

Ludwig Landgrebe

Faktizität und Individuation

Meiner · BoD



Ludwig Landgrebe · Faktizität und Individuation



LUDWIG LANDGREBE

Faktizität und Individuation

Studien zu den Grundfragen
der Phänomenologie

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

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

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-0538-4

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

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

www.meiner.de

Inhalt

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

Vorwort

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bergisch Gladbach im September 1981

Ludwig Landgrebe

Philosophische Anthropologie – eine empirische Wissenschaft?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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