Trivium
Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

25 | 2017
L'Anthropologie philosophique dans le débat franco-allemand contemporain

Das »Anthropologieverbot« bei Husserl und Heidegger und seine Übertretung durch Blumenberg

Jean-Claude Monod

Traducteur : Gustav Roßler

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/trivium/5461
ISSN : 1963-1820

Éditeur
Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Référence électronique
Jean-Claude Monod, « Das »Anthropologieverbot« bei Husserl und Heidegger und seine Übertretung durch Blumenberg », *Trivium* [Online], 25 | 2017, online erschienen am 07 Februar 2017, abgerufen am 08 September 2020. URL : http://journals.openedition.org/trivium/5461

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

Les contenus des la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Das »Anthropologieverbot« bei Husserl und Heidegger und seine Übertretung durch Blumenberg

Jean-Claude Monod

Traduction : Gustav Roßler

NOTE DE L'ÉDITEUR

Wir danken Herrn Jean-Claude Monod für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel in deutscher Übersetzung zu publizieren.
Nous remercions Monsieur Jean-Claude Monod de nous avoir accordé l'autorisation de traduire ce texte pour le présent numéro.

1 Im 2006 postum erschienenen Werk *Beschreibung des Menschen* stellt Hans Blumenberg eingangs die Frage: »Wovon soll in der Philosophie die Rede sein?« Und fährt dann fort:

> »Im Gegensatz zu allen anderen Wissenschaften, in denen man zuerst weiß, worüber geredet werden soll, und dann allmählich klärt, wie solches Reden stattfinden soll, welcher Mittel man sich bedienen wird und in welchen Grenzen Erkenntnis gewonnen werden kann, entscheidet sich für die Philosophie, wovon in ihr die Rede sein soll, schon als eine Sache der Philosophie«.[1]

Soll wesentlich vom Menschen die Rede sein? Blumenberg prüft und entwirft die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie ausgehend von der Phänomenologie, einer Denkschule, in der er ausgebildet worden war und der er bis zum Ende tief verbunden blieb. In manchen zu Lebzeiten veröffentlichten Texten hatte Blumenberg sein eigenes intellektuelles Unternehmen als eine »Phänomenologie der Geschichte« charakterisieren können.[2] In *Beschreibung des Menschen* wie in einer anderen wichtigen postumen Schrift, *Zu den Sachen und zurück*, erinnert er an die Möglichkeit und Zulässigkeit einer »phänomenologischen Anthropologie«.[3] Wenn man aber der phänomenologischen Orthodoxie folgt, wie sie bei Husserl und Heidegger und/oder

ausgehend von ihnen entworfen werden konnte, so scheint ein solches Programm eine Häresie oder eine *contradictio in adjecto* zu bedeuten.

2 Was im ersten Teil der *Beschreibung des Menschen* unter dem Titel »Phänomenologie und Anthropologie« zusammengestellt worden ist, bildet in der Tat eine lange Erklärung und Auseinandersetzung mit dem, was Blumenberg als »Anthropologieverbot« bezeichnet[4], ein Verbot, das – so Blumenberg – erstaunlicherweise Husserl und Heidegger gemeinsam war.

3 Blumenberg beschäftigt sich ausführlich mit den Gründen – expliziten und impliziten, bewussten und, vielleicht, unbewussten oder zumindest mit einem bestimmten Kontext verknüpften –, die Husserl und auf andere Weise auch Heidegger davon abgehalten haben, den Menschen zum Bezugspunkt ihres Diskurses zu machen, um stattdessen zwei Entitäten zu bevorzugen, die im ersten Teil der *Beschreibung des Menschen* als mögliche Alternativen für den Namen des Menschen einander gegenübergestellt werden: *Dasein* oder *Bewusstsein*.

4 Diese Erinnerung ist gleichzeitig eine Diskussion, in der Blumenberg die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie und vielleicht sogar einer phänomenologischen Anthropologie erörtern kann. Entsprechend einem grundlegenden Prinzip der Phänomenologie, nach dem die Möglichkeit höher, »notwendiger« einzuschätzen ist als die Effektivität, legt Blumenberg kurz gesagt dar, dass wenn auch das Projekt einer phänomenologischen Anthropologie von Husserl tatsächlich heftig zurückgewiesen und bekämpft worden ist, wie gleichfalls, wenn auch mit einigem Zögern, von Heidegger, diese »Tatsache« der Geschichte der Phänomenologie einen nicht davon abhalten muss, die Möglichkeit einer philosophisch-phänomenologischen Anthropologie zu denken und ihre Legitimität zu verteidigen; dazu verdeutlicht er vor allem den Anteil an Kontingenz, der bei jenem »Anthropologieverbot« mitgespielt hat, und zeigt auf, wie Husserl und Heidegger selbst mehrfach versucht waren, es aufzuheben – von Max Scheler ganz zu schweigen.

Die Motive für die Zurückweisung der philosophischen Anthropologie bei Husserl und Heidegger

5 Blumenberg prüft also zunächst ausführlich das, was er »Husserls Entscheidung« gegen die Anthropologie oder den Anthropologismus nennt, wobei er unterstreicht, dass es sich natürlich nicht um einen »misanthropischen Akt der Willkür« handelt, sondern gewissermaßen um ein »Korrektiv: Der Mensch ist sich immer schon wichtig genug«.[5] Worum handelt es sich also? Blumenberg präzisiert:

> »Für Husserl ist Philosophische Anthropologie eine philosophische Untertreibung. Seine Voraussetzung ist, daß die Philosophie als Phänomenologie mehr leisten kann. Sie muß imstande sein, eine Theorie von jeder möglichen Art von Bewußtsein und Vernunft, von Gegenstand und Welt, auch von Intersubjektivität zu geben. Darin hätte er mit Heidegger, bei genauerer Verständigung, ganz einig sein können.«[6]

6 Entfalten wir diese Bemerkungen ein wenig: Die Vorbehalte Husserls gegenüber dem Anthropologismus liegen im Wesentlichen an der Relativierung der logischen Gesetze, für die nicht allein der Psychologismus verantwortlich ist (die Zielscheibe der *Logischen Untersuchungen*), wonach die Gültigkeit dieser Gesetze sich reduzieren ließe auf einen besonderen psychischen Apparat, und die Genese aller logisch-mathematischen

Erfahrungen auf psychologische Konstruktionen; vielmehr ergibt sich diese Relativierung auch aus jeder Reduktion der Bewusstseinsleistungen/-operationen auf Operationen, die mit der Konfiguration »Mensch« verknüpft sind – der physiologischen, psychologischen oder kulturellen Konfiguration des Menschen in der Besonderheit seiner biologischen Verfassung oder in der kontingenten Mannigfaltigkeit seiner kulturellen Einbettung.

7 Wie Blumenberg es formuliert: »Was phänomenologisch gilt und gesichert ist, gilt auch für den Menschen, aber eben nur ›auch‹.«[7] Das ist fast die Paraphrase eines Briefs von Husserl, den Blumenberg weiter unten zitieren wird: »[Die apriorische Psychologie] enthielte die Gesetze, die für das humane Bewußtsein gelten, weil sie (eben als apriori) für jedes Bewußtsein überhaupt gelten.«[8]

8 Darin liegt ein »Kantianischer« Zug der Phänomenologie, der die universale Gültigkeit an das rationale und nicht an das menschliche Wesen bindet.

