

Steffen Kluck

Universität Rostock, Institut für Philosophie, DE-18051 Rostock
steffen.kluck@uni-rostock.de

Neue Phänomenologie und Philosophische Anthropologie

Zusammenfassung

Der Beitrag zeigt, inwiefern die Philosophische Anthropologie – insbesondere ihre drei Hauptvertreter Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen – Bezugspunkte bilden für die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz. Es wird eine Analyse der Gemeinsamkeiten und Unterschiede vorgenommen, etwa im Hinblick darauf, wie nach dem Menschen zu fragen ist, welcher Stellenwert der Leiblichkeit zukommt und in welcher Art von Beziehung der Mensch zu seiner (Um-)Welt steht. Auf diese Weise werden zwei aktuelle philosophische Strömungen in ein Verhältnis gesetzt, von dem aus eine weitere Annäherung möglich und produktiv scheint.

Schlüsselwörter

Anthropologie, Phänomenologie, Mensch, Leib, Hermann Schmitz, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Max Scheler, Erich Rothacker

„Erkenne dich selbst“, heißt es bei Bernhard Groethuysen, „ist das Thema aller philosophischen Anthropologie. Philosophische Anthropologie ist Selbstbesinnung, ein immer erneuter Versuch des Menschen, sich selbst zu fassen“.¹ Folgt man dieser allgemeinen Bestimmung, kann man auf die Idee kommen, die Neue Phänomenologie Hermann Schmitz’ dieser Strömung des Denkens zuzurechnen, wird doch bei ihr Philosophie als „*Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung*“² verstanden. Die Ähnlichkeit der Stoßrichtung des Besinnens ist auffällig. Tatsächlich hat Schmitz sein Werk, mindestens in Teilen, explizit als Anthropologie verstanden.³ Das ist für einen sich als Phänomenologen bezeichnenden Denker keineswegs selbstverständlich. Martin Heidegger, lange Zeit – vielleicht noch heute, allen politisch gefärbten Diskussionen um die „Schwarzen Hefte“ zum Trotz – die maßgebliche phänomenologische Instanz, hat den Terminus „Anthropologie“ vehement abgelehnt, da der Zugang der Anthropologie – er hatte wohl vor allem Max Scheler vor Augen – schon Vorannahmen ins Denken bringt, die der Phänomenologie als einer „Ursprungswissenschaft“ widersprechen müs-

1

Bernhard Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, Oldenbourg, München – Berlin 1928, S. 3.

2

Hermann Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Karl Alber, Freiburg – München 2009, S. 9.

3

Vgl. zum Beispiel die Kapitelüberschrift „Anthropologie“ in: Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bouvier, Bonn 1995, S. 115. Vgl. allgemein zum Verhältnis Phänomenologie und Anthropologie Michael Großheim, „Der Mensch in der Phänomenologie“, *Rostocker Phänomenologische Manuskripte* 16 (2012), S. 3–43, z. B. S. 3f.

sen.⁴ Schmitz hingegen hat weder wissenschaftspolitische noch sachliche Berührungspunkte, sondern ordnet Anthropologie in das umfassende Feld seiner philosophischen Theorie ein. Inwieweit dabei die bekannten Theorieangebote der drei Hauptvertreter der Philosophischen Anthropologie – Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen – eine Rolle spielen, soll im Folgenden ausschnittsweise thematisiert werden.⁵

Der Fokus auf die genannten drei Autoren bedarf jedoch einer Begründung, denn mit der Bezeichnung „philosophische Anthropologie“ kann Verschiedenes gemeint sein. Einerseits ließe sich darunter fassen, was an impliziten Deutungen im Hinblick auf den Menschen – fassbar als Antwort auf die Frage, was der Mensch ist oder sein soll – in philosophischen Texten und Theorien auffindbar ist. Weiterhin kann sie jedwede explizite Form der Bestimmung des Menschen kennzeichnen, wobei der ganze Bezugsrahmen der Philosophie von der Antike bis heute heranzuziehen ist.⁶ Schließlich kann man darunter drittens nur jene sich explizit zu einem spezifischen Denkansatz bekennenden Autoren wie eben Scheler, Plessner und Gehlen verstehen, wie es jüngst und fundiert Joachim Fischer getan hat.⁷ Ohne dieser Differenzierung hier im Folgenden weiter nachzuspüren, wird es fortan nur um die Philosophische Anthropologie im dritten Sinne gehen. Warum diese Beschränkung? Einerseits liegt das deshalb nahe, weil dieser Denkansatz sich zeitlich parallel (wenn auch um einige Jahre verzögert) zur Phänomenologie ausbildet, zum anderen aber vor allem, weil Schmitz selbst über seinen akademischen Lehrer Erich Rothacker in dieses Gedankengebäude eingeführt wurde⁸ und zum Teil durch Dritte als Adept in diesen Zusammenhang gerückt wird.⁹ Diese zeitlichen wie bildungsbiographischen Nähen legitimieren die Auswahl und versprechen gegenseitige Erhellung der Ansätze.

Ist damit dargelegt, auf welche Bezugspositionen und -autoren sich das Vorhaben verwiesen sieht, bleibt in methodischer Hinsicht zu klären, welcher Vorgriff die Annäherung leiten soll. Aus pragmatischen Gründen ist es von Vorteil, zunächst die Perspektive von Schmitz einzunehmen, um von ihr her, als dem Jüngsten der verhandelten Denker, den Blick zu wagen. Das suspendiert freilich nicht den kritischen Blick zurück auf Schmitz' Ansichten – er soll selbstverständlich gewagt sein –, aber gestattet hinführend eine Positionsfindung. Dabei soll es nicht um eine historische Ableitung von Theoremen gehen, die womöglich Schmitz von Plessner usw. übernommen habe, sondern es steht eine systematische Orientierung im Vordergrund – Was ist der Mensch? Wie lauten die Antworten auf diese Frage und welche Merkmale bzw. Bestimmungen werden dem Menschen jeweils zuerkannt? So überschreitet der Vergleich eine bloß historische Interessiertheit und bietet Anlass, sich selbst produktiv im Sinne Groethuysens wie Schmitz' zu besinnen.

1. Was ist der Mensch? – Eine Frage und ihre Implikationen

Die eingangs erwähnten Berührungspunkte zwischen Neuer Phänomenologie und Philosophischer Anthropologie lassen erwarten, dass sich bei Schmitz intensivere Auseinandersetzungen mit den einschlägigen Autoren und Texten finden. Überraschenderweise ist das jedoch nur bedingt der Fall. Es gibt zwar immer wieder Bezugnahmen auf Scheler und Plessner, gelegentlich auch auf Gehlen, jedoch findet sich keine geschlossene Behandlung dieses Denkansatzes. Das ist gerade deshalb auffällig, weil Schmitz ein großes philosophiehistorisches Interesse hat¹⁰ und auf andere Strömungen jüngerer Zeit – etwa die Lebensphilosophie oder die Werke Jean-Paul Sartres und Maurice Mer-

leau-Pontys¹¹ – durchaus ausführlich eingeht. Es scheint, als messe Schmitz der Philosophischen Anthropologie nur problemspezifischen Wert zu, keinen grundlegend philosophiehistorischen.

Und doch bieten die verstreuten Bezugnahmen von Schmitz auf die Philosophische Anthropologie die Gelegenheit, beide Denkrichtungen durch Kontrastierung an Schärfe gewinnen zu lassen. Das zeigt sich schon bei der Analyse der anthropologischen Leitfrage, was der Mensch sei. Bereits Heidegger hatte, wie erwähnt, die Nicht-Ursprünglichkeit der Frage kritisiert, denn es ist damit in ontologischer wie epistemischer Hinsicht in mehrfacher Weise eine bahnende Vorentscheidung getroffen, die in ihrer Legitimität erst zu klären wäre. Schmitz greift diese Kritik im Grunde wieder auf. Am deutlichsten zeigt sich das Problem bei Scheler, wo es heißt, die Leitfrage seiner Beschäftigung sei: „*Was ist der Mensch, und was ist seine Stellung im Sein?*“¹² Hinter dieser zunächst harmlos scheinenden Formulierung steckt aber eine bestimmte Art ontologischer Vorentscheidung, die für Schmitz nicht tragfähig ist. Denn es wird dort einerseits schon biologisch kategorisierend vom „Menschen“ gesprochen,¹³ wichtiger aber noch: es wird andererseits von einer Einordnung

4

Vgl. dazu Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt 1973, S. 223: „Alle Anthropologie, auch die philosophische, hat den Menschen schon als Menschen gesetzt.“ Vgl. zu Heideggers Anthropologie-Kritik besonders Michael Großheim, „Heidegger und die Philosophische Anthropologie (Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen). Von der Abwehr der anthropologischen Subsumtion zur Kulturkritik des Anthropozentrismus“, in: Dieter Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart – Weimar 2003, S. 333–337.

5

Anspruch auf irgendeine Art von Vollständigkeit wird nicht erhoben, da dazu ein breiteres Eingehen auf beide Theoriezusammenhänge nötig wäre, wozu hier der Platz fehlt. Zudem wird ein gewichtiges Feld, das der Subjektivität (bei Heidegger als Jemeinigkeit gerade gegen die Anthropologie thematisiert (vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 2001, S. 41ff.)), ausgelassen, da es im Rahmen des gebotenen Umfangs nicht bewältigbar scheint. Gleichwohl gehört es als Auseinandersetzungsfeld ganz sicher in den Fokus der Parallelisierung und bleibt somit Desiderat.

6

So etwa scheint Groethuysen die Bezeichnung zu verstehen.

