschließungs- und Begründungsparadigma, das – zumindest seit der anthropologischen Wende des 19. Jahrhunderts (durch Feuerbach, Marx, Nietzsche, Lebensphilosophie, Existenzphilosophie und dann die philosophische Anthropologie selbst inauguriert) – an die Stelle der traditionellen methodischen Ansätze und Erklärungsmuster ontologischer und bewußtseins- bzw. erkenntnistheoretischer Art getreten ist.

Gleichwohl betont Bollnow zurecht eine besondere Nähe des anthropologischen Rückgangs zur Transzendentalphilosophie, d. h. zur transzendentalphilosophischen Rückfrage nach den (subjektiven) Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis. Im transzendentalphilosophischen Charakter der anthropologischen Frage zeigt sich das eigentliche Gewicht und die methodisch-systematische Bedeutung der philosophischen Anthropologie für die Philosophie als ganze.

Die eigentliche Tendenz philosophischer Anthropologie ist „... nicht nur ein neuer und vielleicht durch besondere Aktualität ausgezeichneter Zweig der Philosophie“ zu sein, sondern „die philosophische Zentraldisziplin, die an die Stelle der bisherigen Erkenntnistheorie tritt und die ganze Philosophie durchdringt und begründet“ (ABP, 1965, S. 29). Sofern „der Mensch nicht nur einen Gegenstandsbereich neben anderen bezeichnet, sondern selbst als Subjekt und transzendentaler Ursprung seiner Welt in die philosophische Anthropologie eingeht“, kann, wie es nötig ist, die „erkenntnistheoretische Fragestellung zu einer philosophisch anthropologischen erweitert und vertieft“ werden (a. a. O., S. 28; vgl. PhA, 1972, S. 22, 25; PhdE, 1970, S. 30). Die systematisch grundlegende Bedeutung, die der philosophisch-anthropologischen Fragestellung vor allem aufgrund ihres „transzendentalphilosophischen Charakters“ zukommt, ist von Bollnow durch Hinweise auf Kant (s. PhA, 1972, S. 22, 25) und auf Konsequenzen aus der Lebensphilosophie Diltheyscher Prägung (s. LPh, 1958, S. 79 f.) gestützt worden.

3. Der so exponierte transzendentalphilosophische Status philosophischer Anthropologie erfordert aber nun seinerseits eine explizite methodische Reflexion und Prüfung seiner Voraussetzungen, Möglichkeiten und Grenzen. Das

hat Bollnow klar gesehen und darum auch in dieser prinzipiellen Hinsicht das Methodenproblem in den Mittelpunkt gerückt und der grundlegenden „anthropologischen Reduktion“ selbst schon eine methodische Fassung als erstem methodischen Prinzip philosophischer Anthropologie gegeben. So stellen die Methodenfragen für Bollnow keineswegs bloß einen sekundären oder partikularen Aspekt dar, sondern einen zentralen Gesichtspunkt in seiner Konzeption philosophischer Anthropologie und für deren systematischen Status.

II. Die methodische Bestimmung philosophischer Anthropologie

1. Der zeitgenössische Kontext

Zunächst ist Bollnow uneingeschränkt darin zuzustimmen, daß die zur Bestimmung philosophischer Anthropologie notwendige Methodenreflexion vom vermeintlichen Begründer der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts, Max Scheler, gerade nicht vollzogen worden ist (vgl. WdSt, 1941/1956, 15). Das bestätigt übrigens auch Schelers Nachlaßband III „Philosophische Anthropologie“, 1987. Scheler meinte mit der „Wesensphänomenologie“ das Instrument für einen „direkten Zugriff“ zur Wesenserkenntnis des Menschen (als „Geist“ in Abhebung von „tierischer Intelligenz“ und in Gegensatz-Spannung zum „Leben“) zur Verfügung zu haben und von einer „Metaanthropologie“ aus sogar einen neuen, nämlich anthropologisch erschließbaren Zugang zu einer Metaphysik des Absoluten zu gewinnen. Nicht zuletzt daran zeigt sich, daß Scheler, trotz mancher sachlicher Einsichten, prinzipiell gesehen nicht als Begründer der wesentlich „nachmetaphysischen“ philosophischen Anthropologie des 20. Jahr-

hunderts gelten kann, sondern höchstens als modernisierter Abschluß metaphysischer Anthropologie im Sinne einer anthropologischen Metaphysik.

Die methodische Problematik philosophischer Anthropologie wurde für die zeitgenössische Diskussion zudem noch durch die Anthropologie-Kritik seitens der Existenzphilosophen verstärkt. Denn deren Kritik erfolgte nicht so sehr unter materialen als vielmehr unter methodisch-systematischen Gesichtspunkten, wenn auch in unterschiedlicher Richtung. Während Heidegger (auf Schellers Entwurf bezogen) der philosophischen Anthropologie den philosophisch fundamentalen Charakter absprach, weil sie selbst einer vorgängigen existenzial-ontologischen Grundlegung bedürfe (vgl. H. Fahrenbach, 1970), kritisierte Jaspers den Anspruch philosophischer oder auch wissenschaftlicher Anthropologie auf eine grundlegend-umfassende Gesamtheorie bzw. objektivierend abschließende Wesenserkenntnis des Menschen.

Bollnow war einer der wenigen, die sich mit dieser methodisch-systematischen Kritik der Existenzphilosophie an philosophischer Anthropologie – unter Zurückweisung der unangemessenen Kritikpunkte – auseinandersetzte (s. Bollnow, 1938 und WdSt, 1941/1956, S. 22 ff.), und er ist, wie Plessner, dieser Kritik mit einem eigenen methodisch reflektierten Entwurf philosophisch-anthropologischer Fragestellung entgegengetreten. Das bedeutet gegenüber Jaspers übrigens, daß Bollnow trotz seiner z. T. berechtigten Kritik an Jaspers (z. B. am Wissensbegriff der „Philosophie“ von 1932) die Jaspers'sche Kritik an philosophischen oder wissenschaftlichen Fundamental- oder Gesamtheorien des Menschen später (nach 1938) dadurch abfängt, daß er ihr auf seine eigene Weise methodisch entspricht.

Für die Erörterung der methodischen Problematik philosophischer Anthropologie gegenüber Schelers Versäumnis und der existenzphilosophischen Kritik konnte sich Bollnow aber auch auf andere methodisch reflektierte Positionen philosophischer Anthropologie beziehen und stützen. Das gilt freilich kaum für Gehlen, der die Methodenproblematik „philosophischer“ Anthropologie gegenüber Scheler nach der anderen Seite hin entspannt, nämlich im Sinne einer empirischen Wissenschaft vom Menschen, deren „philosophischer“ Anspruch nur noch in dem die Einzelwissenschaften „übergreifenden“ Charakter einer (empirisch bewährbaren) „Gesamtanschauung des Menschen“ bestehen soll. Gehlen hat seinem 1940 erschienenen Hauptwerk „Der Mensch“ 1943 (in „Zur Systematik der Anthropologie“) eine Art Methodenreflexion nachgeliefert.

Vor allem aber konnte sich Bollnow – neben einigen methodischen Bezügen zur Art der anthropologischen Interpretation von Einzelphänomenen bei Kierkegaard und H. Lipps – für die Methodenfragen auf Helmuth Plessner, den eigentlichen Begründer der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts, stützen, der auch deren methodische Problemlage im Bezugfeld von Philosophie, Wissenschaft und geschichtlicher Praxis reflektiert und (von Kant, Husserl und Dilthey herkommend) bestimmt hat. Das ist nach den „Stufen des Organischen ...“ von 1928 insbesondere in der Schrift „Macht und menschliche Natur“ von 1931 geschehen, auf die sich Bollnow besonders bezieht – und dann erneut in „Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie“ von 1937. Bollnows Anschluß an Plessner bedeutet freilich keine Übereinstimmung in allen Punkten, sondern zeigt auch Differenzen, die gerade angesichts der Nähe für Bollnows eigene methodisch-systematische Position wesentlich sind.

2. Die vier „methodischen Grundprinzipien“

a) Bollnow versucht, wie er selbst sagt, „in enger Anlehnung an Plessner, seine Ansätze aufnehmend, deutend und vielleicht auch ein wenig weiterführend, das Methodenproblem der philosophischen Anthropologie in einer neuen (ihm) angemessener erscheinenden Weise zu entwickeln“ (PhA, 1972, S. 26).

Das geschieht am Leitfaden der Unterscheidung und Beziehung von vier methodischen Grundprinzipien:

(1) Das erste ist das (schon genannte) *Prinzip der „anthropologischen Reduktion“*, nicht im Sinne einer „Aufhebung oder Abschwächung der Realität“, sondern der Rückbeziehung bzw. „Zurückführung einer abgelöst scheinenden Gegenständlichkeit“ auf ihren (konstitutiven) anthropologischen Ursprung bzw. „auf den Mensch und Welt (bzw. Mensch und Kultur) gemeinsam umfassenden Bezug“ (a. a. O., S. 28). Aufgrund dieser anthropologischen Reduktion (und ihrer konstitutiven Bedeutung) kann die philosophische Anthropologie als eine (lebensphilosophisch inspirierte) „sinnvolle Erweiterung des Kantischen transzendentalphilosophischen Ansatzes (über den bloßen Erkenntnisbezug hinaus auf die Gesamtheit der menschlichen Kulturbezüge) verstanden werden“ (a. a. O., S. 28).