9 Worin liegt das Interesse, der Nutzen, sich dem Anthropologismus zu verweigern? Genau darin, einen Grad der Analyse zu eröffnen, wo deren Gültigkeit unabhängig von traditionellen metaphysischen Bestimmungen des Menschen ist, während sie gleichzeitig einen Charakter von Allgemeinheit oder Universalität aufweist, der nicht der irgendeiner empirischen Anthropologie sein kann.

10 Diese Geste eröffnet so das, was Husserl ein »Reich ursprünglicher Evidenzen« nennt[9], das jedem Bewusstsein zugänglich ist und deren Gültigkeit und »Notwendigkeit« jedes Bewusstsein erfahren kann, unabhängig von jeder »These« hinsichtlich der Existenz der Welt oder der Natur des Menschen.

11 Dies ist nun aber, wie Blumenberg bemerkt, eine Dimension der Phänomenologie, die mit einem sehr starken zeitgenössischen theoretischen und praktischen Anspruch korrespondiert:

> »Heute gibt es«, notiert Blumenberg, »eine Menge ausgebildeter Theorien über die Kommunikation vernünftiger Wesen unter der strikten Annahme der Minimalisierung ihrer Erfahrungswelten und ihrer Verständigungsmittel. Vernunft ist wieder unter das Postulat gestellt [das im 18. Jahrhundert so häufig entwickelt wurde], in jeder möglichen Welt zu fungieren.«[10]

12 Man kann hier selbstverständlich an die Arbeiten zur künstlichen Intelligenz denken, an die kognitiven Wissenschaften, an all das, was die Reflexion über die Kommunikation und die Rationalität von jener Form inkarnierter Intelligenz ablöst, die der Mensch ist. Blumenberg notiert:

> »Wenn es im Weltall auch nur die geringste Chance vernünftiger Lebewesen geben sollte, wäre es problematisch, die Erörterung der Leistungsfähigkeit der Vernunft an das *kontingente* Faktum Mensch zu binden, auch wenn uns nichts anderes übrig bliebe, als an diesem Exempel solche Möglichkeiten zu studieren.«[11]

Das ist ein überzeugendes Prinzip unserer wissenschaftlichen Rationalität: das Leben und die Vernunft auf die Erde zu beschränken wäre eine der letzten Varianten des alten Vorurteils von der zentralen Stellung des Menschen im Universum.

13 Gewiss hat der »genetische« Husserl, der Husserl der *Krisis*, der das Konzept der *Lebenswelt* einführt, alle diese »Kontingenzen« wieder ins Zentrum der Phänomenologie »integriert« – das als gegeben angenommene »Leben« und die Hypothese »Welt« als »reale« Vorbedingungen für die Entfaltung des wissenschaftlichen Denkens, einschließlich des phänomenologischen Denkens … Aber Blumenberg fragt sich, ob diese Dimension des Husserlschen Denkens nicht gerade einer »Gefährdung« oder

»endogenen Veränderung seines Konzepts von Philosophie« geschuldet ist, die für Husserl von denen repräsentiert wurde, die er 1931 seine »Antipoden« nennt[12], Scheler und Heidegger, womit er sich auf die Anthropologie des ersten und die Quasi-Anthropologie des zweiten bezieht.

> »Husserls Lebenswerk hatte mit der Erfahrung des Psychologismus als der Verunsicherung aller philosophischen Gewißheiten durch neurophysiologische Kausalität begonnen; diese Bedrohung abgewendet zu haben erschien nicht nur ihm selbst als der Inbegriff seiner Lebensleistung.«[13]

Eine ähnliche Destabilisierung tauchte von neuem mit der Geste Heideggers auf, als er das Bewusstsein wieder in das primordiale Feld des In-der-Welt-Seins versetzte, oder in der Geste Schelers in Richtung einer affektiven Phänomenologie und »einer sich auf den phänomenologischen Ansatz berufenden Philosophischen Anthropologie«.[14]

14 Eröffnet der späte Husserl, der in den dreißiger Jahren über die Intersubjektivität arbeitet[15], wieder die Frage nach der Möglichkeit einer Anthropologie unter phänomenologischem Gesichtspunkt? In *Beschreibung des Menschen* sollte ein teilweise redigierter »Schlußabschnitt« zeigen (so sein Titel), »wie der späte Husserl doch den Titel ›Anthropologie‹ aufnimmt, aber nichts tut, was für eine Anthropologie einschlägig wäre«.[16]

15 Das ist ganz besonders der Fall beim Text vom November-Dezember 1932 mit dem Titel »Universale Geisteswissenschaft als Anthropologie. Sinn einer Anthropologie«, in dem Husserl schreibt:

> »So ist universale Wissenschaft auch Wissenschaft vom Menschen in seiner menschlichen Praxis, aber auch vom Menschen als erkennenden, also schließlich auch vom Menschen als universal anthropologisch erkennenden, von allen dabei wirklichen und möglichen Erkenntnisakten, Erkenntnisvermögen etc.«[17]

16 Es handelt sich also nur darum, auch in die Phänomenologie als Geisteswissenschaft eine anthropologische Region zu integrieren, wie Blumenberg festhält; Husserl verteidige

> »das Terrain dieser Disziplin für die Phänomenologie unter dem Rechtstitel der Universalität: wo von allem die Rede ist, muß wohl auch vom Menschen gesprochen werden. Das Sein der Welt sei vorausgesetzt, und zu dieser Welt gehöre auch der handelnde und erkennende Mensch.«[18]

17 Das ist allerdings nicht das, was Blumenberg von einer phänomenologischen Anthropologie erwarten würde.[19] Eine solche Bemerkung ist vielleicht vor allem bezeichnend für die Erwartungen Blumenbergs selbst hinsichtlich dessen, was eine phänomenologische Anthropologie »sein sollte«. Man versteht möglicherweise *a contrario* seinen Gesichtspunkt, seine Enttäuschung gewissermaßen, wenn man jenen Satz liest, in dem er einen Punkt beschwört, an dem »Transzendentalisierung der Intersubjektivität und anthropologische Visibilität [...] konvergieren könnten, auch und sogar gegen den Willen des ersten Phänomenologen«.[20]

18 Man versteht also, dass für Blumenberg der Primat des transzendentalen Motivs bei Husserl aufrechterhalten worden ist, und dass eine Konvergenz mit dem Thema der »Phänomenalität« des Menschen selbst, mittels des Studiums seiner Visibilität und der Bedingungen seiner Visibilität, niemals stattgefunden hat. Die grundlegende Frage für Husserl wäre stets eine Transformation der kantianischen Fragestellung (»Was kann ich wissen?«) geblieben, in folgender Form: »Was können wir in Evidenz, in Selbstgegebenheit, als Phänomen haben?«[21] Und zwar derart, dass das Ideal der strengen und absoluten Wissenschaft für Husserl die Tatsache verborgen hätte, dass