7

Vgl. Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Karl Alber, Freiburg – München 2008, S. 11–15. Fischers Differenzierung und der von ihm behauptete Zusammenhang des Denkansatzes ist nicht unwidersprochen geblieben. Vgl. dazu den Überblick in: Matthias Wunsch, „Philosophische Anthropologie und

die Frage nach dem Wesenskern“, *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau* 61 (2010), S. 25–34.

8

Vgl. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, S. 254. Zu Rothacker im Kontext der Philosophischen Anthropologie vgl. *ibid.*, S. 135–152. Zu den Schülern Rothackers – neben Schmitz zuvorderst Jürgen Habermas – allgemein vgl. Guillaume Plas, „Die Schüler Erich Rothackers. Ableger historistischen Denkens in der deutschen Philosophie der Nachkriegszeit“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 54 (2012), S. 195–222.

9

Vgl. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, S. 378ff., 435.

10

Vgl. als eine Art „Summe“ seiner philosophiehistorischen Studien den Gesamtüberblick in: Hermann Schmitz, *Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung*, 2 Bände, Karl Alber, Freiburg – München 2007.

11

Vgl. *ibid.*, Band 2, S. 628–661, 778–810. Aus dem Umfeld der Philosophischen Anthropologie ist nur Scheler ein eigener Abschnitt gewidmet (vgl. *ibid.*, Band 2, S. 703–714) und dieser auch „nur“ dessen materialer Wertethik.

12

Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bouvier, Bonn 1998, S. 5.

13

Heidegger wählte, diesem Problem entgegentretend, daher den Terminus „Dasein“. Schmitz ist an dieser Stelle konzilianter.

bzw. Feststellung des Menschen im Seinsgefüge – bestimmten antiken „kosmos“-Vorstellungen¹⁴ verwandt – gesprochen. Es geht Scheler prima facie darum, des Menschen Platz in einem fest bestimmten, seinshaften Rahmen zu finden. Das ist jedoch, so Schmitz, ein Irrweg:

„Die Antwort auf die Frage ‚Wer bin ich?‘ kann nicht mehr als Antwort auf die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ durch Angabe objektiver Tatsachen über die ‚Stellung des Menschen im Kosmos‘ (...) versucht werden. (...) Max Scheler hat 1927 einen sehr bekannt gewordenen Aufsatz unter dem Titel *Die Stellung des Menschen im Kosmos* veröffentlicht; dieser Titel kommt um mehr als ein Jahrhundert zu spät, weil er die Vorstellung eines einzigen großen Weltgebäudes suggeriert, in dem dem Menschen (wie den anderen Wesen) durch lauter objektive Tatsachen eine bestimmte Position angewiesen ist.“¹⁵

Grund der Kritik Schmitz’ ist das Konzept rezessiver Entfremdung,¹⁶ das in Kurzform so zu charakterisieren ist, dass der Mensch durch Distanzierung vom eigenen Betroffensein und der eigenen Subjektivität in den Zustand kommt, nicht mehr sagen zu können, was ihn eigentlich angeht. Es heißt dazu:

„Charakteristisch ist (...) der Entzug der Subjektivität aus Lebensbezügen in eine haltlose, besonnener Einordnung sich entziehende Schwebelage mit ausgeprägter Distanzierungs- und weitgespannter Objektivierungsfähigkeit (...).“¹⁷

Dieses Vermögen hat der Mensch und es ist keineswegs nur negativ zu betrachten, sondern gestattet ihm auch die Offenhaltung von Möglichkeitsräumen.¹⁸ Schmitz behauptet aber, dass es sich bei dieser Form des Rückzugs aus Betroffenheit um eine Kultur- und Anthropotechnik handelt, die auch Gefahren mit sich bringt, wenn sie einseitig dominant wird. Zur Zeit Schelers ist das Entfremdungsproblem virulent, die Menschen wissen nicht mehr, was sie sich noch zurechnen sollen, sie sind nur noch Existenz ohne Essenz. Das hat Heidegger pointiert 1929 so formuliert:

„Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt wie die heutige. Keine Zeit hat ihr Wissen vom Menschen in einer so eindringlichen und bestrickenden Weise zur Darstellung gebracht wie die heutige. Keine Zeit hat bisher vermocht, dieses Wissen so schnell und leicht anzubieten wie die heutige. Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen.“¹⁹

Folgt man dieser Lesart, dann ist Schelers Suche nach einer – oder besser: *der* – Stellung des Menschen im Kosmos ein angesichts des existentiellen Grundtons der Zeit zu spät gekommener Versuch, den Menschen wieder orientierend festzulegen innerhalb einer bestehenden objektiven (möglicherweise metaphysischen) Ordnung.²⁰

Dem korrespondiert in gewisser Hinsicht auch das Vorgehen Schelers, der eine an Aristoteles angelehnte Schichtentheorie verfolgt. Die Sonderstellung des Menschen ergibt sich dann aus einer weiteren Schicht – dem „Geist“ –, der allerdings nicht nur einfach eine zusätzliche Lage über den niederen Schichten des Lebendigen bildet, sondern durch besondere, zum Teil gerade wider-lebendige Eigenschaften gekennzeichnet ist.²¹ Derart greift Scheler auf einen bestimmten seinsmäßigen Ordnungsrahmen zurück, der dem Menschen einen Ort seines Selbstbewusstseins zuschreibt, nämlich die geistige Schicht. Dem hält nun Schmitz entgegen, dass dies phänomenal nicht adäquat gesehen ist.²² Anthropologische Schichtentheoretiker neigen dazu, den Menschen in streng voneinander abgegrenzte Entitätenbereiche zu zerlegen und gleichsam die oberste Schicht als souveränen „Lenker“ – im Sinne des bekannten Gleichnisses aus Platons „Phaidros“²³ – zu präsentieren.²⁴ Hier dynamisiert Schmitz die Anthropologie radikal, wie noch zu sehen sein wird.

Gleichwohl muss man zugestehen, dass diese Kritik an Scheler dessen durchaus vorhandenes Insistieren auf der dynamischen, problematischen Verfasstheit des Menschen marginalisiert. Michael Großheim behauptet, in diese Richtung zielend, das „Hauptkennzeichen seiner [d. i. Schelers; S. K.] Anthropologie ist ihre ausgeprägte Dynamik“.²⁵ Aber:

„Dynamik hat bei ihm vor allem auf der Projektebene Platz, während sie auf der Deskriptionsebene (...) vernachlässigt wird.“²⁶

Stimmt das? Die Dynamik in Schelers Anthropologie rührt daher, dass der Mensch als geistiges Wesen einen Möglichkeitsraum entdecken kann qua seiner Weltexzentrizität.²⁷ Dieser Raum wiederum fordert ihn geradezu dazu auf, genutzt und gestaltet zu werden. Scheler spricht von Selbstverwirklichung, Aktivität und persönlichem Einsatz.²⁸ Die Dynamik folgt daraus, dass der Mensch sich im Verhältnis zur Welt und zu sich selbst gestalterisch verhalten kann aufgrund einer exzentrischen Relation zu den Möglichkeitsräumen, aber – mit Schmitz gesprochen – dabei ist die Dynamik im Selbst des Menschen schon übersehen. Hier bietet, aus der Perspektive der Neuen Phänomenologie, Helmuth Plessner stichhaltigere phänomenologische Analysen.

Auch Plessner setzt sich in seiner 1928 erschienenen Schrift *Die Stufen des Organischen und der Mensch* mit der Stellung des Menschen auseinander und greift im Zuge dessen auf einen mit Scheler verwandten ontologischen Bezugsrahmen zurück. Im Vorwort zur ersten Auflage wird behauptet:

14

Etwa so zu verstehen wie bei Platon, *Timaios*, 27d5–29d4. Dort wird der „kosmos“ als eine durch den Demiurgen nach dem Vorbild des ewig Seienden geschaffene Ordnung der werdenden, sinnlich erfassbaren Welt verstanden.

15

Hermann Schmitz, *Selbstdarstellung als Philosophie. Metamorphosen der entfremdeten Subjektivität*, Bouvier, Bonn 1995, S. 122, 421.

16

Vgl. zu diesem Konzept Hermann Schmitz, *Adolf Hitler in der Geschichte*, Bouvier, Bonn 1999, S. 64–70.

17

Ibid., S. 70.

18

Vgl. dazu vor allem Michael Großheim, *Politischer Existentialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, S. 34–45 und passim.

19

M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 203.

20

Vgl. M. Großheim, „Der Mensch in der Phänomenologie“, S. 6: „Die phänomenologische Anthropologie des 20. Jahrhunderts wirkt (...) so, als ob sie Nietzsches Bemerkung, der Mensch sei das ‚noch nicht festgestellte Thier‘ (...), zum Anlaß nimmt, für dieses

Lebewesen nun gewissermaßen die richtige Feststellung zu entwerfen.“

21

Vgl. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 37ff., 80–87.

22

Vgl. generell zur Kritik des Schichtenmodells Hermann Schmitz, *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*, Bouvier, Bonn 1994, S. 168f., 189. Früher schon M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 48.

23

Vgl. Platon, *Phaidros*, 246a6–248c2.

24

Genauere Analysen könnten allerdings zeigen, dass bestimmte Schichtentheorien – vor allem diejenige Nicolai Hartmanns (vgl. z. B. Nicolai Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*, de Gruyter, Berlin 1940) – sich diesem Vorwurf nicht beugen müssen.

25

M. Großheim, „Der Mensch in der Phänomenologie“, S. 11.

26

Ibid., S. 13.

27

Vgl. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 89f.

28

Vgl. ibid., S. 91ff.