(2) Als zweites nennt Bollnow das „*Organonprinzip*“, das die zur anthropologischen Reduktion „inverse Operation“ darstellt, dergemäß nun die objektiven Kulturgebilde als Organon zum Verständnis der menschlichen Lebensbedingungen und -formen dienen und Rückschlüsse auf das Wesen oder Wesensbestimmungen des Menschen ermöglichen. Die Methodenprinzipien 1 und 2 ergänzen einander durch ihre Gegenakzentuierung und bilden zusammen in

ihrer wechselseitigen Abhängigkeit insbesondere das Methodengefüge der Kulturanthropologie.

(3) Das dritte und „allgemeinste“ methodische *Prinzip der „anthropologischen Interpretation von Einzelphänomenen“* bezieht sich auch auf die dem menschlichen Leben unmittelbar (vorkulturell) zugehörigen Phänomene, wie: „Züge seiner leiblichen und seelischen Organisation, Stimmungen, Gefühle, Triebe usw.“ (PhA, 1972, S. 30). Dabei soll in einem gleichsam phänomenologisch induktiven Verfahren versucht werden, von der Beschreibung der – sei es aus den Wissenschaften oder aus der unmittelbaren Lebenserfahrung entnommenen – Einzelphänomene aus „ein Verständnis des Menschen im ganzen zu gewinnen“ (a. a. O.). Die dafür leitende Frage ist: „Wie muß das Wesen des Menschen im ganzen beschaffen sein, damit sich diese besondere, in der Tatsache des Lebens gegebene Erscheinung darin als sinnvolles und notwendiges Glied begreifen läßt?“ (a. a. O.) Bollnow bezeichnet dieses Prinzip „in Ermangelung eines prägnanteren Ausdrucks“ als das „der anthropologischen Interpretation der Einzelphänomene des menschlichen Lebens“ (a. a. O.). Man könnte diese Methode aber auch als eine Art phänomenologisch-anthropologische Induktion bezeichnen, sofern durch die Einzelinterpretation ein Verständnis des Menschen im ganzen bzw. des menschlichen Wesens, das direkt nicht zugänglich ist, erschlossen werden soll. Denn „die Deutung geht vom Einzelzug zum Gesamtverständnis“ (PhA, 1972, S. 33; vgl. ABP, 1965, S. 33 ff. und zur „phänomenologischen Methode“ S. 41 f.).

(4) Damit ist – über die Wesensfrage – auch schon der Übergang zum vierten methodischen Grundprinzip angebahnt, das Bollnow im direkten Anschluß an Plessner als „*Prinzip der offenen Frage*“ faßt. Für den geschichtlich

existierenden Menschen bleiben „Wesen“ und Verständnis des Menschseins „im ganzen“ offene Fragen, deren vermeintlich endgültige Beantwortungen immer wieder aufgelöst werden müssen und werden.

Diese Einsicht geht in doppelter Hinsicht in das vierte methodische Prinzip der „offenen Frage“ ein, nämlich zum einen in ihre kritische, begrenzende Funktion, die gegen jede totale, monistische und abschließende anthropologische Erkenntnis wissenschaftlicher, weltanschaulicher oder philosophischer Art gerichtet ist, um dadurch zum anderen die eröffnende, innovative und kreative Funktion der Frage des Menschen nach sich selbst zu entbinden und offen zu halten, die auf neue Wege, Versuche und Einsichten führen kann: „Offene Frage heißt dabei ... nicht unbeantwortete oder gar unbeantwortbare Frage, sondern eine solche, deren Ergebnis nicht schon durch die Art der Fragestellung vorgezeichnet ist, sondern offen ist für neue, überraschende und nicht vorhergesehene Antworten“ (PhA, 1972, S. 34 f.).

Diese Offenheit des Fragens wird von Bollnow geradezu als prinzipielles Signum der (kritischen, innovativen und unabschließbaren) philosophischen Anthropologie angesehen: „... bei jedem neuen Phänomen neu und unbefangenen einzusetzen, immer offen zu bleiben für das unerwartete Neue, das gerade dieses bestimmte Phänomen zu bieten hat, und jeder Versuchung zu einer endgültigen Wesensbestimmung energisch zu widerstehen, darin liegt die Würde und Verantwortung einer philosophischen Anthropologie, und überall, wo in dieser Weise nach dem Wesen des Menschen gefragt wird, da wird, wenn auch in noch so bescheidenem Anteil, am Aufbau der philosophischen Anthropologie gearbeitet. Diese Arbeit kann niemals zu einem Abschluß kommen, weil aus der Unergründlichkeit

des Menschen immer Neues und Unvorhergesehenes in den Blick kommt“ (a. a. O., S. 36).

b) Wenngleich Bollnow davon spricht, daß die vier methodischen Grundprinzipien „untereinander eng zusammenhängen, indem sie den einheitlichen Ansatz nach verschiedenen Seiten hin abwandeln“ (PhA, 1972, S. 26), liegen sie m. E. doch nicht alle auf der gleichen Ebene und haben in ihren verschiedenen Funktionen auch ein unterschiedliches Gewicht für die philosophische Anthropologie und deren philosophisch-systematische Bedeutung.

Methoden im engeren und spezifischen Sinn werden vor allem durch die Prinzipien 2 (Organonprinzip) und 3 (anthropologische Interpretation bzw. phänomenologische Induktion) formuliert, wobei für Bollnows eigenes methodisches Verfahren insbesondere 3 charakteristisch ist. Die Grundprinzipien 1 (anthropologische Reduktion) und 4 (Prinzip der offenen Frage) hingegen haben zwar auch methodische Bedeutung, greifen aber in ihrer systematischen Relevanz für die philosophische Anthropologie und Philosophie darüber hinaus. So ist die anthropologische Reduktion, zumal wenn sie (mit Bollnow) als anthropologische Transformation der transzendentalphilosophischen Fragestellung verstanden wird, nicht nur eine methodische Bestimmung (der kultur-anthropologischen Thematik), sondern von systematischer Bedeutung für die (anthropologisch-transzendente) Rückgangs- und Ansatzdimension der Philosophie. Analoges gilt für das 4. Prinzip der offenen Frage, das ebenfalls über seine methodisch-kritische Funktion des Offenhaltens der anthropologischen Wesensfrage hinausgreift und über deren prinzipielle Relevanz für das philosophische Erkenntnisinteresse den Gesamtsinn der Philosophie betrifft. In diesem Sinn hat Kant die Grundfragen der Philosophie in ihrer „weltbürgerlichen“

(und nicht nur „schulphilosophischen“) Bedeutung: Was kann ich wissen?, Was soll ich tun?, Was darf ich hoffen? in der letzten Frage: Was ist der Mensch? und deren Beantwortung (im Hinblick auf seine „Bestimmung“) ihren eigentlichen und höchsten Sinn finden lassen (vgl. Logikvorlesung, Einleitung, A 25; H. Fahrenbach, 1975, S. 66 ff.).

Da mir, wie Bollnow, das Prinzip der anthropologischen Reduktion im Sinne einer anthropologisch-transzendentalen Reflexion für den systematischen Ansatz einer nachmetaphysischen philosophischen Anthropologie und Philosophie als verbindlich gilt, kann es für die hier thematische Methodendiskussion an den Rand rücken, ohne freilich aus dem Blick zu geraten. Ich konzentriere die Methodendiskussion im engeren Sinn auf das dritte Prinzip der anthropologischen Interpretation von Einzelphänomenen als (induktive) Erschließungsweise von Zügen des Wesens bzw. Gesamtverständnisses des Menschen. Diese Konzentration läßt sich aus drei Gründen rechtfertigen:

1. mit Bezug auf die weiteren Methodenprinzipien (2 und 4) stellt das dritte die Gelenkstelle dar, denn das zweite, das „Organon-Prinzip“, kann als ein „Spezialfall“ des allgemeineren dritten angesehen werden (s. ABP, 1965, S. 43) und schlägt auf Grund seiner spezifischen (induktiven) Beziehung zwischen differentieller Phänomenanalyse und Wesensfrage eine Brücke zum vierten Prinzip der offenen Frage;
2. ist das dritte methodische Grundprinzip zweifellos das für Bollnows eigene methodische Konzeption charakteristischste und zentralste; und schließlich
3. sind von ihm aus Nähe und Differenzen Bollnows zu Plessners methodischer Position am deutlichsten auszu-

machen und der kritisch-korrektive Diskurs zwischen beiden als nötig und fruchtbar zu erweisen.

3. Das zentrale methodische Prinzip der anthropologischen

Interpretation – Probleme und kritische Funktion

Das für Bollnow zentrale dritte Methodenprinzip wird allerdings gerade hinsichtlich des entscheidenden Zusammenhangs zwischen (thematischer) Phänomenanalyse und (zu gewinnendem) Wesens-Verständnis nicht sehr klar formuliert. Wenn es etwa heißt, die anthropologische Interpretation sei dadurch charakterisiert, daß sie ein (aus den Wissenschaften vom Menschen oder der unmittelbaren Lebenserfahrung aufgenommenes und interessierendes) „beliebiges Einzelphänomen ... in eine unmittelbare Beziehung zum Wesen des Menschen im ganzen bringt und von diesem her tiefer (d. h. anthropologisch) zu verstehen sucht“ (ABP, 1965, S. 36), dann scheint damit vorausgesetzt zu werden, das „Wesen“ oder das Verständnis des Menschen „im ganzen“ sei schon vorgängig bekannt und verfügbar. Aber gerade das ist nicht gemeint; vielmehr soll im Gegenteil erst im Ausgang und durch die Analyse der Einzelphänomene etwas über das Wesen des Menschen und sein Verständnis im ganzen ausgemacht werden können.