»wir« es sind, welche die Fragen stellen und die Antworten geben – ein »wir«, das kein »interesseloser Zuschauer« ist, sondern ein »interessiertes Wir«, ein Wir, das sich hauptsächlich für seine Selbsterhaltung und Selbstbehauptung in der Welt interessiert und das zu diesem Zweck »weiß«. Dieser Anspruch der Integration der biologischen Selbsterhaltung und der spezifischen Form des menschlichen Körpers nähert Blumenberg an die mit der Phänomenologie konkurrierende Strömung an, die philosophische Anthropologie der Jahre 1920–1960, wie sie Gehlen, Plessner oder Rothacker entwickelt haben. Welches sind die realen Bedingungen der Möglichkeit der Existenz eines die Welt und sich selbst bloß »betrachtenden« Bewusstseins? Diese Frage impliziert, das transzendentale Ego wieder in der Welt, einschließlich der biologischen, zu situieren: Ist es möglich, »biologisch« von dem Vermögen des Bewusstseins Rechenschaft abzulegen, sich in Distanz zu den Dingen zu bringen, um daraus Objekte zu machen, um eine »Welt« zu konstituieren und sich selbst zu begreifen als das, was jeder imaginären Variation über die Objekte widersteht, als der »Rest« jeglicher Nichtung? An die aktuellen Debatten über die Möglichkeit einer Naturalisierung der Intentionalität anschließend, antwortet Blumenberg in *Zu den Sachen und zurück* entschieden zustimmend: »Meine These ist: die Intentionalität als Bestimmtheit des Bewußtseins, die ihm seine Gegenstandsfähigkeit bei Nichtidentität bewahrt, ist auf einem anthropologischen Fundament zureichend zu begründen«.[22] Diese These impliziert, so Blumenberg weiter, dass man die Furcht »vor dem Anthropologismus« bannt, die Husserl heimgesucht hatte.

19 Durch vielfache Fäden jedoch setzt sich seine eigene anthropologische Reflexion in eine gewisse Kontinuität zu anderen Manuskripten Husserls aus den dreißiger Jahren, die bereits die Aufmerksamkeit Merleau-Pontys auf sich gezogen hatten: über das Verstehen des anderen und das Verstehen des Tiers, über die Leiblichkeit und »die Ursprünglichkeit der Wahrnehmung meines Leibes [*chair*], meines Körpers [*corps*]«, über die »Monadologie«, so wie Husserl sie aufgreift und umwandelt (die Monaden haben Fenster: die Empathien), über das System der Triebe (mit diesem erstaunlichen Satz: »Die Primordialität ist ein Triebsystem«, Husserl [19973b], S. 594, September 1933), über die »Triebintentionalität« in ihrer »Bezogenheit auf den Anderen« (S. 593 f.), das Zeitbewusstsein – alles Themen, vielleicht, für eine künftige phänomenologische Anthropologie, die Husserl nicht entfaltet hat.

Kontingenzen und Gabelungen im »Denkweg« Heideggers

20 Heidegger seinerseits hat immer wieder die »anthropologischen« Lektüren von *Sein und Zeit* als Missverständnis angeprangert, nach Ansicht Blumenbergs allerdings aus kontingenten Gründen:

> »Die von Heidegger verlangte Überführung der Daseinsanalytik in die Fundamentalontologie ist eine willkürliche Forderung, die sich nur aus der faktischen Kontingenz seines eigenen philosophischen Werdegangs ergibt. Die Abweisung der Hauptrolle für die Anthropologie gehört zu dieser Kontingenz, denn gerade in der Vermeidung einer letzten eidetischen Transzendenz des Bewußtseins, im Unterschied zu Husserl, hätte die phänomenologische Rehabilitierung der Anthropologie liegen können.«[23]

21 Eine entscheidende Bemerkung: nach Blumenberg »hätte« sich ausgehend von *Sein und Zeit* eine Erneuerung der philosophischen Anthropologie ereignen können, und es

handelte sich dabei nicht um ein Missverständnis, wie es im Übrigen zahlreiche Zeichen nahelegen, an die Blumenberg teilweise erinnert. Angefangen beim Text von *Sein und Zeit* selbst, § 5 (den Blumenberg interessanterweise nicht zitiert): »In der Absicht auf eine mögliche Anthropologie, bzw. deren ontologische Fundamentierung, gibt die folgende Interpretation nur einige, wenngleich nicht unwesentliche ›Stücke‹.« [24] Gewiss, Heidegger hat soeben präzisiert, dass die wesentliche Aufgabe einer Analytik des Daseins die Ausarbeitung der Seinsfrage sei; gewiss, der § 10 bemüht sich um eine strenge »Abgrenzung« der Daseinsanalytik gegenüber Anthropologie, Psychologie und Biologie, aber man sieht zumindest, dass er die Tür für eine anthropologische Perspektive nicht zugeschlagen hat, für eine »mögliche« Anthropologie, deren ontologische Fundamente vorab geklärt worden wären. Außerdem ist bekannt, dass Heidegger in Kontakt mit Max Scheler stand, auf dessen Einladung hin er 1928 einen Vortrag gehalten hatte mit dem Titel *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*. Um dieser Konvergenz seiner »Antipoden Scheler und Heidegger« entgegenzutreten, wie er sie nennt[25], unternimmt Husserl übrigens seine Vortragsreise 1931; sie ist gerichtet gegen das, was man eine drohende anthropologische Wende der Phänomenologie nennen könnte.

22 Kontingenz um Kontingenz: Der klarste Repräsentant des Versuchs einer phänomenologischen Anthropologie, Scheler, stirbt 1928, und 1929 akzentuiert Heidegger in seinem anderen großen Buch vom Ende der zwanziger Jahre, *Kant und das Problem der Metaphysik*, seine Distanz zur philosophischen Anthropologie, einschließlich der Schelers.

> »Wodurch«, fragt Heidegger in § 37, »wird denn überhaupt eine Anthropologie zu einer philosophischen? Liegt es nur daran, daß ihre Erkenntnisse sich von denen einer empirischen im Grade der Allgemeinheit unterscheiden, wobei ständig fraglich bleibt, bei welchem Grad der Allgemeinheit die empirische Erkenntnis aufhört und die philosophische beginnt?«[26]

Heidegger geht davon aus, dass allein eine philosophische Methode erlauben würde, eine philosophische Anthropologie zu konstituieren, die dann ausgerichtet wäre auf eine »Wesensbetrachtung des Menschen« und darauf, »die spezifische Wesensverfassung dieser bestimmten Region des Seienden« herauszuarbeiten. Heidegger präzisiert es nicht, aber eine solche Anthropologie hätte sehr wohl etwas Phänomenologisches, wie er es sogleich auch mit der Verwendung des Husserlschen Ausdrucks einer »regionalen Ontologie« nahelegt: »Philosophische Ontologie wird dann zu einer regionalen Ontologie des Menschen«.[27] Gleichwohl könne eine »so verstandene philosophische Anthropologie« nicht ohne weiteres als »Zentrum der Philosophie« betrachtet werden[28], vielmehr ließe sie ebenfalls ungeklärt, was sie im Hinblick auf das Wesen der Philosophie rechtfertigen würde.[29] Wenn man wieder von der Kantischen Problematik und seiner vierten Frage »Was ist der Mensch?« ausgeht, müsste man eher herausarbeiten, wie sehr es die Endlichkeit ist, die an dieser entscheidenden Stelle – Kritik und Neubegründung – der Metaphysik als das erscheint, was die Vernunft als menschliche Vernunft charakterisiert: eine Entdeckung, vor der Kant zurückschreckte, aber die Heidegger erneut bekräftigt, wenn er betont: »Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm.«[30]

23 Damit sind wir zurückverwiesen auf die Analytik der Endlichkeit, auf die Endlichkeit als Bedingung der Öffnung zur Welt.

24 In der Folge wird Heidegger sich zusehends von dem entfernen, was in *Sein und Zeit* noch als eine »Quasi-Anthropologie« erscheinen konnte oder was aus der existenzialen Analytik eine Form transzendentaler Anthropologie machte.