„Wir verteidigen (...) die These (...), daß sich der Mensch in seinem Sein vor allem anderen Sein dadurch auszeichnet, *sich weder der Nächste noch der Fernste zu sein*, durch eben diese Exzentrizität seiner Lebensform sich selber als Element in einem Meer des Seins vorzufinden und damit trotz des nichtseinsmäßigen Charakters seiner Existenz in eine Reihe mit allen Dingen dieser Welt zu gehören.“²⁹

Das scheint erneut auf eine Entdynamisierung und Feststellung des Menschen hinauszulaufen. Aber, so betont Schmitz – und dessen Perspektive soll ja hier zunächst leitend sein –, Plessner habe, in Vorwegnahme der Anthropologie des Für-Sichs von Sartre, die Zwiespältigkeit des menschlichen Lebens schon in die Deskription richtig aufgenommen.³⁰ Schmitz findet in Plessner insofern einen Verbündeten, als dessen Charakterisierung des Menschen als durch exzentrische Positionalität³¹ gekennzeichnet die Labilität der Person zurecht betont. Der Mensch ist wesentlich als betroffene Person, als pathisches Wesen fortwährend um Stabilität ringend zu verstehen:

„Sowie es [d. i. das personale Subjekt; S. K.] sich erhebt, indem es z. B. den eigenen Körper, das Hier und Jetzt, die eigenen Neigungen, ja – z. B. mutig den eigenen Tod auf sich nehmend – das Dasein durch Objektivierung von Tatsachen distanziert, befindet es sich in einer stets labilen und prekären ‚exzentrischen Position‘ (Plessner), unfähig, sich in völliger Autarkie (etwa als reiner Geist) abzusondern, aber immer fähig zu (oder bedroht von) der Möglichkeit, ganz wieder in primitive Gegenwart einzugehen, die Fassung zu verlieren, panisch und tierhaft zu werden.“³²

Die Dynamisierung des Menschen, die für Schmitz zentral ist, wird von Plessner stärker betont als von Scheler. Deutliche Parallelen zur Anthropologie Schmitz’ zeigt etwa der kleine Beitrag *Über den Begriff der Leidenschaft* von 1950, wo von einer „doppelten Gefahr“ die Rede ist:

„Nicht durch seine Subjektivität allein ist der Mensch dem Geffiffensein und Ergriffensein ausgesetzt, sondern kraft jener exzentrischen Distanz zu sich (und anderem) in der Subjektivität und Objektivität *gleichermaßen* ihren Ursprung haben. Von hier aus kann er sich frei machen, von hier aus die Freiheit verlieren, zum Erliegen kommen und sich einer Macht überlassen. Ebenso wie der Mensch von sich aus greifen kann, kann er auch ergriffen werden und erfährt derart im Griff einer Sucht oder einer Leidenschaft den Gegenschlag seiner Freiheit. (...) Es [d. i. das leidenschaftliche Wesen; S. K.] wäre dem Weltcharakter seiner Umwelt nicht gewachsen, wenn es nicht in diesem Instande wäre, seine Freiheit zu verlieren, um im Aufschwung der Ergriffenheit an der Maßlosigkeit ihres Seins teil zu haben.“³³

Was Plessner hier beschreibt, entspricht dem von Schmitz in der doppelten Bewegung von personaler Emanzipation und personaler Regression beschriebenen Prozess, der den Menschen als Person auszeichnet.³⁴ Schmitz geht davon aus, dass der Mensch als Subjekt immer in einem Verhältnis zur primitiven Gegenwart steht und sich in Auseinandersetzung mit ihr durch die Zeit bildet bzw. prägt. Primitive Gegenwart ist eine Art begrifflicher Anzeiger für ein Urerlebnis, welches dem Menschen nur grenzwertig zugänglich ist. In der primitiven Gegenwart liegt eine ungebrochene, fraglose Identifizierung mit sich selbst vor, ohne dass dazu Selbstzuschreibung – etwa der Form „Ich bin x.“ – nötig ist.³⁵ Ein Beispiel, um das Gemeinte zu verdeutlichen, stellt die Angst dar, die einen befallen kann, wenn etwa plötzlich des Nächtens eine fremde Person im eigenen Schlafzimmer steht. Der Schreck und die Angst lassen die Person unmittelbar in Richtung auf primitive Gegenwart stürzen, womit die Wurzel von Subjektivität und Wirklichkeit gemeint ist, die dann gleichsam aufleuchtet. Freilich kann sich der so Betroffene gerade in diesem Moment keine Rechenschaft darüber ablegen. Dennoch ist er sich in diesem Moment – wenn auch nicht in propositionaler Form – sehr sicher, dass *er* es ist, der Angst hat, und dass er *Angst* hat. Diese Situation wäre ein Beispiel für personale Regression. Personale Emanzipation tritt auf, wenn ein Subjekt sich von solchen anstürmenden Regungen und Mächten gleichsam distan-

ziert, im genannten Fall also es fertigbrächte – gleichsam wie in manchen Hollywood-Actionfilmen –, eine ironisch-lustige Bemerkung auf „coole“ Weise dem Eindringling zuzuwerfen. Dazu müsste die Person von der primitiven Gegenwart entfernt sein³⁶ (ohne je den Kontakt ganz verlieren zu können), damit sie die aus dieser herkommenden Mahnungen („Du bist es!“, „Du hast Angst!“, „Du bist in Gefahr!“ usw.) nicht oder nur marginal treffen. Der Mensch bei Schmitz ist eingespannt in ein hoch dynamisiertes Feld, und Plessner bietet dafür mittels der Konzeption der exzentrischen Positionalität Anknüpfungspunkte.

Dies hat Schmitz insbesondere im Umfeld seiner Beschäftigung mit dem Lachen und Weinen immer wieder betont. Plessner hat sich diesen Phänomenen bekanntlich umfangreich gewidmet,³⁷ und für beide Denker sind sie deshalb so interessant, weil sie die Labilität des exzentrischen Wesens Mensch zeigen. Lachen und Weinen sind Umgangsweisen des Menschen mit seiner „Eigenartlichkeit“, offen, zwiespältig, riskiert zu sein als Person.³⁸ Für Schmitz sind

29

Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, de Gruyter, Berlin – New York 1975, S. Vf.

30

Vgl. H. Schmitz, *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*, S. 174f. Vgl. außerdem dazu Hermann Schmitz, *System der Philosophie. Band I*, Bouvier, Bonn 2005, S. 391.

31

Darunter versteht Plessner bekanntlich, dass das menschliche Wesen „sich von sich zu distanzieren, zwischen sich und seine Erlebnisse eine Kluft zu setzen [vermag]. Dann ist es diesseits und jenseits der Kluft, gebunden im Körper, gebunden in der Seele und zugleich nirgends, ortlos außer aller Bindung in Raum und Zeit und so ist es Mensch. (...) Der Mensch als das lebendige Ding, das in die Mitte seiner Existenz gestellt ist, weiß diese Mitte, erlebt sie und ist darum über sie hinaus. (...) Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben“. Siehe: H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 291f.

32

Hermann Schmitz, *System der Philosophie. Band IV*, Bouvier, Bonn 2005, S. 14.

33

Helmuth Plessner, „Über den Begriff der Leidenschaft“, *Gesammelte Schriften VIII*, Suhrkamp, Frankfurt 1983, S. 66–76, hier S. 75f.

34

Vgl. H. Schmitz, *System der Philosophie. Band IV*, S. 14: „Die Erhebung des personalen Subjekts aus der primitiven Gegenwart bezeichne ich als *personale Emanzipation*, seinen (totalen oder approximativen) Rückfall an jene als *personale Regression*. Den Verband, der durch das personale Subjekt, das sich mehr oder weniger aus der primi-

tiven Gegenwart erhoben hat, und diese selbst gebildet wird, bezeichne ich als *Person*. Der Mensch ist hiernach Person außer in jenen ‚panischen‘ Zuständen, in denen er ganz in primitive Gegenwart versinkt und gar nicht mehr personal emanzipiert ist. Die in einer Person zwischen personalem Subjekt und primitiver Gegenwart stattfindende Auseinandersetzung bezeichne ich als die *Persönlichkeit* dieser Person.“

35

Vgl. dazu in theoretischer Hinsicht H. Schmitz, *System der Philosophie, Band I*, S. 158–239. Vgl. auch mit allgemeiner verständlichen Erläuterungen: Hermann Schmitz, Wolfgang Sohst, *Hermann Schmitz im Dialog. Neun neugierige und kritische Fragen an die Neue Phänomenologie*, Xenomos, Berlin 2005, S. 9–19.

36

Diese Entfernung hin zur entfalteten Gegenwart leuchtet unmittelbar als Entlastung ein. Daher ist Schmitz hier wohl gegen Arnold Gehlen im Recht, wenn er auf dessen Übersehen schon dieser basalen Form von Entlastung hinweist, denn sie entlastet bereits vom unmittelbaren Andrang des Begegnenden. Vgl. dazu Hermann Schmitz, *System der Philosophie. Band IV*, S. 10.

37

Vgl. v. a. Helmuth Plessner, „Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens“, *Gesammelte Schriften VII*, Suhrkamp, Frankfurt 1982, S. 201–387.

38

Vgl. dazu im Hinblick auf das Lachen vor allem die bahnbrechende und umfangreiche Arbeit Lenz Prütting, *Homo ridens. Eine phänomenologische Studie über Wesen, Formen und Funktionen des Lachens* (3 Bände), Karl Alber, Freiburg – München 2013, zu Plessner S. 1453–1592, zu Schmitz S. 1593–1665.