Bollnow formuliert diese methodische Situation als Schwierigkeit und Aufgabe: „Die Schwierigkeit beruht aber darauf, daß wir gerade nicht wissen, was der Mensch in seinem Wesen ist, und daß sich die philosophische Anthropologie gerade im Bewußtsein von dieser Unsicherheit entwickelt hat. Darum müssen wir eine charakteristische Wendung in der Fragestellung vollziehen. Und gerade in

dieser Wendung scheint mir das eigentliche Wesen der philosophischen Anthropologie zu bestehen. Sie geht nicht aus von einem fertigen Wesen, sondern vielmehr vom einzelnen Phänomen (im Falle Kierkegaards also der Angst) und sucht von ihm aus mit Hilfe der zunächst vorsichtig angewandten Arbeitshypothese, daß dies konkrete Einzelphänomen im Zusammenhang des menschlichen Lebens nichts Zufälliges oder gar Fehlerhaftes sei, ein Wesen so zu erschließen, daß in ihm dieser bestimmte Zug als sinnvoll und notwendig begriffen werden kann. Die Deutung geht also vom Einzelnen zum Gesamtverständnis“ (PhA, 1972, S. 32 f.).

Die so umschriebene methodische Lage wirft gewiß eine Reihe interner Fragen auf: z. B. die, ob der Aufweis der Beziehung der Einzelphänomene bzw. ihrer Beschreibung zu allgemeineren Wesenszügen oder gar einem Gesamtverständnis des Menschseins „unmittelbar“ und einlinig vom phänomenalen Einzelzug her vollzogen werden kann, ja ob das hermeneutisch überhaupt möglich ist; oder ob dafür nicht, wenn auch kein umfassendes und gar „abgeschlossenes“ Menschenbild, so aber doch ein Vorverständnis allgemeinerer anthropologischer Zusammenhänge und struktureller Voraussetzungen in Anspruch genommen werden muß, wenn die (mögliche) anthropologische Bedeutung des Einzelphänomens sichtbar und beurteilbar werden soll. Das ließe sich nicht nur an Kierkegaards Interpretation der Angst, sondern auch an Bollnows Analysen etwa der verschiedenen Stimmungen im Verhältnis zum anthropologisch allgemeinen Grundzug bzw. Strukturbegriff der Stimmung bzw. des „Gestimmtseins“ („Befindlichkeit“, Heidegger) zeigen, aber auch, und sogar besonders deutlich, an seiner Interpretation der Hoffnung und ihrer anthropologischen Bedeutung im Zusammenhang mit dem strukturell notwendigen Zukunftsbezug

menschlicher Existenz (siehe WdSt, 1941/1956, S. 65 ff.; 1955, bes. S. 114 ff; 1972, S. 56 ff.).

Die Beziehung vom Einzelzug zu einem anthropologisch allgemeineren Verständnis kann nicht einlinig und sozusagen rein induktiv vom „beliebigen“ Einzelphänomen her gewonnen werden, sondern nur in einem korrelativen und korrektiven Wechselverhältnis zwischen einem allgemeine Zusammenhänge und strukturelle Voraussetzungen implizierenden Vorverständnis und dessen Bestätigung, Bereicherung oder auch Korrektur, Veränderung und evtl. Relativierung durch die jeweils thematischen, neuen und spezifischen Phänomene. Bollnow hat an einer Stelle zurecht auf das „unauflösbare Zirkelverhältnis von Wesensbestimmung und Einzelerfahrung“ hingewiesen (ABP, 1965, S. 52), dieses aber nicht, wie es sachlich sinnvoll, ja notwendig gewesen wäre, für eine differenziertere Bestimmung des dritten Methodenprinzips fruchtbar gemacht. So entsteht und bleibt der Eindruck einer einseitigen Dominanz der Einzelphänomene und ihrer Analysen, in deren Gefolge es dann uneinsichtig und problematisch wird, ob und wie von dieser differentiellen Interpretation überhaupt noch Einsichten in anthropologische Strukturzusammenhänge und Wesenszüge möglich sind und angestrebt werden.

Daß Bollnow das dritte Prinzip der anthropologischen Interpretation nahezu gänzlich von der differentiellen Seite, also den Einzelphänomenen her bestimmt, hängt allerdings auch damit zusammen, daß er es dadurch in seinem prinzipiellen, kritischen Gegenzug gegen methodische Positionen zu verstärken suchte, die auf grundlegendumfassende Wesensbestimmungen des Menschen rekurrieren, bzw. davon ausgehen und enden. Solchen „dogmatischen“ Ansätzen ist nach Bollnows Auffassung offenbar

nur auf dem Wege des methodischen Prinzips der differentiellen und offenen anthropologischen Interpretation wirkungsvoll entgegenzutreten. Dementsprechend ist seine Kritik und Zurückweisung der methodischen Positionen und Verfahren philosophischer Anthropologie, die jene Offenheit nicht wahren können, prinzipiell und generell.

Kritik, Abgrenzung und Abweisung erfolgen allerdings oft in generalisierter und undifferenzierter Weise; sie richten sich ebenso gegen abschließende Menschenbilder und endgültige Wesensbestimmungen wie gegen allgemeine oder grundlegende anthropologische Strukturaussagen bzw. Strukturformeln, die Wesenszüge der menschlichen Lebensform oder Daseinsweise zu bestimmen suchen. Ähnlich wie in der Kritik von Jaspers an philosophischer, wissenschaftlicher oder weltanschaulicher „Totalerkenntnis“ vom Menschen zählt auch für die Kritik Bollnows vornehmlich das „Ergebnis“, d. h. der Tatbestand, daß bestimmte grundlegende und allgemeine anthropologische Aussagen und Erkenntnisse behauptet werden, ohne daß näher nach ihrem spezifischen Status und Geltungsmodus gefragt und geprüft würde, wie sie denn ihrerseits methodisch gewonnen und nachgewiesen worden sind. Und so fallen dann Scheler, Heidegger, Gehlen, Portmann und auch Plessner schließlich unter das gleiche Verdikt, daß sie die Wesensfrage letztlich doch nicht offen halten, sondern sie durch die Verallgemeinerung einseitiger Einsichten und Antworten zumindest wieder zu schließen drohen.

Dazu zitiere ich vier Feststellungen Bollnows:

– „Es gibt ... weder die Möglichkeit, die Einheit der anthropologischen Bestimmungen durch ein vorgängiges ontologisches Fundament zu garantieren, noch sie in nachträglicher Synthese aus den Einzelzügen zu gewinnen. Es gibt vielmehr nur die *eine* Möglichkeit, nämlich auf die

Orientierung an einer solchen Einheit, an einem solchen Bild vom Menschen überhaupt zu verzichten“ (PhA, 1972, S. 34).

– Gegenüber der „Frage nach dem *abschließenden Bild vom Menschen* ... müssen wir uns entschieden zur Wehr setzen und diese Frage als unangemessen zurückweisen. Bei Scheler, beim früheren Plessner der Stufen des Organischen, bei Gehlen, da kam es zwar zu allgemeinen Formulierungen: als Geistwesen, als exzentrisches Wesen, als handelndes Wesen. Aber gerade diese Formulierungen mußten wir als voreilige Konstruktionen wieder zurückweisen“ (a. a. O., S. 33).

– „Jedesmal ergibt sich so ein eindrucksvolles geschlossenes Bild vom Menschen ... Aber so imponierend diese Bilder auch jedesmal sind, so erkennt man doch, sobald man sich einmal von ihrer Faszination gelöst hat, daß jedesmal ein einseitiger spezieller Aspekt herausgehoben und zum Kennzeichen des spezifisch Menschlichen erhoben wird und andere nicht weniger wichtige darin fehlen und sich auch nicht nachträglich einfügen lassen ... Es wird gewissermaßen eine einzelne Schneise durch den Wald der menschlichen Wesenszüge geschlagen. Man kommt zwar zu Bildern vom Menschen, aber immer nur zu einseitigen und darum auch schon verzerrenden Bildern, niemals zu einer wirklich umfassenden Bestimmung des Menschen“ (a. a. O., S. 24–25).

– „Darum wird eine andere methodische Begründung der philosophischen Anthropologie erforderlich, nämlich eine solche, die 1. ohne Bevorzugung eines bestimmten Aspekts alle am Menschen vorfindbaren Wesenszüge in grundsätzlicher Gleichberechtigung aufnimmt und dabei 2. primär vom Menschen ausgeht, ihn aus sich selber versteht und nicht von einem in gegenständlicher Ebene an-

gesetzten Vergleich des Menschen mit einem außermenschlichen Sein“ (a. a. O., S. 25).