25 Nun kann man aber, und für Blumenberg muss man sogar, die Möglichkeit und die Fruchtbarkeit einer anthropologischen Lektüre und Inanspruchnahme von *Sein und Zeit* verteidigen gegen die spätere Selbstinterpretation durch Heidegger und gegen den absoluten Primat, der später der Seinsfrage zugestanden wird.

26 Selbstverständlich hat eine solche Perspektive, sagen wir, Kosten oder eine Konsequenz, vor der Blumenberg nicht zurückschreckt, nämlich eine Relativierung, wenn nicht gar eine Disqualifizierung der Stichhaltigkeit der »Seinsfrage«. Seine Distanz gegenüber der Seinsfrage hat Blumenberg mehrfach deutlich gemacht, manchmal auf sehr ironische Weise (denken wir an den Text über das Sein als McGuffin, jenes mysteriöse Objekt, um das der Suspens der Kriminalfilme sich dreht und das in Wirklichkeit nichts ist). In *Beschreibung des Menschen* fragt er sich »abrupt und unverhüllt«: »Hat die Frage nach dem ›Sinn von Sein‹ überhaupt einen Sinn?« Und wenn sie ihn hätte: »Muß man sich auf Heideggers Vorzug des Interesses an der Seinsfrage derart einlassen, daß man die anthropologischen Errungenschaften der Daseinsanalytik nur in ihrer fundamentalontologischen Funktionalisierung gelten läßt und aneignet?«[31]

27 Funktionalisierung würde bedeuten, dass zum Dasein sich nichts anderes mehr sagen ließe als dies: dass vermittels seiner sich die Frage des Seins und des Sinns von Sein stellt. Das Dasein hätte keine andere Funktion. Daher vielleicht der immer »dürftigere« Diskurs der Fundamentalontologie … Da die Seinsfrage sich, für Heidegger, vor jeder anderen Frage stellt, einschließlich der nach dem Seienden, das sich die Seinsfrage zu stellen vermag, ist jede Anthropologie »abgeleitet« im Verhältnis zur Ontologie. Blumenberg wirft ein: »Anthropologische und ontologische Fragestellungen sind trennbar«[32]; es sei möglich, die Daseinsanalytik auf die Seite einer philosophischen Anthropologie zu ziehen, indem man insbesondere die anthropologischen Grundkategorien entwickelt, die vor allem die Sorge, die Faktizität, die Zeitlichkeit … sind.[33]

Dekonstruktion und Rekonstruktion einer philosophischen Anthropologie

28 Heidegger hat in der Tat auf entschiedene Weise die Faktizität, die Abwesenheit des Grundes, das Fehlen von Vernunftgrund und Grundlage an die Wurzel des Daseins gestellt. Damit aber auch Fragen eröffnet, die Blumenberg folgendermaßen formuliert:

> »[…] *wie* denn ein solches Wesen ohne Daseinsgarantie und begründbare Rechtfertigung seiner Anwesenheit in der Welt überhaupt existieren könne. Eben diese Folgefrage aus der Faktizität sollte, durch Arnold Gehlens philosophische Wendung von 1940, zur Hauptfrage werden, die nicht nur die Wesensfrage ablöste, sondern auch ganz andere Theorieerwartungen zu wecken und zu bestätigen vermochte. Was ich mit diesem Hinweis zeigen möchte, ist dies: Eine vom *Phänomen* auf das *Problem* zurückstrahlende Destruktion der traditionellen Anthropologie und ihrer substantiellen Frageform hätte – analog zu der von Heidegger programmierten Destruktion der traditionellen Ontologie – die Erneuerung der philosophischen Anthropologie anbahnen können.«[34]

Man sieht die ganze Subtilität der Vorgehensweise Blumenbergs: Entsprechend einem Grundprinzip der Phänomenologie, das von Heidegger wieder ausgesprochen worden war und an das wir weiter oben erinnert haben, ist die Möglichkeit höher, entscheidender als die Wirksamkeit: Und in der Tat ist die – offensichtliche – Möglichkeit einer phänomenologischen Anthropologie stärker als das faktische Verbot oder der Ausschluss der Anthropologie durch die Phänomenologen. Eine solche Anthropologie hatte Scheler auszuarbeiten begonnen, sie war in *Sein und Zeit* latent vorhanden, und der späte Husserl schien sich ihr anzunähern, auch wenn hier nach Blumenberg der Schein trügt.

29 Die Heideggerschen Themen des In-der-Welt-Seins, der Sorge, der Angst etc. lassen sich nicht einfach auf die Seinsfrage zurückführen; daher hätten, ausgehend von der gleichen Frage nach der Faktizität und der Abwesenheit des Grundes jenes Wesens, das die Frage nach dem Sinn seiner eigenen Anwesenheit stellen kann, andere »Kehren« eingeschlagen werden können: Blumenberg setzt hier der »Kehre« Heideggers von der Daseinsanalytik zur Frage nach dem Sinn von Sein eine andere Kehre entgegen, nämlich die von Gehlen in seinem Buch *Der Mensch* eingeschlagene Richtung einer Erneuerung der philosophischen Anthropologie. Bevor wir auf Gehlen eingehen, sei dieser letzte, entscheidende Punkt hervorgehoben: Es handelt sich für Blumenberg selbstverständlich nicht darum, seelenruhig zur traditionellen Anthropologie zurückzukehren, vielmehr eine »Destruktion der traditionellen Anthropologie« durchzuführen, indem man sich vor allem von deren »substantieller« Form befreit[35] und ein zentrales Problem angeht, das von Scheler wie von Heidegger aufgeworfen wurde: Wie kann man es vermeiden, dass eine Definition des Menschen nicht eine Negation seiner konstitutiven Dimension der Zeitlichkeit bildet, des Vorauswerfens seiner Möglichkeiten und demnach seiner Undefinierbarkeit a priori?

30 Blumenberg betont es nachdrücklich:

> »Die Erneuerung der philosophischen Anthropologie in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts begann nicht zufällig mit dem traditionell nur als Paradox möglichen Satz von Max Scheler: *... die Undefinierbarkeit gehört zum Wesen des Menschen*.«[36]

Damit gehen wir zur Dekonstruktion und Rekonstruktion der philosophischen Anthropologie durch Blumenberg selber über.