Lachen und Weinen „integrierende“ und „stabilisierende“ Leistungen, die zwischen drohender „Erschütterung, Überwältigung, ja Erlöschen als Person“ und der „Entfremdung von sich“ vermitteln.³⁹ Ganz ähnlich versteht Plessner sie als „Reaktionen auf eine Krise des menschlichen Verhaltens überhaupt“, und zwar in zweifacher Weise:

„Lachen beantwortet die Unterbindung des Verhaltens durch unausgleichbare Mehrsinnigkeit der Anknüpfungspunkte, Weinen die Unterbindung des Verhaltens durch Aufhebung der Verhältnismäßigkeit des Daseins.“⁴⁰

Ihre Prägungen empfangen beide Phänomene „durch einen der Herrschaft der Person entzogenen Automatismus, dem sie sich überläßt – freilich ‚passend‘ überläßt“.⁴¹ Worauf Plessner hier wohl hinweisen will, ist der Umstand, dass Lachen und Weinen einerseits Reaktionen auf An- und Eingriffe in den personalen Verhaltensraum darstellen, andererseits dabei diese Reaktionen auf etwas Präpersonales rekurrieren. Bei Schmitz wird dieses „Präpersonale“ als Gesinnung bestimmt, worunter die Art und Weise verstanden wird, wie ein Mensch mit dem Begegnenden „mitgeht“.⁴²

Es zeigt sich also, dass Schmitz in der Anthropologie Plessners durchaus einen Wegbereiter hat, wiewohl er selbst gewisse Versäumnisse Plessners betont,⁴³ auf die einzugehen im aktuellen Kontext aber nicht sinnvoll erscheint, da es auf die größeren Linien des Vergleichs nur ankommen kann. Ausgegangen waren die Überlegungen von den Implikationen der anthropologischen Leitfrage „Was ist der Mensch?“, bei der sich – durch die Brille von Schmitz – eine falsche oder unzureichende Dynamisierung des Menschen bei Scheler und eine treffendere Analyse bei Plessner finden ließen. Nun ist aus der Leitfrage aber noch eine weitere Implikation zu entnehmen. Wenn man so fragt, fragt man dann nicht nach der Natur, dem Wesen des Menschen? Scheler hatte seine Auslegung der Leitfrage explizit als auf den „*Wesensbegriff des Menschen*“⁴⁴ abzielend charakterisiert. Bei Arnold Gehlen findet sich die Aussage, er wolle „ein System einleuchtender Beziehungen aller *wesentlichen* Merkmale des Menschen herstellen“, wobei der Mensch letztlich „im Vergleich zum Tier als ‚Mängelwesen‘ erscheint.“⁴⁵ Die Philosophische Anthropologie scheint auf der Suche nach einer wesenhaften Bestimmung des Menschen zu sein, wobei sie – wie Fischer herausstellt – eminent naturphilosophisch ist, also bezüglich bleibt auf biologische Kategorien.⁴⁶ Dass ein Phänomenologe diesen Schritt nicht ohne Weiteres gehen kann, hat schon Heidegger betont, da womöglich das Einbeziehen von in ihrer Sachhaltigkeit unausgewiesenen Kategorien den Gegenstand verfehlen lassen könnte. Schmitz will, das ist schon gezeigt worden, das Wesen des Menschen gerade in einer Offenheit, Dynamik sehen, wobei er nur bedingt Anleihen bei der Biologie macht. Seine Anthropologie ist dezidiert leiblich orientiert, worauf sogleich zu kommen ist. Im Hinblick auf die Suche nach einer Natur des Menschen erwartet Schmitz, anders als die Philosophische Anthropologie, eine weniger reichhaltige Bestimmung, gleichwohl ist diese Dimension der Leitfrage für ihn legitim. In diesem Sinne schreibt er, dass

„[die] Natur mit natürlichen Anlagen (...) in erster Linie in der Fähigkeit bestehen [müsste], sich im Zwiespalt von personaler Emanzipation und personaler Regression zu stabilisieren und zurechtzufinden. Dafür hat die Person ihre Fassung (...). Für die Wahl der Fassung gibt es keinen Kanon. Die Person verschafft sich dadurch gleichsam eine zweite Natur über der tiermenschlichen, näher bei der personalen Emanzipation oder bei der persönlichen Regression.“⁴⁷

Folgt man dem Zitierten, mutet es legitim an, Schmitz als einen *nicht-materialen Essentialisten* zu charakterisieren. Damit ist gemeint, dass Schmitz die Wesens- oder Naturfrage durchaus zu beantworten sucht, dabei jedoch

auf keine bestimmten Inhalte – schon gar nicht biologischer Provenienz – rekurriert, sondern auf bestimmte dynamisierte Strukturen verweist. Ihm wird der Mensch, um es mit den Worten Großheims zu sagen, nicht zu einem statischen Wesen, sondern zu einem „dramatischen Geschehen“,⁴⁸ einem dynamisch-konfliktreichen Verlauf. Gleichwohl ist aber die genannte Bestimmung des Menschenwesens von Schmitz nicht ohne Vorreiter in der Philosophischen Anthropologie, wenn man sich etwa an die Analysen der *Grenzen der Gemeinschaft* von Plessner erinnert, in denen es unter anderem um die Frage geht, wie bestimmte „Masken“ und „Verstellungen“ – soziologisch später präzise: Rollen – die Zwischenmenschlichkeit prägen. Dabei erweist sich Plessner in Teilen als Apologet dessen, was Schmitz Fassung nennt und womit etwa die Phänomenologie Heideggers und ihre Suche nach Eigentlichkeit Probleme hatte. Plessner überlegt zurecht, dass die „Seele des Menschen (...) das absolut Mehrdeutige [ist], das undurchsichtig, verborgen, geschont, also, selbst wenn es eindeutig bestimmbar wäre, mehrdeutig bleiben soll, damit es seine schöpferische Kraft im Geiste behält“.⁴⁹

2. Leiblichkeit

Ist im bisher Aufgezeigten deutlich geworden, inwiefern Schmitz die anthropologische Leitfrage anerkennt, aber für deren Beantwortung andere Wege als vor allem Scheler, aber auch Gehlen und Plessner einschlägt, so ist ein wesentlicher Unterschied bislang umgangen worden. *Schmitz denkt den Men-*

39

Vgl. dazu H. Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, S. 158f.

40

H. Plessner, „Lachen und Weinen“, S. 378.

41

Ibid., S. 372.

42

Vgl. dazu H. Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, S. 127. Es wären auch die Begriffe „Fassung“ und „leibliche Disposition“ in diesem Kontext einer genaueren Analyse wert.

43

Vgl. dazu z. B. H. Schmitz, *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*, S. 175f.

44

M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 11.

45

Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Athenäum, Bonn 1958, S. 18, 21 (Hervorh. v. S. K.).

46

Vgl. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, S. 521.

47

Hermann Schmitz, *selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Personalität*, Karl Alber, Freiburg – München 2015, S. 112.

48

M. Großheim, „Der Mensch in der Phänomenologie“, S. 22.

49

Helmuth Plessner, „Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus“, *Gesammelte Schriften V*, Suhrkamp, Frankfurt 1981, S. 7–133, hier S. 132. Die Rede von der Seele gleichwohl trennt Schmitz und Plessner scharf, aber die Betonung des personalen Spielraums als Wesensmerkmal eint sie. – Gehlens Hinweis auf die anthropologisch begründete entlastende Funktion der Institutionen (vgl. Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Athenäum, Bonn 1956, S. 7–137) dürfte vor diesem Hintergrund für Schmitz insofern problematisch sein, als ein alle Dynamik entfernendes Stürzen in das Gehäuse solcher Entitäten dem Menschen zwar möglich, aber nur bedingt förderlich ist. Zudem kommt Gehlens Entlastung, wie angedeutet, zu spät, wenn er schreibt, dass die „Habitualisierung des Verhaltens selbst produktiv ist, da sie die Entlastungschance für höhere, kombinationsreiche Motivationen herstellt“ (ibid., S. 48), da schon die Entfaltung der Gegenwart durch personale Emanzipation dies leistet und Institutionen davon nur sekundär zehren.

schen zuallererst als leibliches Wesen. Man könnte fast sagen, die Neue Phänomenologie ist in erster Linie Leibphänomenologie.⁵⁰ „Leiblich“ ist dabei definitionsgemäß all das,

„... was jemand in der Gegend (nicht immer in den Grenzen) seines Körpers von sich selbst, als zu sich selbst gehörig, spüren kann, ohne sich der fünf Sinne (...) und des aus deren Erfahrungen gewonnenen perzeptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellung vom eigenen Körper) zu bedienen.“⁵¹

Gedacht ist an Phänomene der Art, wie man sie etwa bei Freude hat, die einen leiblich aktiviert, nach oben reißt usw., oder Trauer, die einen niederdrückt, lähmt usw. Diese Beschreibungen verweisen auf Leibliches, sind in der Dimension der Körperlichkeit nicht selbst zu finden (nur vermeintliche Surrogate wie Hormonhaushaltsänderungen o. ä.). Die Freilegung des Leibes als wesentlichen Teil der *conditio humana* (wobei aber auch Tiere leibliche Wesen sind) ist sicher eine der wichtigsten anthropologischen Beiträge der Neuen Phänomenologie. Gegen die bisherige Orientierung am Leitbild der Seele behauptet Schmitz: „Die Grundlage des Personseins ist demnach nicht seelisch, sondern leiblich.“⁵² Wie steht es mit dieser Dimension der Humanität in der Philosophischen Anthropologie?