Während ich dieser zweiten Forderung prinzipiell voll zustimmen kann, halte ich die erste für unzureichend und diskussionsbedürftig, und ebenso die Kritik, die von ihr aus an verschiedenen Positionen geübt wird. Da mir diese Kritik insbesondere gegenüber Plessner, dem Bollnow in wesentlichen methodischen Zügen erklärtermaßen ja am nächsten steht, problematisch erscheint, erörtere ich die zentrale Methodenproblematik in der Form eines kritischen Diskurses zwischen Bollnow und Plessner.

III. Ein kritischer Methoden-Diskurs zwischen Bollnow und Plessner – und seine Konsequenzen

1. Differenzen zwischen Bollnow und Plessner

Eine erste Differenz Bollnows gegenüber Plessner wird äußerlich schon daran ersichtlich, daß Bollnow seine methodischen Überlegungen eigentlich nur an Plessners Schrift „Macht und menschliche Natur“ (von 1931), in der das Prinzip der offenen Frage formuliert wird, anschließt, während er Plessners Hauptwerk „Die Stufen des Organischen und der Mensch“ (1928), das durchaus auch methodisch-systematische Erörterungen zur philosophischen Anthropologie enthält, dafür beiseite läßt bzw. kritisch bedenkt. Diese Distanzierung ist gewiß auch dadurch motiviert, daß Bollnow meint, erst die spätere Schrift bringe – gegenüber der „biologischen“, ja „kosmologischen“ Grundlegung des Hauptwerks – die anthropologisch notwendige und korrektive „Ausweitung der ursprünglich naturphilosophischen zu einer geschichtlich orientierten Betrachtung“ (PhA, 1972, S. 26; vgl. S. 25).

Nun kann man Plessners systematischen Ansatz und Be-

zugsrahmen in den „Stufen“ gewiß nicht in einem strikten Sinn „kosmologisch“ nennen, zumal Plessner den für Schelers Anthropologie in der Tat noch maßgebenden (traditionellen) Kosmosbegriff explizit kritisiert und für überholt erklärt. Vor allem aber gilt es zu sehen, daß Plessner gerade in den „Stufen“ die geschichtliche Dimension und geisteswissenschaftliche Perspektive keineswegs zugunsten der biologisch naturalen und naturphilosophischen ausklammert oder auch nur beiseite setzt. Es geht ihm im Gegenteil vielmehr darum, diesen „Doppelaspekt“ aus der genuinen Erfahrungstellung des Menschen als für das menschliche Dasein konstitutiv aufzuzeigen und nachzuweisen, daß der Mensch als Lebewesen exzentrischer Positionalität nur in geschichtlichen und kulturell vermittelten Lebensformen existieren kann und „von Natur aus“ auf deren Ausbildung verwiesen ist.

Gleichwohl scheint mir die von Bollnow vorgebrachte Kritik an der in den „Stufen“ als notwendig behaupteten und vollzogenen naturphilosophischen Begründung philosophischer Anthropologie durch Herleitung der menschlichen reflexiven Lebensform aus den (strukturlogisch) vorgängigen Stufen des Organischen berechtigt. Eine solche anthropologisch „externe“ Begründung (die bei Plessner nicht evolutionstheoretisch, sondern strukturlogisch motiviert wird), ist anthropologisch weder nötig noch möglich. An diesem Punkt ist Gehlens Anthropologie mit ihrem anthropo-biologisch immanent bleibenden Ansatz und Verfahren anthropologisch konsequenter. Eine externe Begründung verbietet sich zumal dann, wenn sich die philosophische Anthropologie methodisch-systematisch aus einem kritischen Anschluß an die transzendentalphilosophische Reflexionsform versteht, wie das im Prinzip ja auch für Plessner gilt. Darum motiviert Bollnow seine Kritik an einer naturphilosophischen Fundierung philosophi-

scher Anthropologie und ihrer Basisbestimmung der exzentrischen Positionalität zurecht auch transzendentalphilosophisch bzw. transzendental-anthropologisch: Wir müssen fragen, „... ob es seit der Kantischen Wendung überhaupt noch zulässig ist, in objektiver Einstellung vom Kosmos auszugehen, um in seinem Rahmen dann auch den Menschen zu begreifen, ob es nicht vielmehr notwendig ist, in transzendentaler Erkenntnishaltung grundsätzlich vom Menschen auszugehen, um von diesem Zentrum her neben anderem auch die Welt zu begreifen“ (PhA, 1972, S. 25).

Es wäre zudem ein methodischer Irrtum zu meinen, man könne die Lebensform des Menschen erst als solche erfassen, wenn man sie aus dem (entwicklungs- oder strukturlogischen) Zusammenhang mit den anderen Formen oder Stufen des Lebendigen begreifen könne, bzw. begriffen habe. Einer solchen Auffassung gegenüber ist vielmehr in immanent-kritischer Methode zu sagen, daß man bereits einen – zumindest hypothetischen – Begriff von den Grundbestimmungen und –strukturen der menschlichen Daseinsweise oder Lebensform haben muß, wenn man deren mögliche struktur- oder entwicklungslogische Verbindung mit den anderen Formen des Lebens soll bestimmen können, – sofern man dies zur Klärung ihrer (evolutionären und/oder strukturellen) „Möglichkeit“ im Reiche des Lebendigen für nötig hält. Die Grundbestimmungen der menschlichen Lebensform können aber nicht erst aus solchen Beziehungen *gewonnen* werden, sondern nur aus ihr selbst, d. h. aus der phänomenologisch-transzendentalen (und z. T. auch „anthropobiologischen“) Analyse bzw. Rekonstruktion der Konstitutionsbedingungen menschlichen Daseins – wie das Plessner am Leitfaden der anthropologisch maßgebenden Strukturformel der exzentrischen Positionalität ja auch

selbst versucht und vollzieht.

2. Die Problematik von Bollnows intern- anthropologischer Plessner-Kritik

Bollnows methodische Kritik geht allerdings auch auf der internen anthropologischen Ebene weiter. Denn wenngleich Bollnow der „Exzentrizität“, d. h. der „Fähigkeit“ des Menschen, „aus der eigenen Mitte herauszutreten und sich gewissermaßen von außen zu sehen, oder anders ausgedrückt: zu sich selbst in ein Verhältnis zu treten“ (PhA, 1972, S. 24), einen anthropologischen Aufschlußwert gewiß nicht abspricht, sieht er darin als der für Plessner grundlegenden Wesensbestimmung des Menschen doch offenbar auch die methodisch unzulässige Totalisierung eines „einseitigen speziellen Aspekts“ zum „Kennzeichen des spezifisch Menschlichen“ und die Konstruktion eines geschlossenen Bildes vom Menschen. Da das im Grunde aber Plessners eigenem Prinzip der offenen Frage widerspricht, ist in dessen Namen und von der ihm entsprechenden Methode der ungeschlossenen differentiellen Interpretationen aus Kritik geboten.

Hier scheinen mir nun allerdings einige Verkürzungen bzw. Mißverständnisse hinsichtlich des Status von Plessners Strukturformel der „exzentrischen Positionalität“ wie auch bestimmter methodischer Erfordernisse philosophischer Anthropologie (und ihrer strukturanalytischen bzw. konstitutionstheoretischen Aufgabenstellung) vorzuliegen. Auch wenn man von der m. E. unangemessenen Parallelisierung der Strukturbestimmung der exzentrischen Positionalität mit Schelers substantialistischer Wesensbestimmung des „Geistseins“ und Gehlens instrumentalistischer

Auszeichnung des Handelns, aber auch von Heideggers strukturell schon näherliegender Daseinsanalyse absieht, wird man sagen müssen, daß der von Bollnow gegen alle diese Positionen generell vorgebrachte Einwand der einseitigen Konstruktion des einen menschlichen Wesens oder gar eines geschlossenen Menschenbildes Plessner ganz sicher am wenigsten, ja streng genommen überhaupt nicht trifft. Das gilt auch für den frühen Plessner der „Stufen“ und folglich für den „ganzen Plessner“, da der spätere die zentrale anthropologische Strukturbestimmung der exzentrischen Position ja nicht aufgegeben oder gar durch das Prinzip der offenen Frage ersetzt hat. Im Gegenteil muß man vielmehr sehen, daß die exzentrische Position als „dialektische Struktur“ (Plessner, 1928/ 1966, S. 299) und Grundsituation des aufgegebenen Lebensvollzuges und der notwendigen „Lebensführung“ nicht nur mit dem Prinzip der offenen Frage zusammenstimmt, sondern die strukturelle bzw. anthropologisch-transzendente Möglichkeits-Bedingung dafür ist, daß der Mensch in kulturell und gesellschaftlich vermittelter geschichtlicher Existenz sein Leben führen muß und sich eben darin hinsichtlich dessen, was er eigentlich ist und sein kann und was ihm wesentlich wird, eine offene Frage ist und bleibt.