Das Problem der »Definition« des Menschen und das Scheitern aller Definitionen

31 Die notwendige Dekonstruktion der traditionellen Anthropologie verläuft über die Abweisung der klassischen Bestimmung des Menschen als »vernünftigem Lebewesen«: Blumenberg macht sich eine gewisse Kritik des Anspruchs zu eigen, den Menschen zu definieren, eine Kritik, die man in Frankreich oft mit Heideggerianismus und theoretischem Antihumanismus assoziiert, die ihre Wurzeln aber ebenfalls in einem »Existenzialismus« hat, dessen praktische und politische Implikationen ganz andere sind (sagen wir, von Scheler und Jaspers bis zu Sartre und Derrida). Man muss diese Frage der praktischen Implikationen stellen, denn Blumenberg weist jede feststehende Definition des Menschen zurück (nicht aber jeden Definitionsversuch, der sich als »Definitionsessay« versteht, ich komme darauf zurück); das geschieht gewiss aus theoretischen Motiven, aber ebenso aus praktischen und politischen:

> »Wir können jetzt aber, angesichts der pragmatischen bis politischen Konsequenzen der angenommenen Definierbarkeit des Menschen als einer möglichen Fremdkompetenz, ermessen, welche Bedeutung dem Satz Schelers zukommt, der Mensch sei nicht nur kraft Insuffizienz, sondern aus Gründen seiner Wesensstruktur undefinierbar.«[37]

32 Mit jeder Definition geht man nämlich das Risiko ein, dass eine gegebene Instanz, eine Gesellschaft oder der Teil einer gegebenen Gesellschaft, ein gegebenes Volk, sich mittels ihrer definiert und so die anderen auf den Status eines Nicht-Menschen verweist, eines Menschen, dem dieses oder jenes Attribut fehlen würde, das angeblich den Menschen »konstitutiert« – und so ihre Beherrschung, oder schlimmer noch, ihren Ausschluss, ihre Diskriminierung, ja ihre Vernichtung (die »Untermenschen«) autorisieren würde. Die Tatsache, dass Blumenberg durch das Naziregime als Halbjude klassifiziert worden war, ein Regime, das die Juden zu Untermenschen gemacht hatte, hat gewiss etwas mit der Sensibilität für das Problem der Macht zu tun, die sich das Recht anmaßt, zu definieren, was der Mensch sei, d. h. stets ein wenig zu definieren, was der Mensch »par excellence« sei ...

33 Ein epistemologisches Motiv tritt beim Zögern angesichts einer Definition hinzu: Es ist die Auswirkung der Evolutionstheorien, des Darwinismus, und das Verständnis des Menschen als »nicht festgestelltem Tier« (nach der Formulierung von Nietzsche), der sich noch in Entwicklung [*évolution*] befindet ... Es würde zu weit führen, die Reflexion Blumenbergs zu diesem Gegenstand auszuführen, aber es ist klar, dass er zu berücksichtigen versucht, was der Sozialdarwinismus und manche Gedanken zum Übermenschen verkannt haben: die Tatsache, dass in einem Moment der Evolution die Singularität der menschlichen Evolution dieses »Umkehrungsmoment« war, wie ein Kommentator Darwins, Patrick Tort sagt, jenes Moment, wo die Menschheit sich vor den brutalsten Mechanismen des *struggle for life* bewahrt, biologisch »weniger gut ausgestattete« Individuen schützt, die Kranken, Behinderten etc. Dieser »nicht-darwinsche Effekt« der Wissenschaft und der Technik soll Blumenberg zufolge selbstverständlich gegen die »Verschiebung des *struggle for life*« zum gesellschaftlichen Ideal stark gemacht werden. Wie er in der *Beschreibung des Menschen* schreibt:

> »Nun haben wir hier in der Übertragung der Entwicklungstheorie des Darwinismus im weitesten Sinne auf den Menschen eine Fehlleistung ersten Ranges vor uns. Und zwar eine unvermeidliche Fehlleistung, weil eine solche Übertragung übersieht, daß die Existenzmöglichkeit des Menschen gerade dadurch biologisch definiert ist, daß er die Faktoren seiner eigenen Entwicklung auszuschalten vermochte. [...] Die Domestikation des Menschen ist also die Ausschaltung und Stillstellung des biologischen Prozesses, durch den er geworden ist [...].«[38]

34 Um auf die Überlegungen Schelers zur Undefinierbarkeit zurückzukommen, die Blumenberg abschwächt, indem er »Definitionsessays« berücksichtigt[39], so ist dies nicht die einzige Anleihe, die Blumenberg bei der deutschen philosophischen Anthropologie macht. Ich möchte jetzt, etwas umfassender, einige der Hauptachsen von Blumenbergs philosophischer Anthropologie in Erinnerung rufen, in denen sich, wie man sehen wird (oder wie ich zu zeigen versuchen werde), meistens ein Husserlscher und/oder Heideggerscher Fragestil mit andersartigen Ressourcen kreuzen, die vor allem aus der philosophischen Anthropologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stammen, ja sogar aus früheren Zeiten ihrer Geschichte.

Drei Achsen der Anthropologie Blumenbergs: Mängelwesen, Visibilität, Distanz

35 Die Charakterisierung des Menschen als Mängelwesen reicht bis in die Anfänge der philosophischen Anthropologie zurück, ins 18. Jahrhundert, zu Herder, aber sie wurde im 20. Jahrhundert zum Gegenstand einer Wiederentdeckung und neuen Ausarbeitung, vor allem bei Arnold Gehlen.

36 Blumenberg ordnet sich eindeutig in diese Perspektive ein, wenn er von der Anthropologie als einem Diskurs spricht, der sich auf »ein Wesen« bezieht, »dem Wesentliches mangelt«.[40] Wie er in einem Artikel mit dem Titel »Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik« schrieb:

> »Der Mangel des Menschen an spezifischen Dispositionen zu reaktivem Verhalten gegenüber der Wirklichkeit, seine Instinktarmut also, ist der Ausgangspunkt für die anthropologische Zentralfrage, wie dieses Wesen trotz seiner biologischen Indisposition zu existieren vermag.«[41]

Diese Frage verweist genau auf das Vorgehen des Abbauens, des Auflösens von Selbstverständlichkeiten, aus denen eine »naive« Anthropologie glaubte Kapital schlagen zu können. Wie es im selben Artikel heißt:

> »Die erste Aussage einer Anthropologie wäre dann: es ist nicht selbstverständlich, daß der Mensch existieren kann. [...] Ich sehe keinen anderen wissenschaftlichen Weg für eine Anthropologie, als das vermeintlich ›Natürliche‹ [...] zu destruieren und seiner ›Künstlichkeit‹ im Funktionssystem der menschlichen Elementarleistung ›Leben‹ zu überführen.«[42]

Dass es nicht selbstverständlich ist, dass der Mensch hat existieren können, lehrt uns auch die Evolutionstheorie, wo die Menschwerdung eine Antwort darstellt auf die »akute Schwierigkeit der Selbsterhaltung«.[43] Die Dekonstruktion der traditionellen Anthropologie durchläuft demnach eine Infragestellung der Zweiteilung Natur/Artefakt oder Natur/Technik, ja Natur/Kultur: Wenn, wie es diesmal in *Beschreibung des Menschen* heißt, »die menschliche Kultur [...] ein Notprogramm zum Ausgleich von biologischen Ausstattungsmängeln« ist[44], muss man die Kultur, die Institutionen, die Technik als ebenso viele »natürliche« Notbehelfe für die »natürliche« Schwäche des Menschen verstehen. Die moderne Technik ist demnach für Blumenberg nicht eine Modalität der Seinsvergessenheit, sondern die Art und Weise, wie der moderne Mensch aus dem »Mangel der Natur« den »Antrieb seines gesamten Verhaltens« macht, wie er in *Die Legitimität der Neuzeit* schreibt.[45]

37 Anzumerken ist, dass hinsichtlich dieser Anfechtung der Zweiteilung Natur/Kultur jüngste Arbeiten der Anthropologie, wie das meisterhafte Werk von Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, sich auf andere Weise der Position Blumenbergs anschließen. Blumenberg selbst aber tritt explizit in die Fußstapfen der philosophischen Anthropologie von Gehlen (dieser hatte die These von der bereits bei Plessner zu findenden »natürlichen Künstlichkeit« ausgearbeitet), nicht ohne deren gleichzeitig fundamentalen und problematischen Charakter hervorzuheben.