Folgt man der hier maßgebliche Perspektive Schmitz', so erkennt diese an, dass zumindest Scheler und Plessner Einsichten in die leibliche Dimension gewonnen haben. Nachstehende Stelle ist im Hinblick auf die Bewertung Plessners leitend:

„Leib (...) ist nicht dasselbe wie Körper, mit dem er doch objektiv identisch ist. Wenn ich den Arm hebe oder wenn das Kind laufen lernt, so werden zwar die entsprechenden Muskeln innerviert. Und doch ist damit nur der körperliche Vorgang, nicht der leibliche charakterisiert. Der Vorgang am Leib ist von anderer Art. (...) Gehen, Heben, Setzen, Aufstehen, Liegen sind lebendige Verhaltensweisen (...), die in der lebendigen Position des Individuums aber einen besonderen Aspekt bedingen, auf den es sehr wesentlich immer Rücksicht zu nehmen hat (...).“⁵³

Die grundlegende Differenz zwischen Körper und Leib wird von Plessner erkannt. Jedoch deutet er den Leib als eine besondere Zugangsweise des Menschen zu sich bzw. Teilen von sich. Der Leib als eine besondere Erfahrungsart, als ein bestimmter Aspekt am Menschen bleibt Körper und Seele gegenüber nachgeordnet. Schmitz' Ansinnen ist radikaler, insofern er den Leib vom Körper als auch ontologisch disparate Entität zu verstehen scheint, nicht bloß etwa als einen parallelen Aspekt, wie es zuletzt Thomas Fuchs⁵⁴ mit Anlehnung an Plessner versucht hat. Schmitz wendet sich gegen eine Rückführung des Leibes auf Körperliches, gegen einen physiologischen Reduktionismus.⁵⁵ Gleichwohl gibt er aber zu erkennen, dass der Leib nicht „alles“ ist, die Lehre vom Leib kann den anthropologischen Dualismus nicht überwinden.⁵⁶ Für einen sehr an biologischen Erkenntnissen orientierten Denker wie Plessner muss Schmitz' Theorie unzureichend anmuten, denn die Philosophische Anthropologie war gerade angetreten, alle Erkenntnisse über den Menschen in einer einheitlichen Perspektive, einem „Gesamtentwurf der Natur“⁵⁷ zu vereinen. Hiergegen betont Schmitz die Verstellungen durch einzelwissenschaftliche, philosophisch unausgewiesene Vorgriffe und nimmt, zumindest *prima facie* und immer nur auf Probe, die Phänomene unwillkürlicher Lebenserfahrung ernster.

Scheler wird von Schmitz im Kontext leibphänomenologischer Überlegungen positiver gesehen, es heißt sogar, dieser vollbringe „eine revolutionäre Wendung zum Leib“.⁵⁸ Vor diesem Hintergrund erweist sich Scheler als phänomenologisch guter Beobachter. Insbesondere seine Verteidigung des Leibes

gegen eine Zurückführung auf die Seele und die Betonung der Leiblichkeit als wesentliches Sichselbsthaben scheinen überzeugend.⁵⁹

Gleichwohl bleibt sowohl bei Scheler als auch Plessner und Gehlen⁶⁰ die Seele ein wesentlicher Baustein im Gesamtgefüge anthropologischer Bestimmungen. Nach neophänomenologischer Lesart aber, so Schmitz, ist die Seele

„... nichts Vorfindbares, sondern ein ideologisches Konstrukt, von den Griechen ausgedacht, um das gesamte Erleben eines Menschen in einer privaten Innenwelt unterzubringen, damit er als Vernunft Herr im eigenen Hause über die unwillkürlichen Regungen, namentlich die leiblichen und die durch sie ergreifenden Gefühle, werden kann. Diese Abspaltung (...) zerreißt den dynamischen Zusammenhang der Persönlichkeit (...).“⁶¹

Nimmt man diesen Gedanken ernst, wird deutlich, warum mit der Betonung der Leiblichkeit bei Schmitz doch letztlich über die Philosophische Anthropologie – bei aller partiellen Übereinstimmung⁶² – hinausgegangen wird. Betont

50

Das stimmt freilich nur zum Teil. Im Grunde hat die Neue Phänomenologie zwei Wurzeln, einerseits die Beschäftigung mit dem Leib, andererseits die Beschäftigung mit der Mannigfaltigkeitslehre (mündend vor allem fruchtbar im Situations-Begriff). Schmitz thematisiert dies kaum, was in der Rezeption gelegentlich zu Missverständnissen geführt hat. Hier wäre eine historisch genaue Nachzeichnung der Phasen sinnvoll, um auch die Texte aus verschiedenen Zeiten besser hermeneutisch kontextualisieren zu können.

51

H. Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, S. 35. Die beste Zusammenfassung der leibphilosophischen Aspekte der Neuen Phänomenologie bietet Hermann Schmitz, *Der Leib*, de Gruyter, Berlin – Boston 2011.

52

H. Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, S. 45.

53

H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 35f. Vgl. zu dieser Stelle: Hermann Schmitz, *System der Philosophie. Band III/1*, Bouvier, Bonn 2005, S. 598.

54

Vgl. Thomas Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Kohlhammer, Stuttgart 2008, S. 100f.

55

Dazu führt er (wenn auch in anderem Kontext) folgende Analogie an: „Ich stelle mir eine Schallplatte (...) vor, auf der beim Vortrag eines Liedes der Gesang einer Sängerin mit Klavierbegleitung festgehalten ist. Solange die Platte läuft, lässt sich beides nicht trennen; Gesang und Instrumentalklang sind für einander notwendig und zureichend. Trotzdem geht von dem einen nichts in das andere über, weder durch Kausalität noch

durch Supervenienz, und inhaltlich weichen Gesang und Instrumentalklang sowohl der Tonqualität als auch – trotz der Abstimmung auf einander – der Stimmführung nach so weit voneinander ab, dass es aussichtslos wäre, den Gesang aus der Klavierstimme oder diese aus dem Gesang ermitteln zu wollen.“ Siehe: Hermann Schmitz, *Bewusstsein*, Karl Alber, Freiburg – München 2010, S. 128. Der Leib ist hier verstehbar als die Sängerin, der Körper als die Klavierstimme.

56

Vgl. in dieser Hinsicht H. Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, S. 116.

57

A. Gehlen, *Der Mensch*, S. 15.

58

H. Schmitz, *Der Leib*, S. 161. Ähnlich positiv auch H. Schmitz, *System der Philosophie. Band II/1*, S. 390f., 596ff. und H. Schmitz, *Der Weg der europäischen Philosophie* (Band 2), S. 704ff., 710–713.

59

Besonders einschlägig Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Max Niemeyer, Halle 1921, S. 413–440.

60

Vgl. A. Gehlen, *Der Mensch*, S. 58. Es deutet sich dort an, dass Gehlens Verständnis von Seele dem entspricht, was Schmitz personale Emanzipation nennt.

61

H. Schmitz, *Der Leib*, S. 5f.

62

Etwa auch bei Einzelanalysen von Gefühlen durch Scheler (vgl. z. B. dazu H. Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, S. 230 und Hermann Schmitz, *System der Philosophie. Band III/2*, Bouvier, Bonn 2005, S. 146).

man die leibliche anthropologische Dimension, verschiebt sich das Leitbild. Es ist nicht das seelische, und das meint, in platonischer Tradition,⁶³ das vernünftige Wesen, welches dem Menschen zusteht. Als leibliches Wesen ist der Mensch fortwährend in der Welt engagiert, betroffen, gefordert, ohne dass dies mit der für den „vernünftigen Menschen“ charakteristischen Überlegenheit und Distanziertheit einherginge.⁶⁴ Als primär leibliches Wesen wird der Mensch wieder als unmittelbar engagierter Teil der Welt verstanden, nicht von ihr zu trennen. Der vernünftige, reflektierte, souveräne Mensch ist davon erst ein abgeleitetes, errungenes Kultur- und Individualprodukt, welches auch keinesfalls ohne Weiteres als positive Errungenschaft zu feiern ist, weil es auch Defizite zeitigt.

Für die leibliche Dimension des Menschen hat die Philosophische Anthropologie durchaus Gespür, nutzt diese Einsicht jedoch noch nicht systematisch (am wenigsten Gehlen). Dass ihr der Mensch nicht zum Leibwesen wird, speist sich, nimmt man Schmitz' Standpunkt ein, aus zwei wesentlichen Quellen. Einerseits bedingt ihr Interesse an Einzelwissenschaften – Biologie, Medizin –, dass ihr bestimmte reduktionistische Tendenzen, also die Rückführung von Phänomenen auf theoretische Entitäten anderer Provenienz, methodisch naheliegen. Andererseits wiederum verfolgt die Philosophische Anthropologie besonders bei Gehlen und Scheler mindestens implizit das Programm einer Restabilisierung des Menschen als eines vernünftigen, souveränen Wesens.⁶⁵ Dieses Vorhaben speist sich aus der richtigen Einsicht in die Labilität der Person, macht sie jedoch zu einem Hindernis, stempelt sie zu einem Ärgernis, statt sie hinnehmend anzuerkennen.

3. Weltbezug – Der Mensch und seine Umgebung

Zuletzt war die Annäherung an die Philosophische Anthropologie aus Sicht der Neuen Phänomenologie schon auf divergente Positionierungen des Menschen in der Welt gestoßen worden. Wenn im Folgenden von Welt die Rede ist, ist damit mehr als nur die räumliche Umwelt gemeint, sondern im Sinne Plessners „Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt“.⁶⁶ Wie steht der Mensch im Verhältnis zu dieser „Umgebung“?