Wenn das aber von Plessner so gedacht ist und auch aufgezeigt wird, dann kann die exzentrische Positionalität, obwohl sie die zentrale und grundlegende dialektische Struktur bzw. strukturelle „Wesensbestimmung“ der menschlichen Lebensform darstellt, gerade nicht von der Art sein, daß durch sie eine essentiell und existentiell umfassende oder gar abschließende Wesenserkenntnis und ein geschlossenes Bild des Menschen vorgestellt und behauptet würde. Ganz im Gegenteil: Die Dimension des eigentlichen Menschseins und Seinkönnens wird durch Plessners dialektische Anthropologie der exzentrischen

Position für die geschichtliche, praktische und existentielle Fraglichkeit und Selbstbestimmung des Menschen gerade eröffnet und offen gehalten und durch keinen materialen Vorgriff geschlossen oder auch nur vorbestimmt. Daß die Strukturbestimmung der exzentrischen Positionalität trotz ihres grundlegenden Charakters die Dimension der Offenheit nicht nur wahr, sondern strukturell erschließt und in dieser Hinsicht mit Bollnows kritischem Vorbehalt durchaus übereinstimmt, formuliert Plessner selbst in einer Kennzeichnung ihres Bedeutungs- und Geltungsstatus im Rahmen des Praxisbezuges philosophischer Anthropologie:

„Die eigentümliche Verbundenheit mit der praktischen Situation schließlich verbietet der philosophischen Anthropologie, den Menschen, wenn auch in der Fülle ‚aller‘ seiner Seinsdimensionen, auf das hin, was er ‚eigentlich‘ sein kann und sein soll, zu formulieren oder zu definieren. Strukturformeln dürfen keinen abschließend-theoretischen, sondern nur einen aufschließend-exponierenden Wert beanspruchen. ‚Der‘ Mensch (seiner Species nach) bildet zwar ihre Leitkategorie, aber nicht zum Zweck einer Klassifikation, sondern der Sicherung einer Unergründlichkeit, welche den Ernst der Verantwortung vor ‚allen‘ Möglichkeiten ausmacht, in denen er sich verstehen und also sein kann“ (Plessner, 1937, GS VIII, S. 39).

Trotz der Übereinstimmungen in entscheidenden Absichten und Zielsetzungen philosophischer Anthropologie bestehen gleichwohl Differenzen hinsichtlich der dazu erforderlichen methodischen und systematischen Anlage. Bollnow hält allein den kritischen Weg (des 3. Prinzips), d. h. des immer wieder neuen Ausgangs von Einzelphänomenen und ihrer anthropologischen Interpretation in Rich-

tung auf ein nur perspektivisch erscheinendes und letztlich ungreifbar bleibendes „Ganzes“ oder „Wesen“ für gangbar, wenn – gegen „dogmatische“ Voraussetzungen oder Abschlüsse – das Prinzip der offenen Frage gewahrt werden soll. Dabei bleiben freilich nicht nur totalisierte und abschließende Wesensbilder (kognitiver und normativer Art) zurecht auf der Strecke, sondern im Grunde auch allgemeinere Strukturaussagen über Wesenszüge der menschlichen Lebensform, jedenfalls wenn sie einen anthropologisch grundlegenden Geltungsanspruch erheben. Freilich wird dann auch kaum ersichtlich, in welchem Sinn, ja ob und wie Bollnow seinerseits auf dem gänzlich differentiellen Analyseweg des dritten Prinzips auch nur zu spezifischen, partikularen Aussagen über „Wesenszüge“ des Menschen „im ganzen“ soll kommen können. Diese Absicht und ihre Erfüllung bleiben indessen schon deswegen unklar, weil es an einer Differenzierung der Bedeutungs- und Geltungsarten anthropologisch allgemeiner oder grundlegender Struktur- bzw. „Wesens“-Bestimmungen mangelt.

Demgegenüber trifft Plessner in diesem Bezugsfeld notwendige Unterscheidungen hinsichtlich verschiedener Analyseebenen und Aussagearten, die eine methodisch und systematisch differenziertere Erörterung erlauben, ohne dem Prinzip der offenen Frage zu widerstreiten und in einen Dogmatismus zu führen. Es sei nur auf einige für den jetzt thematischen Diskussionszusammenhang relevante Unterscheidungen verwiesen.

Plessner unterscheidet zunächst (im Bedeutungsfeld des Wesensbegriffs) zwischen „Wesens-“ oder „Wesenhaftigkeits-“ und „Wesentlichkeits-“ Bestimmungen und für die Frage nach dem Wesen des Menschen, entsprechend zwischen der nach der „Hominitas“ und „Humanitas“ (auch

wenn sie einander wechselseitig bedingen). Philosophische Anthropologie hat es primär und grundlegend mit der „Hominitas“, d. h. der „wertneutralen Wesensverfassung“ bzw. „Seins- oder Lebensform“ des Menschen zu tun (vgl. Plessner, 1939/ 1953, GS IX, S. 286). Diese Fragestellung wird näherhin auch als die nach einer „Strukturtheorie“ der menschlichen Person bzw. nach den „Bedingungen der Möglichkeit“ und der „Grundstruktur des Menschseins“ gefaßt und am Leitfaden der „dialektischen Struktur“ der „Exzentrizität“ (und ihrer „Konsequenzen“) als der „aufschließend-exponierenden Strukturformel“ expliziert. Die Frage nach der Humanitas, d. h. nach dem eigentlichen oder wesentlichen Seinkönnen und Seinsollen des Menschen hingegen wird zwar als der dialektischen Grundsituation und Aufgabe der Lebensführung wesentlich zugehörig aufgewiesen, aber von der philosophischen Anthropologie weder naturalistisch noch idealistisch (normativ) vorgreifend beantwortet, sondern als Frage offen gehalten und als solche der geschichtlichen und existentiellen Lebenspraxis überantwortet.

Eine weitere für die Grundlagenfrage der philosophischen Anthropologie strukturell und methodisch wichtige Differenzierung betrifft die Doppelung der natural-körperlichen und geistig-sittlichen Aspekte menschlichen Lebens und ihre gleichwertige Bedeutung „für die Aufdeckung des ganzen menschlichen Wesens“ (gegenüber „allen materialistischen, idealistischen, existentialistischen Einseitigkeiten“). Dies erfordert des weiteren, daß der Doppelaspekt und der Übergang zwischen den Hinsichten (kantisch gesprochen zwischen „physiologischer“ und „pragmatischer“ Anthropologie) durch eine in der Selbsterfahrung des Menschen präsente dialektische „Einheit“ aus der „Wurzel des Menschseins“ ermöglicht wird und zusammengehalten werden kann. So ergeben sich für

Plessner – zusammen mit dem früher schon angesprochenen Praxisbezug drei (methodische) Grundsätze, durch deren „Betrachtung ... die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie im Prinzip gestellt ist“:

„Grundsatz 1 bestimmt die methodische Gleichwertigkeit aller Aspekte, in denen menschliches Sein und Tun sich offenbart, für die sogenannte Wesenserkenntnis des Menschen.

Grundsatz 2 bestimmt den Charakter von Einheit, die den Aspekten im Hinblick auf ihre Gleichwertigkeit zugrundeliegt.

Grundsatz 3 bestimmt die Funktion einer Philosophischen Anthropologie, die sich ihrer theoretischen Grenzen im Hinblick auf ihre praktische Verantwortung gegen die Un-ergründlichkeit des Menschenmöglichen bewußt ist“ (Plessner, 1937, GS VIII, S. 38).

3. Folgerungen für die Methodenreflexion philosophischer

Anthropologie

Auf die systematische Anlage und methodische Durchführung von Plessners philosophischer Anthropologie (mit ihrer „Verbindung von empirischer und apriorischer Betrachtung“; vgl. 1931, GS V, S. 160 ff.) kann hier nicht näher eingegangen werden. Gleichwohl sind aus dem bisher Ausgeführten einige allgemeine Folgerungen für die Methodenproblematik und –konzeption philosophischer Anthropologie zu ziehen, die sich teils mit Bollnows Position vereinbaren lassen, teils aber auch zu Korrekturen benötigen. Dabei konzentriere ich mich auf das methodisch-systematische Verhältnisproblem von differentieller Interpretation und allgemeiner wie grundlegender anthropologischer Strukturkenntnis.

Bollnow sagt vom dritten methodischen Prinzip der anthropologischen Interpretation der Einzelphänomene zwar, daß sich die „Deutung vom Einzelnen zum Gesamtverständnis“ bewege und auf Wesenszüge führe. Aber abgesehen von den schon angedeuteten immanenten Problemen ist doch methodisch auffällig, daß dieser Verweisungszusammenhang und Übergang nicht als solcher thematisiert und aufgewiesen wird. Er vollzieht sich entweder eher implizit in den Einzelanalysen über ihren vielleicht exemplarischen bzw. allgemeiner bedeutsamen Charakter oder er tritt in der Form eines für die Einzelinterpretation und das jeweilige Phänomenfeld herangezogenen Bezugsrahmens mit entsprechend allgemeineren Struktur- oder Wesensannahmen in Erscheinung, die als solche nicht (nur) aus den Einzelanalysen gewonnen und gedeckt sind (s. das über die anthropologische Interpretation der Stimmungen und Hoffnung Gesagte). Anstelle eines positiven Aufweises der Beziehung und Bewegung vom Einzelzug zum Gesamtverständnis tritt eher deren Relativierung oder gar Problematisierung hervor. So wenn Bollnow die Frage, „wie sich die einzelnen Ergebnisse [der differentiellen anthropologischen Interpretation; H. F.] dann zusammenfügen“ zu einer sekundären Frage und im Grunde zu einer „Angelegenheit unfruchtbarer Systematik“ erklärt und gelegentlich auch „die Frage nach dem Wesen des Menschen im ganzen“ als eine sinnlose Frage bezeichnet (O. F. Bollnow im Gespräch, 1983, S. 45). Abgesehen davon, daß das letzte Verdikt durchaus richtig sein könnte, wenn die Wesensfrage in ihrer Bedeutung unbestimmt bleibt, undifferenziert gestellt wird und totalisierend beantwortet werden soll (eben darum bedarf es hier der Differenzierung; s. o.), kann man in jener Relativierung oder Beiseitesetzung eines Gesamt- bzw. Wesensverständnisses durchaus eine oder gar die Konsequenz von Bollnows methodischer Po-

sition sehen, sofern sie unter der Dominanz der anthropologischen Einzelinterpretationen steht und bleibt.