38 So stellt Blumenberg in Frage, was er den »Absolutismus der ›Institutionen‹« bei Gehlen nennt[46], die antiliberalen Konsequenzen, die dieser aus seiner Anthropologie gezogen hat, welche die Gefahren einer Anthropologie wie derjenigen Hobbes' reproduziert: Bereits Hobbes hatte den Menschen im Naturzustand in eine Situation totaler Gefahr versetzt (dem permanenten Ausgeliefertsein an einen gewaltsamen Tod), in eine Situation vollständiger Entbehrung, wo nur der Krieg aller gegen alle herrschen

konnte, so dass das Verlassen des Naturzustands die Form einer totalen Preisgabe der Freiheit an den absolutistischen Staat annehmen konnte/musste.

39 Gehlens Interpretation des Mängelwesens hat antiliberale Konsequenzen derselben Art; wie schon hinsichtlich der Neotenie geht Blumenberg davon aus, dass die jüngeren wissenschaftlichen Arbeiten aus der biologischen und psychologischen Anthropologie zu einer nuancierteren Sichtweise führen – man kann von einer gewissen Defizienz bei den Instinkten und unmittelbaren Reaktionsfähigkeiten gegenüber anderen Tieren sprechen, und in diesem Sinne von einer »frühreifen Geburt« und einer spezifischen Hilflosigkeit, wie auch Freud annahm; aber die Ausgangssituation ist nicht die eines vollständigen Mangels, einer Instinktwüste, die Gehlen hypothetisch konstruiert, wobei er gerade von der extremen Hypothese ausgeht. Das ist übrigens ein Gedankengang, den Blumenberg durchaus als interessant einschätzt, der aber vielleicht nicht folgenlos bleibt, wenn er Gehlen dazu bringt, aus dem Menschen »ein Wesen der Zucht«[47] zu machen, das den Institutionen alles verdankt. Zwar kompensieren die Institutionen Mängel, aber sie verwirklichen keinen Übergang von nichts zu allem; auf diese Weise lassen sich die antiliberalen Konsequenzen der Anthropologie von Hobbes vermeiden.

40 Der »Mangel«, die vollständige Entbehrung verweisen vielmehr auf eine archaische oder »infantile« Situation, die nach Blumenberg sicher niemals gänzlich überwunden ist, aber für die die Menschheit gerade alle Arten von protektiven Räumen gesucht oder geschaffen hat: geschlossene und geschützte Orte, zu denen man fliehen kann, oder besser noch: als Alternativen zur Flucht. Blumenberg zitiert hier das Szenario von Paul Alsberg: Der Mensch wurde früheren Formen von Hominiden, die besser an die Flucht angepasst waren, selektiv vorgezogen. Die aufrechte Stellung ist nicht ideal für die Flucht, der *homo sapiens sapiens* ist in dieser Hinsicht defizient. Aber dieser Nachteil wandelt sich zum selektiven Vorteil, wenn der Mensch – und das ist das Prinzip der Menschwerdung nach Alsberg – dahin gelangt, präventiv zu handeln, auf Distanz, es vermeidet, fliehen zu müssen, und das Handgemenge, den Kontakt umgeht. Die entscheidende Klippe ist hier die Erfindung des Wurfgeschosses, die Aktion auf Distanz. »Alle anderen Rivalen auf der Lebensszene werden erst in unmittelbarer Körpernähe aktionsfähig.«[48]

41 Seit seiner Habilitation über die ontologische Distanz ist das Thema der Distanz, der Distanzierung entscheidend bei Blumenberg. Aber man muss hier der Operation der Distanzierung ihren ganzen Bedeutungsumfang geben, einschließlich ihrer metaphorischen Bedeutung: Blumenberg begreift nämlich Theorien, Mythen und Techniken gleichermaßen als Instrumente, die es erlauben, den archaischen »Schrecken« auf Distanz zu halten. Alle diese intellektuellen oder praktischen Instrumente, einschließlich der Rituale, erlaubten, die »Angst« angesichts einer unbekannten und unbenannten Welt in eine bestimmte »Furcht« zu verwandeln: Furcht vor den Göttern, Furcht vor den von der Wissenschaft identifizierten Gefahren etc.

42 Hinsichtlich dieser Thematik des Ursprungs und seiner Distanzierung vollführt Blumenberg mehrere interessante Bewegungen: Er kreuzt die Analysen der Neotenie, die Theorien der Frühreife des menschlichen Wesens (das zu früh geboren würde, empfindlich und exponiert ist und daher lange von seiner Mutter beschützt und genährt werden muss) mit dem Heideggerschen Vokabular der Faktizität und dem fehlenden Grund des individuellen Wesens, das ins Sein geworfen ist, ohne zu wissen warum, woraus eine Angst entspringt, die das Nichts in das Sein einführt. Nun fügt

Blumenberg aber hinzu, dass es eine anthropologische Quelle für die Angst gibt – darin steckt sowohl eine »Anthropologisierung« der von Heidegger in *Sein und Zeit* entwickelten Theorie als auch die Wiederaufnahme der Unterscheidung zwischen Angst und Furcht, die Heidegger selbst von Kierkegaard übernommen hat. Blumenberg liefert diese wunderbare Charakterisierung der Angst: »Intentionalität des Bewußtseins ohne Gegenstand«.[49] Die Angst (*angoisse*) ist ohne präzisen Gegenstand, und gerade das macht sie schrecklich; die Furcht (*peur*) dagegen ist begrenzter, bestimmter, man hat Furcht »vor« etwas, man hat nicht Angst »vor« etwas, es sei denn in einem nachlässigen Sprachgebrauch, der die Angst trivialisiert (ich habe Angst vor meiner Prüfung ...). Aber die Angst ist existentiell und anthropologisch, insofern sie wesentlich ohne Gegenstand ist.

43 In dieser Hinsicht ist es legitim, über die tiefenpsychologischen Quellen zu spekulieren, seien sie phylogenetisch (wie es Ferenczi tat: das Lebewesen ist aus dem Anorganischen hervorgegangen, es ist von der Angst erfasst, dorthin zurückzukehren), oder ontogenetisch (mit dem Verlust der totalen Sicherheit und des Wohlbefindens im Mutterleib, was Ferenczi als »Geburtstrauma« bezeichnete).

44 Hier kreuzt Blumenberg nicht nur die Heideggerschen Analysen mit den Thesen der Neotenie, sondern mit der Tiefenpsychologie, der Psychoanalyse (wie es ebenfalls Binswanger versucht hat, und in gewissem Sinn auch Merleau-Ponty). Hat Heidegger diese tiefe anthropologische Erfahrung »ontologisiert«? Blumenberg sagt es nicht, aber dies ist eine mögliche Deutung. Er selbst charakterisiert den Menschen auf halbem Weg zwischen Existentialanalyse und Tiefenpsychologie als ein Wesen, das ohne Grund ist, das »gerne gewollt gewesen wäre« (was exemplarisch die Einstellung des Kindes zeigt, das im Zentrum der Aufmerksamkeit seiner Mutter stehen will) ... Die Religionen, die Metaphysik wären dann Antworten auf ein »Trostbedürfnis«, das verknüpft wäre mit der Abwesenheit des Grundes, dem Fehlen eines zureichenden Grundes seiner Anwesenheit.