Aus der Kennzeichnung des Menschen als Wesen mit exzentrischer Positionalität ergibt sich, dass er in seiner Umwelt nicht einfach aufgeht.⁶⁷ Er ist vielmehr durch einen „utopischen Standort“⁶⁸ gekennzeichnet, ein situiertes Nirgendwo. Dadurch aber geschieht zweierlei – der Mensch wird frei, zur Gestaltung befähigt, aber er wird auch bedrängt, gefährdet:

„Er muß klare Verhältnisse schaffen. Ohne willkürliche Festlegung einer Ordnung, ohne Vergewaltigung des Lebens führt er kein Leben.“⁶⁹

Das heißt, anders ausgedrückt, es eröffnet sich ihm ein gefahrenträchtiger Schaffensraum. Als Lebewesen ist der Mensch nicht festgelegt, sondern zum Gestalten berufen. Aus dieser Einsicht, die Plessner besonders mit Gehlen teilt, der das Handeln-Müssen zum anthropologischen Leitmotiv machte,⁷⁰ folgt sachlich notwendig eine primäre Offenheit der Beziehung zur weltlichen Umgebung. Handeln kompensiert die Nicht-Abgestimmtheit von Lebewesen und Umwelt aufeinander. Diese von Gehlen zunächst als Mangel bestimmte Unangepasstheit wird implizit von ihm, stärker von Plessner und sehr deutlich von Schmitz positiv gewendet. Der entstehende Spielraum für den Menschen ist gerade ein wesentliches, sogar *das* genuin humane Attribut. Indem der Mensch, sich von primitiver Gegenwart emanzipierend, entdeckt, dass „die Gegenwart kein Punkt ist, sondern ein Spielraum, in den sich der Lebenswille

gestaltend ergießen kann“⁷¹ wird erst die kulturelle Leistungsfähigkeit, wie sie empirisch zu beobachten ist, verständlich. Hier berühren sich die Analysen Schmitz’ und Gehlens, wenn letzterer auf den Zusammenhang des Hiats zwischen Handlung und Antrieben als Bedingung für Kultur hinweist.⁷² Auch Gehlen erkennt, dass eine Spielraumstiftung aus einer Art Emanzipation des Menschen von unmittelbar Bedrängendem folgt, wiewohl er dies stärker triebhaft fasst, nicht leiblich.

Das Grundmodell einer durch eine bestimmte Weise der Emanzipation oder Distanzierung bedingten Entfaltung von Welt teilen Philosophische Anthropologie und Neue Phänomenologie.⁷³ In einer anderen Hinsicht allerdings besteht doch ein Unterschied, besonders zwischen Schmitz und Scheler, denn es könnte so scheinen, als sei die Welt eine anthropogene Konstruktion, die Welt gleichsam ein Relativum der Person. Gegen ein solches Modell hat sich Scheler, hier Edmund Husserl sehr nahekommend, gewehrt und die Sachlichkeit, die Objektivität als Kennzeichen des Geistigen im Menschen betont: „Geist ist daher *Sachlichkeit*, Bestimmbarkeit durch das Sosein von Sachen selbst.“⁷⁴ Schmitz jedoch macht deutlich, dass solch eine vermeintliche Sachlichkeit übersieht, dass die Relativität auf Menschen keineswegs ein defizitärer Modus der Welterschließung ist, sondern vielmehr eine *conditio sine qua non*.⁷⁵ Es liegt die Vermutung nahe, insbesondere Rothacker habe dafür Pate gestanden, der in seiner Kulturanthropologie ganz ähnlich die aufschließende Funktion der Daseinsrelativität hervorgehoben hat:

„Der Mensch erdeutet sich seine Welt, d. h. seine Deutung bezieht sich durchaus auf das Wirkliche und dieses Wirkliche zeigt dem Menschen nun ein bestimmtes Gesicht. Es läßt sich so deuten.“⁷⁶

63

Vgl. etwa die charakteristische und geradezu paradigmatische Feststellung, das Wesentliche am Menschen sei die Seele, und zwar genauer noch der vernünftige Seelenteil, wie sie Platon Sokrates treffen lässt (vgl. Platon, *Alkibiades I*, 129b1–133c7).

64

Dazu die richtige Kritik bei M. Großheim, „Der Mensch in der Anthropologie“, S. 21.

65

Plessner ist insofern differenzierter, als er stärker beide Dimensionen – Labilität und Stabilität – in ihrem Zusammenhang bedenkt.

66

H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 293.

67

Die Philosophische Anthropologie hat, wie auch die Phänomenologie, die Umwelt-Lehre Jakob von Uexkülls umfänglich und produktiv rezipiert. Vgl. Jakob von Uexküll, Georg Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, Rowohlt, Hamburg 1956, S. 19–101.

68

Vgl. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 341f.

69

Ibid., S. 344.

70

Vgl. A. Gehlen, *Der Mensch*, S. 24.

71

Hermann Schmitz, *Der Spielraum der Gegenwart*, Bouvier, Bonn 1999, S. 177.

72

A. Gehlen, *Der Mensch*, S. 363.

73

Es ließe sich auch bei Scheler und Rothacker nachweisen, was hier jedoch aus pragmatischen Gründen unterbleiben muss.

74

M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 39. Vgl. dazu M. Großheim, „Der Mensch in der Phänomenologie“, S. 13.

75

Das hat vor ihm schon – wenn auch gegen Husserl gerichtet – Heidegger deutlich gemacht. Vgl. dazu die erste erhaltene Vorlesung von 1919. Siehe: Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Klostermann, Frankfurt 1987, z. B. S. 70–75.

76

Erich Rothacker, *Philosophische Anthropologie*, Bouvier, Bonn 1964, S. 72. Dieses Werk ist der Abdruck eines aufgezeichneten Kollegs auf dem Wintersemester 1953/54, von dem zu vermuten ist, dass Schmitz es als Student besucht hat. Zur Bedeutung dieses Rothacker-Theorems für Schmitz vgl. auch



Erst der Mensch bringt Bedeutsamkeit und damit in gewissem Sinne Entdeckbarkeit in die Welt. Bezug auf den Menschen wird somit zur Vorbedingung für Erkennen und Verstehen, keineswegs deren Verhinderungsgrund, wie Scheler zu glauben schien.

Generell ist es der Phänomenologie von Schmitz eigen, dem von Heidegger festgestellten In-der-Welt-sein des Menschen zu folgen. Damit ist gemeint, dass der Mensch immer schon in der Welt aufgeht, sich aus ihr heraus versteht.⁷⁷ Das Insistieren auf diesem Existential hat bei Heidegger den Hintergrund, eine Verkapselung des Daseins in eine Innenwelt oder -sphäre zu kritisieren. Menschen sind nicht zunächst bei sich, um erst dann irgendwie einen Kontakt nach „draußen“, in die Welt herzustellen.⁷⁸ Interessanterweise geht die Philosophische Anthropologie diesen Schritt nicht – vielleicht von Rothacker abgesehen. Während für Innenweltdenker das „Innen“ primär, das „Außen“ sekundär ist, scheint in der Philosophischen Anthropologie das „Außen“ primär zu sein. Fischer hält in diesem Sinne fest:

„Genau umgekehrt [als die Phänomenologie; S. K.] ordnet methodisch die Kategorie der ‚exzentrischen Positionalität‘ als Leitkategorie der Philosophischen Anthropologie: erst Körper, dann Leib, erst Ding und Außenwelt, dann Innenwelt.“⁷⁹

Ob Fischers Charakterisierung der Phänomenologie als existentialistisch und insofern „innen-favorisierend“ korrekt ist, darf bezweifelt werden. Es wäre zu diskutieren, ob für Heidegger und Schmitz (und auch wohl Rothacker) nicht eine Gleichursprünglichkeit von „Außen“ und „Innen“⁸⁰ zu gelten hat. In jedem Falle ist methodisch, epistemisch und womöglich ontologisch eine Differenz auszumachen.

Als letzter Aspekt zur Frage des Mensch-Welt-Verhältnis im erläuterten Sinne ist noch auf die soziale sowie kulturelle Sphäre zu sprechen zu kommen. Zwar gehen Schmitz wie die Philosophische Anthropologie in ihren Analysen von *einem* Subjekt, von *einer* Person aus, verstehen diese aber immer als in einen mitweltlichen Umraum eingebettet. Scheler widmet viele Analysen der Rolle von Gefühlen für das Zwischenmenschliche, die Schmitz wohlwollend anführt. Plessner versteht wiederum die Mitwelt als eine genuin allgemeine Sphäre:

„Wir, d. h. nicht eine aus der Wirosphäre ausgesonderte Gruppe oder Gemeinschaft, die zu sich Wir sagen kann, sondern die damit bezeichnete Sphäre als solche ist das, was allein in Strenge Geist heißen darf. (...) Als Glied der Mitwelt steht jeder Mensch da, wo der andere steht. In der Mitwelt gibt es nur Einen Menschen, genauer ausgedrückt, die Mitwelt gibt es nur als Einen Menschen. Sie ist absolute Punktualität, in der alles, was Menschenantlitz trägt, ursprünglich verknüpft bleibt, wenn auch die vitale Basis in Einzelwesen auseinandertritt.“⁸¹

Als geistiges Wesen steht der Mensch immer schon in einer Sphäre des Geteilten. Diesen Gedanken, vielleicht vermittelt über Rothackers kulturanthropologische These des Immer-schon-Geprägtseins der Menschen,⁸² nimmt Schmitz mit seiner Theorie der gemeinsamen Situationen auf. Schmitz meint, die „persönliche Situation ist nicht eine isolierte Angelegenheit des Individuums, sondern eingebettet in gemeinsame Situationen, aus denen sie hervorst wächst“.⁸³ Als solche gemeinsamen Situationen sind vorgestellt:

„... Hintergrund gemeinschaftlichen Lebens, in den das Kind von Anfang an (...) hineinwächst, z. B. den Geist der Familie und der Tradition, der Stadt und der Landschaft, der sozialen Schicht mit ihrem spezifischen (...) Ethos, der Kultur und der Sprache des eigenen Volkes, aber auch der das Volk übergreifenden Kultur und Gesittung, z. B. der westeuropäischen oder lateinamerikanischen.“⁸⁴

Der Mensch ist ein genuin gemeinschaftlich situiertes Wesen, das erst sekundär sich von diesen Prägungen der gemeinsamen Situation – und dann wohl

auch nur partiell – befreien kann. Auf der deskriptiven Ebene verträge sich diese Ansicht mit derjenigen Gehlens, insofern auch dieser die den Menschen einbettende und, nach seiner Diktion, entlastende Rolle der Institutionen als gemeinsam geteilter Objektivitäten hervorhebt. Andererseits aber, dies war betont worden, versteht Gehlen den Menschen außerhalb dieser Sphäre als äußerst riskiert, während Schmitz das Gemeinsame zwar als empirisches Faktum anerkennt, genuine Emanzipations- und somit Entlastungsleistungen davon unabhängig jedoch schon qua Leiblichkeit zugesteht.