Die Frage ist dann allerdings auch, welchen Geltungs-Status diese Position selbst im Bereich der philosophischen Anthropologie und für deren methodische Bestimmung beansprucht und beanspruchen kann. Außer Frage dürfte stehen, daß Bollnows phänomenologische Analysen einer Fülle von Lebensphänomenen, -verhältnissen und Verhaltensweisen in sich aufschlußreich und anthropologisch bedeutsam sind, zumal, wenn sie in dem jeweils phänomenal und anthropologisch relevanten Bezugsrahmen vollzogen werden. Klar ist auch, daß das Prinzip der differentiellen und offenen anthropologischen Interpretation über seinen phänomenologischen Aufschlußwert hinaus eine (notwendige und heilsame) kritische und korrektive Funktion gegenüber kurzschlüssigen, einseitigen, totalisierenden und abschließenden anthropologischen Wesensbestimmungen hat und die Frage des Menschen nach sich selbst immer wieder neu eröffnen und offen halten kann.

Das kritische und produktive Potential dieser methodischen Einstellung wird allerdings aufs Spiel gesetzt, wo sie ihrerseits verabsolutiert und ohne eigentlich sachliche Prüfung gegen philosophisch-anthropologische Problemstellungen und methodische Positionen gewendet wird, die über die Einzelanalysen hinaus bzw. hinter sie zurückgreifen, um allgemeinere anthropologische Strukturzusammenhänge und für die menschliche Lebensform konstitutive Strukturbedingungen aufzudecken, ohne damit auch nur entfernt auf eine totale und abschließende Wesenserkenntnis des Menschen zu zielen. Solche Problemstellungen – wie sie exemplarisch von Plessner vollzogen und mit dem Prinzip der offenen Frage vereinbart wurden –

können von Bollnows methodischer Position aus eigentlich nicht und schon gar nicht vor einer genauen Überprüfung der vermeintlichen Totalisierung von „Einseitigkeiten“ abgewiesen werden. Das widerspräche 1. schon der anthropologisch eher erforderlichen „Methodenvielfalt“ (vgl. auch W. Schulz, 1972, S. 459 ff.); 2. rekurriert Bollnow selbst auch auf allgemeinere Strukturen und Wesenszüge und 3. läßt sich die gerade von Bollnow mit Recht herausgestellte Notwendigkeit der „anthropologischen Reduktion“ (für das nachmetaphysische Denken) und deren transzendentalphilosophischer Charakter auf der Ebene anthropologisch-phenomenologischer Einzelinterpretation nicht zureichend einlösen.

Eine transzendentalphilosophisch orientierte Anthropologie muß u. a. auf möglichst grundlegende Erkenntnisse über die strukturelle (und genetische) Konstitution der menschlichen Existenzweise gerichtet sein, um die Bedingungen der Möglichkeit des Menschseins (im Sinne der „Hominitas“ und der für die menschliche Gattung spezifischen Charaktere) aufzuklären. Da bzw. sofern die rekonstruierbaren Strukturen die Konstitution des In-der-Welt-seins und d. h. die kognitiven und praktischen Welt- und Selbstverhältnisse der menschlichen Existenz betreffen, würde dadurch erst die Basis für eine im sinnes- und sprachvermittelten Verstehendsein ermöglichte transzendente Funktion der anthropologischen Reduktion gewonnen.

Die strukturell (und ontogenetisch) rekonstruktiven Aussagen über Grundstrukturen, -situationen, -verhältnisse der menschlichen Lebensform und damit einer Grundverfassung des Menschseins haben (ihre anthropologisch-phenomenologische bzw. rekonstruktive Evidenz vorausgesetzt) hinsichtlich ihrer Grundlegungsfunktion und ihres

Geltungsmodus keine apriorische Evidenz, sondern hypothetischen Charakter, d. h., es muß gezeigt und geprüft werden, wie weit sie die Konstitutions- und Strukturzusammenhänge menschlichen Daseins durchsichtig machen und die Vielfalt der anthropologischen Phänomene erreichen und verständlicher werden lassen, und wo das nicht mehr der Fall ist. Nur können Strukturaussagen als solche nicht – zumindest nicht nur – von Einzelphänomenen her einer „Einseitigkeit“ überführt werden, sondern wenn, dann nur auf der von ihnen in Anspruch genommenen strukturell-allgemeinen Analyseebene selbst. So wird man z.B. auch für Gehlens um die Handlungsfähigkeit zentrierte Anthropologie anerkennen müssen, daß sie anthropologisch grundlegende Zusammenhänge strukturell-funktionaler Art aufdeckt und diesen Ansatz bis an die Grenze seiner Leistungsfähigkeit führt – ihn dann allerdings an verschiedenen Punkten auch vereinseitigend darüber hinaustreibt.

Noch weniger kann Heideggers Daseinsanalyse auf der strukturanalytischen, d. h. existenzial-ontologischen Ebene selbst einfach Einseitigkeit vorgehalten werden, zumal die Daseinsanalyse als solche keine philosophische Anthropologie beabsichtigt, sondern höchstens die ontologische Grundlegung einer konkretisierenden „existenzialen Anthropologie“ darstellen kann (so jedenfalls programmatisch noch in „Sein und Zeit“; s. dazu H. Fahrenbach, 1970). Desgleichen behält die Unterscheidung zwischen ‚existenzial-ontologisch‘ und ‚existenziell-ontisch‘ auch für die Differenzierung des konstitutionstheoretisch-strukturellen und der empirisch-differentiellen Analyseebenen philosophischer Anthropologie einen guten und notwendigen Sinn, auch wenn Heidegger sie verschiedentlich, insbesondere beim Entwurf des „eigentlichen Seinkönnens“, unterläuft.

Plessners philosophische Anthropologie dagegen ist mit ihrer Basisbestimmung der exzentrischen Positionalität gewiß existentiell neutraler. Denn die damit bezeichnete dialektische Grundstruktur wird zwar als konstitutiv für die menschliche Lebensform (Hominitas) angesehen, aufgrund deren der Mensch aus allen unmittelbar (natural) regulierten Lebens- und Verhaltensweisen herausgesetzt und vor die Aufgabe reflexiver, zu vollziehender und zu vermittelnder Verhältnisse (zu sich und zur Außen- und Mit-Welt) gestellt ist. Aber gerade von dieser strukturellen Basis und der durch sie exponierten Grundsituation aus kann und darf die philosophische Anthropologie keine Vorbestimmung oder gar Festlegung der eigentlichen Möglichkeiten menschlicher Lebensführung und Selbstverwirklichung (Humanitas) vornehmen, sondern muß eben diese als offene Frage der geschichtlichen und existentiellen Praxis freigeben und überantworten. (Zu den Problemen einer solchen Ausklammerung der ethisch-existentiellen Dimension aus der philosophischen Anthropologie als solcher s. H. Fahrenbach, 1990/ 1991, S. 106 ff.)

Daß die Strukturformel der Plessnerschen Anthropologie aber keine strukturelle Vereinseitigung, sondern eine anthropologisch grundlegende Bestimmung darstellt, erfährt über den Nachweis ihrer konstitutiven Bedeutung für alle Grundverhältnisse der menschlichen Existenz hinaus noch dadurch eine Unterstützung, daß sie von ansonsten andersartigen philosophischen Positionen bestätigt wird, so insbesondere von der Existenzphilosophie. Denn Plessners dialektische Grundbestimmung der exzentrischen Positionalität konvergiert strukturell klar mit Kierkegaards existenzdialektisch-anthropologischer Basisbestimmung des Menschen als eines Verhältnisses (zwischen den Polen: Unendlichkeit-Endlichkeit, Möglichkeit-Wirklichkeit,

aber auch: Seele und Leib u. a.), das sich reflexiv und entscheidungsbezogen zu sich selbst verhält; eine Grundbestimmung der menschlichen Existenz, die sich im Kern in den weiteren existenzphilosophischen Anthropologien bis zu Sartre hin durchgehalten hat.

Im Zusammenhang mit der dialektischen Grundsituation menschlicher Existenz als eines Sein-Könnens exponieren auch Heidegger, Jaspers, Sartre, desgleichen Bloch – gegen die Annahme einer vorgängigen (und umfassenden) Natur- oder Wesensbestimmtheit des Menschen – den Aufgaben-Charakter des Menschseins als einer theoretisch und praktisch „offenen Frage“ (s. dazu H. Fahrenbach, 1973, S. 99 ff.; 1990/91, S. 102 f.; 1995, S. 92 f.).