45 In seinem Buch *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg* vertritt Felix Heidenreich die Ansicht, dass Blumenberg Angst zur anthropologischen Differenz erhebt. Er stützt sich dabei auf eine Passage aus dem Ende der *Höhlenausgänge*: »Naturwesen sind angstfrei. Für jede von ihnen überhaupt wahrnehmbare und damit reaktionsbedürftige Situation besitzen sie das Verhaltenskonzept.«[50]

46 Es handelt sich bei der Angst sicherlich um ein Unterscheidungsmerkmal, aber ich denke, dass es nur eine – wenngleich wichtige – Differenz in einem Bündel mehrerer ist. Beispielsweise verweist die Erwähnung des instinktiven Wissens, worin die angemessene Reaktion auf die Situation besteht, auf eine andere Differenz, der sich Blumenberg, auch hier wieder Gehlen folgend, unter dem Stichwort »Retardation« des Bewusstseins nähert.

47 Es gibt eine konstitutive Verspätung des Bewusstseins: dieses entsteht aus der Überdehnung der Reaktionszeit, dem Vermögen, sich Zeit zu lassen, um »die Situation« herauszuarbeiten, anstatt unmittelbar auf einen Reiz zu reagieren. Die unvermittelte Verkettung Reiz-Reaktion würde uns in einer reinen Naturhaftigkeit belassen, es gäbe dann weder eine mögliche Anthropologie noch Phänomenologie, weil die notwendige Zeit fehlen würde für eine Oberfläche des Auftauchens und des Ablaufs von Phänomenalität vor den Augen eines Betrachters.

48 Eine zweite Achse der anthropologischen Reflexionen Blumenbergs bilden Variationen der und über die Visibilität. Darunter ist nicht die einfache Tatsache zu verstehen, dass

der Mensch einen Körper hat und damit körperlich »sichtbar« ist, sondern bedeutet mehr: »daß er vom Sehen-können der anderen ständig durchdrungen und bestimmt ist«; es gibt einen »anthropologischen Komplex der Visibilität«, des »Gesehenwerdenkönnens«, der nicht nur darin besteht, dass man weiß, wie man aussieht (ohne dass man im Übrigen vielleicht jemals ganz sicher ist, wie), sondern grundsätzlicher, fügt Blumenberg hinzu, »sich dessen bewußt zu sein, daß man aussieht«, dass man nach etwas aussieht, dass man Ähnlichkeit hat, dass der andere »mich an meiner Erscheinung und durch sie identifiziert«.[51] Diesem Bewusstsein der Sichtbarkeit nähert sich Blumenberg zunächst durch das Prisma des Verhältnisses zur Nacktheit und zum Bewusstsein der Nacktheit in der ganzen anthropologischen Komplexität dieses Phänomens. Man konstatiert nämlich in vielen Gesellschaften (darunter unserer) gleichzeitig einen Kult des nackten Körpers und eine Furcht vor der Nacktheit, einen Nacktheits-»Komplex« als Quintessenz der Sichtbarkeit, der sich in der Erfahrung der Scham, des Schamgefühls äußert, die Max Scheler untersucht hat, aber selbstverständlich auch des Begehrens, der »Entblößung«, der Autoerotik und der Erotisierung des anderen. Welches ist der Anteil der Kulturen, der kulturellen Variationen und der »Valorisierungen«, der Hemmungen im Verhältnis zur Nacktheit? Blumenberg eröffnet seine Analyse mit der Erinnerung an einen der in dieser Hinsicht wichtigsten Mythen in unserer Kultur, nämlich Adam im Paradies, der seine Nacktheit verbirgt, nachdem er von der verbotenen Frucht gekostet hat ... Dieser »erste Bruch mit der paradiesischen Unmittelbarkeit«[52] sagt nicht nur einfach etwas aus über unsere Kultur und unser »jüdisch-christliches« Verhältnis zum Körper, sondern bietet für Blumenberg einen »Leitfaden der phänomenologischen Variation«.[53] Es liegt darin selbstverständlich etwas Einzigartiges und etwas, das Blumenberg eigen ist, das sich dennoch an Cassirer anschließen ließe (dem Blumenberg eine Gedenkrede gewidmet hat): die Vermittlung einer phänomenologischen Perspektive durch den Mythos. So schreibt er zu diesem Leitfaden der Paradieserzählung:

> »Die Jahrtausende, in denen sie weitererzählt und an ihr gedeutet und ins Bild gesetzt wurde, haben so etwas wie ein ›Hineinleben‹ geschaffen, das ganz unabhängig von Resultaten ihrer Quellenzuweisung und kritischen Ernüchterung ist. [...] Phänomenologische Arbeit hat sich zu vergegenwärtigen, wie die elementaren Selbsterfahrungen und Leistungen des Bewußtseins zustande gekommen sein können.«[54]

49 Was die Erzählung vom verlorenen Paradies symbolisch ausdrückt, unter anderen Dingen und sogar unabhängig von jeder Theologie der Sünde, ist die Tatsache, dass das Bewusstsein, gesehen zu werden, den Körper in eine ausweglose Situation radikaler Ausgesetztheit bringt: »[...] es gibt im raumzeitlichen Zusammenhang der Erscheinung keine ›schwarzen Löcher‹«.[55] Man kann sich nicht willentlich der Sichtbarkeit entziehen, und Blumenberg erkundet die Bedeutsamkeit dieser Tatsache anhand kindlicher Verhaltensweisen (die Augen schließen, um nicht gesehen zu werden) oder anhand des Problems der juristischen Zeugenschaft, des Alibis, des Augenzeugen ... In der Tat gibt es viele relative Auswege, Hüllen und Verstecke, Unterschlüpfe (die Höhlen, seit der prähistorischen Menschheit), und für die Nacktheit die Kleidung ...

50 Aber die Anthropologie erhellt umgekehrt auch die Arbeit am Mythos: Gott, die Götter »sind das hypostasierte Weltmoment eines Selbstbewußtseins, das sich aus dem Gesehenwerden konstituiert hat, auf das Gesehenwerdenkönnen einrichtet, schließlich auf das Gesehenwerdenwollen richtet«.[56]

51 Die philosophische Anthropologie Blumenbergs findet ihre Kohärenz um die Thematiken des notwendigen Umwegs, des Ausdrucks als indirektem Weg der Selbsterkenntnis und Selbsterfahrung, der »Verschiebung« als grundlegender anthropologischer Operation, die erklärt, wieso die Metapher in seinem Denken zentral ist. Wie er in einer anderen postumen Schrift, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, schreibt: »Die Metapher – als das signifikante Element der Rhetorik – zeigt auf einen anthropologischen Mangel und entspricht in ihrer Funktion einer Anthropologie des Mängelwesens.«[57]

Die phänomenologische Dimension der Fragestellung Blumenbergs

52 Genauso wie alle wissenschaftlichen Hypothesen von der (unhinterfragten) Grundlage der Hypothese »Welt« ausgehen, wie Husserl in der *Krisis* vermerkt, genauso verhält es sich laut Blumenberg mit den phänomenologischen Hypothesen und Variationen: Sie sind Variationen und Hypothesen ausgehend von einer anthropologischen Grundlage, die der späte Husserl zu sondieren versucht hat durch eine »Rückfrage« über die Bedingungen der Entstehung eines Bewusstseins, das sich selbst betrachtet.