4. Normative Anthropologie

Mit dem bisher Gesagten sind Schlaglichter auf die Denkschulen der Philosophischen Anthropologie und Neuen Phänomenologie geworfen. Es war sich dabei der Perspektive Schmitz' zunächst angeschlossen worden. Im abschließenden Teil soll nun zweierlei geschehen. Es gilt einerseits, das anthropologische Leitbild von Schmitz pointiert herauszustellen. Dies hat den Hintergrund, dass er nicht umhinkommt, jenseits der sachlichen Arbeit zugleich eine gewisse Norm zu postulieren.⁸⁵ Dies wird jedoch im Folgenden nicht ideologiekritisch gewendet, sondern soll helfen zu verstehen, wohin die Theorie als eine Selbstverständigung des Menschen über sich führt bzw. führen könnte. In Kontrastierung dieses Leitbildes mit der Philosophischen Anthropologie erhellt sich erneut deren Verhältnis. Anschließend wird dann in Ansätzen kritisch zu hinterfragen sein, ob Schmitz' Perspektive und Theorie überzeugen kann.

Will man den Menschen, wie ihn Schmitz herausstellt, zusammenfassend charakterisieren, so kommen vier Attribute in den Sinn: *pathisch*, *dynamisch*, *herausgefordert*, *gegenwärtig*. Was ist damit gemeint? Der Mensch ist pathisches Lebewesen, weil er leiblich ist. Er wird und ist betroffen, das macht ihn aus. Dynamisch ist der Mensch, insofern er nicht auf fest umrissene Reservoirs oder Standpunkte verwiesen ist, sondern sich selbst immer wieder im Angesicht des Eigenen und des Begegnenden leiblich wie selbstzuschreibend

Steffen Kluck, *Pathologien der Wirklichkeit. Ein phänomenologischer Beitrag zur Wahrnehmungslehre und zur Ontologie der Lebenswelt*, Karl Alber, Freiburg – München 2014, S. 349–352.

77

Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 54–58.

78

Vgl. dazu M. Großheim, „Der Mensch in der Phänomenologie“, S. 32.

79

J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, S. 585.

80

Ganz nebenbei ist zu bemerken, dass die verbreitete Rede von „Innen“ und „Außen“ phänomenologisch schwer zu verteidigen ist, jedenfalls eines genauen Phänomenaufweises bedürfte.

81

H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 303f. Vgl. zu der Gemeinsam-

keits-Dimension der Philosophischen Anthropologie auch Matthias Wunsch, *Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*, Klostermann, Frankfurt 2014, S. 293–306.

82

Vgl. etwa Erich Rothacker, *Probleme der Kulturanthropologie*, Bouvier, Bonn 1948, S. 61f.

83

H. Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, S. 76.

84

Ibid.

85

Erinnert sei an die entsprechende Anthropologie-Kritik von Jürgen Habermas, „Anthropologie“, in: Alwin Diemel, Ivo Frenzel (Hrsg.), *Fischer-Lexikon Philosophie*, Fischer, Frankfurt 1958, S. 18–35, S. 34f.; und Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt 1997, S. 130.

verorten muss. Damit hängt direkt zusammen, dass er herausgefordert ist, dies zu tun. Der Mensch, wie ihn Schmitz versteht, ist ein eminent in Auseinandersetzung, in Konflikt befindliches Wesen.⁸⁶ Und dieses Ausgesetztsein in eine konfliktreiche Dynamik ist dezidiert anzunehmen, nicht, wie gewisse Lehren der Stoa es anzubieten scheinen, durch Distanzierung und Immunisierung gleichsam abzutöten.⁸⁷ Aber warum soll der Mensch dies aushalten? Wie ist diese normative Komponente bei Schmitz zu verstehen? Das hat mit der vierten und letzten Charakterisierung zu tun, der Gegenwärtigkeit des Menschen. Nach Schmitz' Beobachtung leben die Menschen zumeist über das, was ihnen begegnet, hinweg, sind auf etwas, das noch kommen mag oder soll, orientiert, verstehen das Hier und Jetzt nur als notwendiges Übel auf dem Weg in eine immer in der Zukunft liegende Möglichkeit. Dabei verleben sie das Leben, das sie eigentlich leben können, unbemerkt. Gegen dieses Vertun des Wirklichen in der Hoffnung auf Mögliches betont Schmitz die Verankerung des Lebens in der Gegenwart. Diese ist selbst eine unerschöpflich reichhaltige Entität, die dem Menschen hinreichend „Stoff“ zum vollwertigen Leben zu geben vermag. Die neuen Perspektiven, die Schmitz sich von seiner Philosophie erhofft, fasst er so zusammen:

„Aufgeschlossenheit für vielsagende Eindrücke statt Abschließung in Innerlichkeit; sensible Resonanz des affektiven Betroffenseins; Elastizität des vitalen Antriebs in leiblicher Kommunikation (...); Verwurzelung der Persönlichkeit in gemeinsamen implantierenden Situationen; Verankerung des Lebenswillens in der Gegenwart, so daß er nicht mehr die Hoffnung als Prothese nötig hat.“⁸⁸

Das Pathische, Dynamische, Herausgeforderte und das Gegenwärtige tauchen hier wieder auf, wenn auch in bestimmteren, konkreteren Zusammenhängen. Gleichwohl zeichnet sich das Leitbild eines im Leben betroffen wie besinnend engagierten Menschen ab, der diese Herausforderungen leiblich wie rational zu bewältigen, aber nicht stillzustellen aufgefordert scheint im Interesse eines Offenhaltens des Möglichkeitsraumes.⁸⁹

Wie steht die Philosophische Anthropologie zu diesem Leitbild? Besieht man die vier Attribute, so erfüllt sie sicher die pathische (wenn auch nicht notwendig leibliche) Dimension. Der Mensch wird verstanden als durch Gefühle, Triebe usw. beeinflusst. Die Dynamik findet sich ebenso, wenn auch, wie bei Scheler, nicht notwendig an der Wurzel des Menschen. Plessner hat hier ein besseres Auge bewiesen, insbesondere seine Analysen des Lachens und Weinsens zeigen dies. Den Charakter des Herausgefordert-Seins betonen vor allem Plessner und Gehlen immer wieder. Der Mensch ist sich Aufgabe und muss sich, in gewissem Sinne, erst hervorbringen.⁹⁰ Es wäre allerdings zu fragen, ob insbesondere Gehlen nicht implizit ein Interesse daran hat, diese Hervorbringung durch Institutionen gerade dauerhaft zu sichern und zu stabilisieren und für das Individuum gleichsam je schon erledigt zu haben. Diese Perspektive, hier nur angedeutet, würde derjenigen von Schmitz nicht parallel gehen, insofern dieser das Individuum als letzte Verantwortungsinstanz aufgefordert sieht. Hinsichtlich des vierten Attributs nun muss man feststellen, dass der Fokus auf die Gegenwart als Spielraum nicht Teil des anthropologischen Leitbildes der Philosophischen Anthropologie zu sein scheint. Für Scheler, Plessner und Gehlen ist der Mensch gerade als weltoffenes Wesen auf die Zukunft hin orientiert. Er rechnet mit Unbekanntem, Fernem, er hofft, er bangt, er antizipiert usw.⁹¹ Nach Schmitz besteht hierbei aber die Gefahr, über diesen Grundzug das wirkliche Leben für ein nur mögliches zu verpassen.

Was ergibt sich also im Hinblick auf das von Schmitz implizit vertretene normative anthropologische Leitbild? Die Philosophische Anthropologie bietet

für wichtige Bestandsstücke des herausgestellten Bildes Anknüpfungspunkte. Der Mensch wird als betroffenes Wesen, das nicht nur vernünftig, sondern auch körperlich und leiblich zu verstehen ist, konzipiert. Daraus folgt seine Ausgesetztheit in ein konfliktreiches, dynamisches Feld, in dem er sich als Person erst hervorbringen muss. Gleichwohl fällt auf, dass die Philosophische Anthropologie stärkeres Interesse an einer Bewältigung der geschilderten Phänomene hat, während Schmitz sie als Hinzunehmendes gerade den Menschen nahebringen will. Hier deutet sich ein wissenschaftsprogrammatischer Unterschied an. Schließlich ist zudem festzustellen, dass im Detail – etwa bei der genauen Erläuterung dessen, worin die Dynamik besteht und was der Leib, im Unterschied zum Körper, ist – keineswegs Einigkeit herrscht. Diese Feinheiten der Analyse sollen jedoch zugunsten eines metaperspektivischen Blickes dahingestellt bleiben.