Der Vorzug der Plessnerschen Anthropologie bleibt jedoch, daß ihre Basisbestimmung insofern anthropologisch umfassender und grundlegender ist, als in ihr die Verklammerung der körperhaft-leiblichen und geistig-personalen Daseinsbestimmungen zum dialektischen Doppelaspekt menschlicher Existenz und Selbsterfahrung gedacht und begründet wird. Begründung und Wahrung dieses anthropologisch konstitutiven Doppelaspektes – der weder in der Existenzphilosophie noch bei Bollnow seine systematisch notwendige Bedeutung erhält – gehören aber wesentlich zu den strukturellen Grundlagen einer nicht einseitigen philosophischen Anthropologie. Dazu bedarf es zwar keiner naturphilosophischen (oder auch phylogenetischen) Begründung bzw. Herleitung der menschlichen Lebensform, wohl aber einer anthropologisch internen (strukturell und genetisch) rekonstruktiven Konstitutionsanalyse. Aber selbst in einem naturphilosophischen Bezugsrahmen widerspricht eine solche konstitutionstheoretische Problemstellung und Position (wie Plessner zeigt) nicht nur nicht dem Prinzip der offenen Frage, sondern

führt vielmehr begründet auf dessen (spezifische) Notwendigkeit.

So scheint es mir denn durchaus geboten, die zwischen Bollnow und Plessner trotz vieler Berührungen in der methodisch-systematischen Konzeption philosophischer Anthropologie bestehenden Differenzen weder festzuhalten noch einseitig aufzulösen, sondern in eine produktive Spannung zu verwandeln. Das wird dann möglich, wenn einerseits (von Bollnows methodischer Position aus) Möglichkeit und Notwendigkeit der strukturanalytischen bzw. konstitutionstheoretischen Problemstellung philosophischer Anthropologie anerkannt, für deren Erkenntnisse und Aussagen aber andererseits ein phänomenologisch-transzendental offener und kein apriorisch letztbegründeter und abschließender Status beansprucht wird (wie das bei Plessner der Fall ist). Dann kann Bollnows spezifische methodische Reflexion mit ihrem differentiellen Aufschlußwert und in ihrer gegen sich schließende Einheits-theorien gerichteten kritischen und korrektiven Bedeutung für eine nachmetaphysische philosophische Anthropologie und anthropologisch-transzendente Reduktion voll zu der ihr eigenen Geltung und Wirkung kommen.

Diskussion*

Herr Giel:

Ich sehe keine großen Differenzen, Herr Fahrenbach. Mein Problem war die Formulierung im Methodenteil von „Das Wesen der Stimmungen“: Wie muß das Wesen des Menschen im ganzen beschaffen sein, wenn dieser Einzel-

* Soweit sich an die auf dem Bollnow-Gedenksymposium 1993 abgehaltenen Vorträge eine Diskussion anschloß, wurden die einzelnen Diskussionsbeiträge vom Herausgeber aufgrund von Tonbandaufzeichnungen wiedergegeben.

zug darin als sinnvoll und als notwendig begriffen werden können soll? Bollnow hat den Begriff der anthropologischen Reduktion ganz sicher in enger Anlehnung an den der phänomenologischen Reduktion gefaßt. Es ging um die Frage: Wie kann man philosophisch mit diesen Einzelzügen, wie man sie in der Lebenswelt vorfindet, umgehen? Philosophisch umgehen heißt: sie so betrachten, daß sie genau dieses Welthafte zeigen und Erklärungen, sie seien psychisch oder motivational oder sonstwie bedingt, ausgeschlossen werden können. Wie also kann man zu einer Behandlungsart kommen, die solches zwar zur Kenntnis nimmt, aber nicht in derselben Weise verfährt wie die empirischen Wissenschaften? Phänomenologische Reduktion heißt, die Phänomene herauszupräparieren aus ihrer Bezüglichkeit [Einwurf: aber nicht abgehoben von der Realitätserfahrung, und auch nicht als reine Bewußtseinsphänomene gefaßt]. Bollnow hat versucht, das ganze Hermeneutikproblem, wie es von Dilthey her überliefert war, in die anthropologische Fragestellung hereinzunehmen, weil es so strukturierter wird und auch methodisch sauber gefaßt werden kann.

Die Crux finde ich nun dort, wo auf der einen Seite – etwa im Hinblick auf Th. Lipps – von philosophischer Psychologie gesprochen wird und nicht mehr von philosophischer Anthropologie, und wo auf der anderen Seite in der Phänomenologie der Begriff der Wesensnotwendigkeit hineinkommt. Bollnow versucht mit der Freisetzung der Hermeneutik auch eine Korrektur an dieser phänomenologischen Einbettung der anthropologischen Reduktion vorzunehmen.

Herr Fahrenbach:

Bollnows Buch „Das Wesen der Stimmungen“, das diese methodische Fragestellung formuliert, gibt keine Analyse

der auch mit der anthropologischen Reduktion verbundenen ‚Notwendigkeit‘. In welcher Funktion wird dieses ‚als notwendig begreifen‘ eigentlich formuliert? Die Rede vom ‚Wechselspiel‘ gibt keine Antwort auf die Frage, worin die Realisierung dieses Programms eigentlich liegt und wie sie möglich ist.

Die Analyse der Einzelphänomene wie Hoffnung, Geduld, Raum und Zeit, Zukunftsbezug usw. wirft sozusagen ein Licht auf das menschliche Leben, jetzt nicht *als* Ganzes, aber *im ganzen*. In diesem Sinne ist es wohl gemeint, und man darf das 3. methodische Prinzip der anthropologischen Interpretation der Einzelphänomene auf das Wesen des Menschen hin nicht überstrapazieren in einem systematischen Sinn.

Dennoch, glaube ich, ist die Strukturreflexion eine regressive und transzendentalphilosophisch strengere Fragestellung im Sinne der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit. Plessner kann mit der Strukturformel ‚exzentrische Position‘ zeigen, wieso diese Phänomene nicht beliebig sind, sondern mit der Grundsituation des menschlichen Lebens verknüpft, wenngleich nicht einfach ableitbar sind. Die Phänomene selber und ihre Ambivalenzen erweisen es, die Ambivalenz der ‚Stimmungen‘ ebenso wie die von ‚Furcht und Hoffnung‘.

Herr Giel:

Da sind wir uns einig. Die andere Sache war ab 1969 dieses entschiedene Ringen um eine *Logik* der Hermeneutik, zuerst im Beitrag zur König-Festschrift¹ und intensiver

¹ Zum Begriff der hermeneutischen Logik, in: Argumentationen. Festschrift für Josef König, hrsg. von H. Delius und G. Patzig, Göttingen 1964, S. 20–42. Nachdruck in: Hermeneutische Philosophie, hrsg. von O. Pöggeler, München 1972, S. 100–122.

noch in seiner Beschäftigung mit der Logik-Vorlesung Mischs im Zusammenhang mit deren geplanter Edition. Ich vermute, daß Bollnow hier anstelle des anthropologischen „Organon“-Prinzips: „Wie muß der Mensch im ganzen beschaffen sein ...?“ auch noch andere Zugangsarten zur menschlichen Lebenswirklichkeit öffnen will.

Herr Krämer:

Sie haben im Zusammenhang von Anthropologie und Ethik auch von Haltungen gesprochen. Nun wurde auf die Tugendlehre angespielt, die in der Tradition, und auch bei Dilthey und Schleiermacher, mit der Güterlehre und der Pflichtenlehre verbunden ist. Wenn Bollnow das ausgeführt hätte, wie wäre es auf das anthropologische Fundament bezogen worden? Wieweit ist das ausgeführt gewesen und wieweit nicht? Vielleicht können Sie dazu noch etwas sagen.

Herr Fahrenbach:

Ein anthropologisches Fundament, auf das das Ganze zurückbezogen werden kann, setzt Bollnow ja nicht an. Es gilt auch hier die methodische Maxime, daß in der Analyse der Einzeltugenden sich der Durchblick auf weitere Zusammenhänge und, um es einmal so zu nennen, auf anthropologische Grundverhältnisse ergibt. Die Tugendlehre ist, auch in der phänomenologischen Analyse, bezogen auf einen kommunikativ verständlichen Zusammenhang – auch wenn es, mit Kant gesprochen, Pflichten gegen sich selbst gibt –, und das wird in der Analyse der einzelnen Tugenden deutlich gemacht: das Verhältnis zur Welt etwa bei der Tapferkeit, und wie sich das Verhältnis zur Welt im Sinne dieser Haltung bzw. Einstellung und Verhaltensorientierung darstellt. Bollnows Bestreben ist, durch die

Einzelphänomene einen Durchblick auf weitere Zusammenhänge zu gewinnen; die Formulierung des Ganzen oder des Wesens ist vielleicht auch semantisch problematisch und trifft gar nicht das, was er eigentlich meint und leisten wollte. Ganz abgesehen von einer ethischen Reflexion sind die Analysen der einzelnen Tugenden für Bollnow auch anthropologisch relevant und nicht nur bezogen auf deren normativen Charakter. Der Mensch muß sein Leben führen, er muß die Lebensführung selbst strukturieren und bestimmen, im kommunikativen Kontext verantworten usw.