53 Blumenberg sieht die Philosophie im Allgemeinen als eine Disziplin der Hypothese – ein Echo auf die Wichtigkeit, die Husserl der imaginären Variation und der »Fiktion« zugestand, um durch imaginäre Variation herauszuarbeiten, was zum Wesen gehört, was zu kontingenten »Schichten« etc. Blumenberg nimmt vielfältige empirische Formen des Wissens über den Menschen in Anspruch (Psychologie, historische und prähistorische Anthropologie, Psychoanalyse etc.), aber auch jene imaginären Variationen, die in gewissem Sinn nicht phänomenologisch sind, nämlich Mythen oder literarische Fiktionen; so etwa im Kapitel »Variationen der Visibilität« die Mythen von Adam im Paradies (für die Nacktheit und die Scham), von Narziss (für die Erotisierung des eigenen Körpers und seine Erfassung »als anderer« in einem Spiegelbild), aber auch die literarischen Schriften von Keyserling, von Stendhal (*Über die Liebe*), eine wunderbare Passage von Stevenson etc.

54 Er re-investiert damit seine theoretischen Arbeiten zur Metapher (*Paradigmen zu einer Metaphorologie*), zum Mythos (*Arbeit am Mythos*), und greift manche Probleme wieder auf, die mit der Visibilität als Ausgesetztsein zusammenhängen, wo Gefahr und Aggression alle möglichen Arten von Flucht und Schutz erfordern, wie er sie in den *Höhlenausgängen* behandelt.

55 So ist die phänomenologische Anthropologie Blumenbergs nicht die Präsentation eines »Wissens«, sondern eher die Konstruktion eines Ensembles von Hypothesen über den Menschen, zu denen ein Wechselspiel mit dem Empirischen gehört, eines Ensembles, das sich nicht »schließt«.

BIBLIOGRAPHIE

Blumenberg, H. (1966): *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Blumenberg, H. (1988): *Höhlenausgänge*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Blumenberg, H. (1990): *Arbeit am Mythos*, 5. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Blumenberg, H. (2001): »Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik«, in: ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Blumenberg, H. (2002): *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Blumenberg, H. (2006): *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Blumenberg, H. (2007): *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Blumenberg, H. (2012): *Wirklichkeiten, in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart: Reclam.

Gehlen, A. (2004): *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 14. Aufl., Wiebelsheim: AULA-Verl.

Heidegger, M. (1979): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.

Heidegger, M. (2010): *Kant und das Problem der Metaphysik*, 7. Aufl., Frankfurt/M.: Klostermann.

Husserl, E. (1962): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, *Husserliana*, Bd. VI, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1973a): »Universale Geisteswissenschaft als Anthropologie. Sinn einer Anthropologie«, in: ders.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus d. Nachlass, 3. Teil, 1929–1935*, *Husserliana*, Bd. XV, S. 480–508.

Husserl, E. (1973b): »Universale Teleleologie. Der intersubjektive, alle und jede Subjekte umspannende Trieb transzendental gesehen. Sein der monadischen Totalität«, in: ders.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus d. Nachlass, 3. Teil, 1929–1935*, *Husserliana*, Bd. XV, S. 593–597.

Husserl, E. (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Husserliana*, Bde. XIII-XV, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1975): *Logische Untersuchungen*, Bd. I, *Husserliana*, Bd. XVIII, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (2001): *Sur l'intersubjectivité*, 2 Bde., Paris: PUF.

NOTES

1. [Blumenberg (2006), S. 9; A.d.Ü.]
2. [Blumenberg (2012), S. 6; A.d.Ü.]
3. [Blumenberg (2002), S. 300; A.d.Ü.]
4. [Blumenberg (2006), S. 91; A.d.Ü.]
5. Blumenberg (2006), S. 30.
6. Blumenberg (2006), S. 30.
7. Blumenberg (2006), S. 31.

8. Brief von Husserl an W. E. Hocking vom 25 Januar 1903, zitiert nach: Husserl (1975), S. XLVIII, Anm. 1.
9. [»Die Lebenswelt ist ein Reich ursprünglicher Evidenzen«, Husserl (1962), S. 130; A.d.Ü.]
10. Blumenberg (2006), S. 489.
11. Blumenberg (2006), S. 489.
12. Blumenberg (2006), S. 17 f.
13. Blumenberg (2006), S. 19.
14. [Blumenberg (2006), S. 17; A.d.Ü.]
15. Siehe die drei Bände *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hussserliana XIII, XIV und vor allem XV; von diesen 1800 Seiten wurden 800 ausgewählt und übersetzt von Natalie Depraz in den beiden Bänden *Sur l'intersubjectivité*, Paris, 2003.
16. [Blumenberg (2006), S. 454; A.d.Ü.]
17. Husserl (1973), S. 480. [Siehe auch Blumenberg (2006), S. 457; A.d.Ü.]
18. Blumenberg (2006), S. 457.
19. Mir scheint Blumenberg allerdings die Tatsache, dass Husserl im selben Text kurz eine ganz andere Hypothese ins Auge fasst, nicht genügend zu berücksichtigen: Die Gesamtheit der Wissenschaft wäre in gewissem Sinne »universale Anthropologie«: »dass universale anthropologische Erkenntnis alle Welterkenntnis überhaupt umspannt« (Husserl [1973a], S. 480 f.).
20. Blumenberg (2006), S. 237.
21. Blumenberg (2006), S. 10.
22. Blumenberg (2002), S. 132.
23. Blumenberg (2006), S. 211.
24. Heidegger (1979), S. 17.
25. [Blumenberg (2006), S. 18; A.d.Ü.]
26. Heidegger (2010), S. 210.
27. Heidegger (2010), S. 211.
28. Heidegger (2010), S. 211.
29. Heidegger (2010), S. 212.
30. Heidegger (2010), S. 229.
31. Blumenberg (2006), S. 208.
32. Blumenberg (2006), S. 211.
33. [Vgl. Blumenberg (2006), S. 199; A.d.Ü.]
34. Blumenberg (2006), S. 215.
35. [Blumenberg (2006), S. 215; A.d.Ü.]
36. Blumenberg (2006), S. 510.
37. Blumenberg (2006), S. 510 f.
38. Blumenberg (2006), S. 539.
39. [Vgl. Blumenberg (2006), S. 511 ff.; A.d.Ü.]
40. [Blumenberg (2001), S. 423; A.d.Ü.]
41. Blumenberg (2001), S. 415.
42. Blumenberg (2001), S. 414 f.
43. Blumenberg (2006), S. 523.
44. Blumenberg (2006), S. 552.
45. [Blumenberg (1966), S. 92; A.d.Ü.]
46. [Blumenberg (2001), S 415; A.d.Ü.]
47. [Gehlen (2004), S. 32; A.d.Ü.]
48. Blumenberg (2006), S. 592.
49. [Blumenberg (1990), S. 10; A.d.Ü.]
50. Blumenberg (1988), S. 811.

51. Blumenberg (2006), S. 778 f.
52. Blumenberg (2006), S. 780.
53. Blumenberg (2006), S. 781.
54. Blumenberg (2006), S. 781 f.
55. Blumenberg (2006), S. 780.
56. Blumenberg (2006), S. 786.
57. [Blumenberg (2007), S. 88; A.d.Ü.]

INDEX

Mots-clés : Blumenberg, phénoménologie, Anthropologie philosphique, interdit anthropologiqe
Schlüsselwörter : Blumenberg, Phänomenologie, philosophische Anthropologie, Anhropologieverbot

AUTEURS

JEAN-CLAUDE MONOD

Jean-Claude Monod ist Professor für Philosophie an der École Normale Supérieure in Paris. Nähere Informationen finden Sie hier.