Wie aber vermag die Philosophische Anthropologie auf Schmitz und sein Theorieangebot zu reagieren? Es deuten sich mindestens vier Einwände an, die Scheler, Plessner und Gehlen formulieren könnten. *Erstens* wäre zu fragen, ob Schmitz' Einführung des Leibes eigentlich eine Verbesserung des etablierten Körper-Seele-Problems darstellt, mit dem sich die Philosophische Anthropologie beschäftigt hat. Schmitz muss, wie gezeigt, zugestehen, dass er den Dualismus nicht aufhebt. Die Philosophische Anthropologie war dagegen gerade daran interessiert, den Menschen möglichst in allen seinen Facetten als einen einheitlichen Gesamtentwurf zu erfassen.⁹² In theoretischer Hinsicht bleibt Schmitz damit hinter ihnen zurück, was freilich nur gilt, wenn die Philosophische Anthropologie den Dualismus erfolgreich überwunden hat – eine sicher problematische These. *Zweitens* aber könnte die Philosophische Anthropologie fragen, ob Schmitz – bei aller Berechtigung der Abkehr von der Vernunftorientierung früherer Anthropologien – nicht den Körper in seiner Relevanz missachtet.⁹³ Die Anthropologie des 20. Jahrhunderts hat sehr viele Bemühungen unternommen, die (einzel-)wissenschaftlichen Erkennt-

86

Vgl. dazu M. Großheim, „Der Mensch in der Phänomenologie“, S. 25.

87

Vgl. etwa die Einteilung der Güter in der Stoa, wie sie von Diogenes Laertius berichtet wird (vgl. Anthony A. Long, David B. Sedley (Hrsg.), *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*, Metzler, Stuttgart – Weimar 2006, S. 422 (58A) und die Kritik an den pathé bei Stobaeus (vgl. *ibid.*, S. 490 (65 A)).

88

H. Schmitz, *Adolf Hitler in der Geschichte*, S. 380. Zur Kritik an Gegenwartsflucht durch Orientierung auf Hoffnung vgl. Michael Großheim, „Das Prinzip Hoffnung und das Prinzip Gegenwart“, in: Michael Großheim, Hans-Joachim Waschkies (Hrsg.), *Rehabilitation des Subjektiven. Festschrift für Hermann Schmitz*, Bouvier, Bonn 1993, S. 143–178.

89

Hier meint Möglichkeit gleichwohl nicht eine zukünftige Möglichkeit wie in der Hoffnung, sondern die Chance des Sich-Angehen-Lassens im Hier und Jetzt (gegen einseitige Verschließungen und Verunmöglichungen).

90

Vgl. Helmuth Plessner, „Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie“, *Gesammelte Schriften VIII*, Suhrkamp, Frankfurt 1983, S. 117–135, hier S. 134; A. Gehlen, *Der Mensch*, S. 17.

91

Vgl. exemplarisch H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 346: „Der Geist aber weist Mensch und Dinge von sich fort und über sich hinaus. Sein Zeichen ist die Gerade endloser Unendlichkeit. Sein Element ist die Zukunft.“ Generell zur Zukunftsorientierung der Philosophischen Anthropologie M. Großheim, „Das Prinzip Hoffnung und das Prinzip Gegenwart“, S. 146.

92

Vgl. A. Gehlen, *Der Mensch*, S. 13, 18 oder H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. XVf.

93

Diese Kritik hat auch formuliert Jens Soentgen, *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bouvier, Bonn 1998, S. 58–62, v. a. S. 60 („Leib entdeckt, Körper verschwunden“).

nisse physiologischer und psychologischer Provenienz in ihr Theoriegebäude zu integrieren bzw. für dieses fruchtbar zu machen. Schmitz fällt aus dieser Perspektive dahinter zurück, weil er im Ausgang von einer phänomenologischen Wissenschaftskritik solcherlei theoretisches Beiwerk zu suspendieren sucht.⁹⁴ Dass aber der Körper für den Menschen eine entscheidende Rolle spielt, ist nicht zu bestreiten. Gleichwohl kann Schmitz dies einfangen, wenn man die von ihm anerkannten Übergangs- und Vermittlungsstufen vom Leib hin zum Körper der Physik und Medizin bedenkt.⁹⁵ *Drittens*, das ergibt sich aus der zweiten Kritik bereits, beschneidet Schmitz den Bereich der Quellen der Anthropologie, wie sie Scheler herausgestellt hatte. Für die Neue Phänomenologie entfällt vieles an einzelwissenschaftlichen oder theologischen Bestimmungsgütern des Menschen. Ist dies aber historisch wie sachlich korrekt? Schmitz kann plausibilisierend nur auf den Kern seiner Methode verweisen, der darin besteht, sachferne Beigaben möglichst kritisch zu hinterfragen und gegebenenfalls zu suspendieren. Wenn sich Bestände als sachadäquat erweisen, bestehen sie auch für den Phänomenologen zurecht. Vorderhand aber ist eine naturwissenschaftliche Deutung nicht ohne Weiteres der phänomenologischen Besinnung überlegen. Schließlich ist *viertens* mit Gehlen zu fragen, ob die von Schmitz implizit vertretene Anthropologie den Menschen nicht überfordert. Ist das Insistieren auf Stabilisierung und Immunisierung, wie man es in vielen Epochen und Theorien – Stoa, Augustinus, Kant seien genannt – finden kann, nicht doch in höherem Maße legitim, als Schmitz anerkennen will? Dieser Einwand zielt in das Herz der neophänomenologischen Anthropologie, insofern er das von Schmitz eröffnete Möglichkeitsfeld, den Spielraum, gleichsam im Interesse gewisser verständlicher Programme schließen möchte. Dass dies möglich ist, bestreitet Schmitz nicht, und dass wir es gelegentlich tun sollten, ebensowenig. Seine Behauptung ist vielmehr, dass es immer wichtig ist, die volle Breite des human Möglichen sich wieder vor Augen zu führen, um vereinseitigende Bahnungen auf ihre Tragfähigkeit und Sinnhaftigkeit hin prüfen zu können. Sein Vorgehen ist also zwar nicht gänzlich interessenfrei, aber sicher nur meta-perspektivisch „interessiert“, insofern er allen konkreten Interessen ihren Platz, ihren Wert anzuweisen sucht.

Mit diesem Abriss einer Parallelisierung von Philosophischer Anthropologie und Neuer Phänomenologie soll gezeigt sein, welche wesentlichen Berührungspunkte es gibt, die bisher in der Rezeption nur gelegentlich aufgegriffen worden sind. Grund dafür ist nicht zuletzt Schmitz' Umgang mit den Texten Schelers, Plessners und Gehlens selbst, denen zumeist – vielleicht berechnete Kritik – widerfahren ist, die in ihren Stärken jedoch nur gelegentlich (vor allem Scheler) herausgestellt wurden. Ein Wiederanknüpfen an die anthropologische Denkschule könnte der Neuen Phänomenologie insofern helfen, als sie dann aufgefordert wäre, den Menschen als biologisches Wesen verstärkt in den Blick zu nehmen, das er eben auch immer ist. Umgekehrt käme der Philosophischen Anthropologie durch die Neue Phänomenologie eine leibphänomenologische Erhellung derjenigen Vorgänge zu, die bisher zumeist als seelische oder geistige Dimensionen mehr angesprochen als analysiert wurden. Dass beide Denkschulen jedoch auf dem weiten Feld der philosophischen Spezialisierungen *mehr Nachbarn denn Fremde* sind, sollten die vorstehenden Ausführungen gezeigt haben.

Steffen Kluck

Nova fenomenologija i filozofska antropologija

Sažetak

Rad ukazuje na to do koje je mjere filozofska antropologija – napose njena tri predstavnika Max Scheler, Helmuth Plessner i Arnold Gehlen – referentna točka za Novu fenomenologiju Hermanna Schmitza. Nudi se analiza sličnosti i razlika u odnosu spram, primjerice, toga kako napasti problem ljudskog bića, kakav je značaj korporealnosti (osjećaja tjelesnosti) te kakvu vezu čovjek ima sa svijetom. Postupak povezuje dvije relevantne filozofske škole i razrađuje daljnji pristup.

Ključne riječi

filozofska antropologija, fenomenologija, osjećano tijelo, ljudsko biće, Hermann Schmitz, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Max Scheler, Erich Rothacker

Steffen Kluck

New Phenomenology and Philosophical Anthropology

Abstract

The paper shows to what extent Philosophical Anthropology – in particular, its three main representatives Max Scheler, Helmuth Plessner and Arnold Gehlen – is a point of reference for the New Phenomenology of Hermann Schmitz. An analysis of the similarities and differences is offered, with regard to, for example, how to attack the problem of human being, what the significance of corporeality (felt-bodyness) is, and what kind of relationship does man have with the world. By doing so, two relevant philosophical schools of thought are connected and a further approach is outlined.

Keywords

philosophical anthropology, phenomenology, felt body, human, Hermann Schmitz, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Max Scheler, Erich Rothacker

Steffen Kluck

Nouvelle Phénoménologie et anthropologie philosophique

Résumé

Ce travail montre dans quelle mesure l'anthropologie philosophique – et particulièrement ses trois représentants principaux, Max Scheler, Helmuth Plessner et Arnold Gehlen – constitue le point de référence pour la Nouvelle Phénoménologie de Hermann Schmitz. Une analyse des similarités et des différences est proposée, notamment en lien avec les questions de savoir comment attaquer le problème de l'être humain, quelle est la signification de la corporéité (sentiment de la chair), et quelle relation l'homme entretient-il avec le monde. De cette manière, deux écoles philosophiques pertinentes seront rapprochées et une nouvelle approche esquissée.

Mots-clés

anthropologie philosophique, phénoménologie, sentiment de la chair, être humain, Hermann Schmitz, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Max Scheler, Erich Rothacker