Herr Kümmel:

Ich habe eine weitergehende Frage nach dem Charakter und der Funktion des Strukturellen. Bollnow und Plessner sind sich einig in der Obsoletheit des Wesensbegriffs. Aber Plessner ist der Meinung, daß man dann nicht einfach auf Einzelphänomene zurückgreifen könne, sondern eine Strukturformel bilden müsse. Ist es nun in einer philosophischen Anthropologie unverzichtbar, Strukturanalysen zu treiben? Dazu noch eine Anmerkung. Sie bezeichneten Plessners Strukturformeln als „dialektisch“, wobei deren Formulierungen: „exzentrische Positionalität“, „natürliche Künstlichkeit“, „utopischer Standort“, doch schon rein semantisch Paradoxa darstellen und ausdrücklich als solche konstruiert sind. Paradoxa passen für mein Gefühl in keine Dialektik, jedenfalls stellen sie keine Verlaufsfigur oder Prozeßkategorie im Sinne der Hegelschen Dialektik dar.

Herr Fahrenbach:

Hegel hat die Dialektik nicht gepachtet, und auch Adorno würde nicht sagen, daß nur die Prozeßlogik eine Dialektik

sei, ganz im Gegenteil. Gerade die paradoxe Gegensatzspannung in den Bestimmungen ist eine dialektische Struktur; sie macht nämlich unmöglich, daß es in Verhältnissen dieser Art ein *unmittelbares* Verhältnis geben kann. Es gibt nur ein *gebrochenes* Verhältnis, auch zur eigenen Körperlichkeit und zur Natur, ohne daß die eigene Leibbedingtheit dadurch aufgehoben wäre. Aber wir sind nie mit uns identisch oder, mit Sartre gesprochen, wir sind nicht was wir sind in unmittelbarer Bestimmtheit. Und auf das ‚Warum‘ gibt nicht nur die Plessnersche, aber auch die Plessnersche Formel der „Exzentrizität“ eine Antwort.

Ich finde, daß philosophische Anthropologie eine Strukturanalyse verlangt – ich habe dabei eine dialektische Struktur im Blick – und, wenn sie nicht vom isolierten Individuum ausgehen kann, mit Bollnow das verstehende In-der-Welt-sein des Menschen als Ausgangspunkt nehmen muß. Aber gerade dann müssen die *Strukturbeziehungen* dieser Grundverhältnisse – auch das Verhältnis zur Natur – geklärt werden, und sie können nur auf eine *allgemeine* Weise geklärt werden, wenn sich da in der Tat strukturelle Zusammenhänge aufweisen lassen. Aber wie nun die Natur verstanden wird, wie die Welt verstanden wird, wie die Menschen sich selber verstehen, das macht ja gerade die offene Frage aus, und das wird durch die Strukturformeln auch nicht beantwortet. Wo das beansprucht wird, liegt eine Ideologisierung oder Totalisierung vor. Aber daß diese Frage sich notwendig stellt, darauf muß die Anthropologie eine Auskunft geben. Wieso reden wir davon, und halten es für wichtig, von der Unergründlichkeit des Lebens zu reden? Wieso ist es, und was daran ist eigentlich unergründlich? Worin liegt der Grund dieser Unergründlichkeit, Offenheit und Unbestimmtheit, und dafür, daß diese für den Menschen zugleich Aufgabencharakter hat? Nicht, daß wir *nur* offene und unbestimmte

Wesen wären: wir bestimmen uns ja fortwährend selber. Ich meine, auf solche Fragen muß die philosophische Anthropologie eine Antwort geben, nicht eine theoretisch-abschließende, sondern eine exponierend-aufschließende, wie Plessner das formuliert, und ich würde dabei Kierkegaards Definition eines Verhältnisses, das sich in den Verhältnissen zu sich selbst verhält, einen prinzipiellen Vorrang geben.

Literatur zu Methodenfragen philosophischer Anthropologie

1. Otto Friedrich Bollnow (zit. mit den angegebenen Siglen)

Existenzerhellung und philosophische Anthropologie. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers, in: *Blätter für deutsche Philosophie*, 12, 1938; Nachdruck in: *Karl Jaspers in der Diskussion*, Hrsg. H. Saner, München 1973, S. 185–233.

Das Wesen der Stimmungen (WdSt), Frankfurt a. M. 1941, 3. Aufl. 1956 (bes. Einleitung und 1. Teil, Kap. III u. IV.) .

Existenzphilosophie, Stuttgart 1943 (bes. Kap. IV u. XIV).
Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus, Stuttgart 1955, 3. Aufl. 1971 (bes. 1. Teil, Kap. V/5 über die anthropologische Funktion der Hoffnung).

Die Lebensphilosophie (LPh), Berlin/Göttingen/Heidelberg 1958 (bes. Kap. VII u. XI).

Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik (ABP), Essen 1965 (bes. Abschnitt 4).

Philosophie der Erkenntnis (PhdE), Stuttgart 1970 (bes.

Kap. II).

Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien (PhA), in: Philosophische Anthropologie heute, hrsg. von R. Rocek, O. Schatz, München 1972, S. 19–36.

Das Verhältnis zur Zeit, Ein Beitrag zur pädagogischen Anthropologie, Heidelberg 1972 (bes. 3. Teil: Das Verhältnis zur Zukunft).

O. F. Bollnow im Gespräch, hrsg. v. H. P. Göbbeler, H. U. Lessing, Freiburg/München 1983 (bes. S. 43 ff.).

2. *Helmuth Plessner* (zit. nach Erscheinungsjahr und Band der Gesammelten Schriften)

Die Stufen des Organischen und der Mensch, 1928, 2. Aufl. (mit neuem Vorwort) 1966 (bes. Vorwort zur 2. Auflage., 1. Kap. 3, 2. Kap. 8, 7. Kap.).

Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, 1931, GS V, S. 135 ff.

Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie, 1937, GS VIII, S. 33 ff.

Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege, 1939/1953, GS IX, S. 263 ff.

Lachen und Weinen, 1941, 2. Aufl. 1950, GS VII, S. 201 ff. (bes. Vorwort zur 2. Aufl., Einleitung u. 1. Kap.: Das Verhältnis des Menschen zu seinem Körper)

Über einige Motive der philosophischen Anthropologie, 1956, GS VIII, S. 117 ff.

Die Frage nach der *Conditio humana*, 1961, GS VIII, S. 136 ff.

Homo absconditus, 1969, GS VIII, S. 252 ff.

Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie,

1973, GS VIII, S. 380 ff.

3. Weitere thematisch relevante Literatur

Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern/München 1928.

ders.: Philosophische Weltanschauung, Bern/München 1928

Arnold Gehlen: Der Mensch, Frankfurt a. M. 1940, 6. Aufl. 1956 (bes. die Einleitung).

ders.: Zur Systematik der Anthropologie, 1943.

Hans Lipps: Die menschliche Natur, Frankfurt a. M. 1941.

Hermann Wein: Das Problem des Relativismus. Philosophie im Übergang zur Anthropologie, Berlin 1943/50 (bes. Kap. VII, IX).

ders.: Realdialektik. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie, München 1957 (bes. Einleitung u. II. Teil).

Wilhelm Kamlah: Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik, Mannheim 1973.

Thomas Rentsch: Heidegger und Wittgenstein. Existenzial- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie, Stuttgart 1985.

ders.: Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie, Frankfurt a. M. 1990.

Walter Schulz: Philosophie in der veränderten Welt, Pfuldingen 1972 (bes. S. 419–467).

Günther Dux: Die Logik der Weltbilder, Frankfurt a. M. 1982 (bes. Kap. I bis III).

ders.: Für eine Anthropologie in historisch-genetischer Absicht. Kritische Überlegungen zur philosophischen An-

thropologie Helmuth Plessners, in: G. Dux, U. Wenzel (Hrsg.): Der Prozeß der Geistesgeschichte, Frankfurt a. M. 1994, S. 92–115.

ders.: Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes, in: G. Dux, U. Wenzel (s. o.), S. 173–224.

Heinz Paetzold: Der Mensch, in: H. Schnädelbach (Hrsg.) Philosophie. Ein Grundkurs. Bd. 2, Hamburg 1991, S. 427–466.

Andreas Flitner (Hrsg.): Wege zur pädagogischen Anthropologie, Heidelberg 1963; darin: Andreas Flitner: Einführung, S. 11–20.

Klaus Giel: Philosophie als Anthropologie, in: A. Flitner (s. o.), S. 128–161.

Friedrich Kümmel: Kulturanthropologie, in: A. Flitner, (s. o.), S. 162–190.

4. Eigene thematisch einschlägige Arbeiten

Helmut Fahrenbach: Existenzphilosophie und Ethik, Frankfurt a. M. 1970 (darin zu Kierkegaards, Heideggers, Jaspers' und Sartres existenzphilosophischer Anthropologie).

ders.: Martin Heidegger und das Problem einer „philosophischen“ Anthropologie, in: Durchblicke. M. Heidegger zum 80. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1970, S. 97–131.

ders.: Mensch, in: Handbuch der philosophischen Grundbegriffe (Hrsg. H. Krings u. a.), München 1973, Bd. II, S. 888–913.

ders.: Zur Problemlage der Philosophie, Tübingen 1975.

ders.: „Lebensphilosophische“ oder „existenzphilosophische“ Anthropologie? Plessners Auseinandersetzung mit Heidegger, in: Dilthey-Jahrbuch Bd. 7, 1990/91, S. 71–111.

ders.: „Phänomenologisch-transzendente“ oder „historisch-genetische“ Anthropologie – eine Alternative?, in: G. Dux, U. Wenzel (s. o.), S. 64–91.

ders.: „Philosophische Anthropologie“ und „Existenzhellung“. 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.