

Ugo Balzaretti

Anthropologische Anthropologiekritik? Tod und Telos des Menschen

Rezension zu:

Marc Rölli, Kritik der anthropologischen Vernunft, Berlin 2011.

Marc Rölli (Hg.), Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik, Bielefeld 2015.

[...] dann würde vielleicht der Mensch zu wollen aufhören, ja, er würde sogar ohne weiteres aufhören.

(Fjodor Dostojewski, „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“)¹

Demgemäß bleibt jeder Humanismus metaphysisch.

(Martin Heidegger, „Brief über den Humanismus“)

Mit einem Wort [...] was autorisiert uns heute, all das für *anthropisch* und anthropozentrisch zu halten, was in der Metaphysik oder an ihren Grenzen den Anthropologismus kritisieren oder delimitieren zu können glaubte?

(Jacques Derrida, „Fines hominis“)

Der Mensch liegt wohl hartnäckiger im Sterben als man annehmen könnte. Nachdem sich erst vor einigen Jahrzehnten herumgesprochen zu haben schien, dass seine Totenglocke nunmehr endgültig geschlagen habe, erlebt er heute eine Renaissance, von der die Wiederbelebung der Philosophischen Anthropologie wohl nur einen Aspekt darstellt und die sich eigentlich mit der Formel ‚Anthropologie statt Metaphysik‘ am einfachsten resümieren lässt. Was oder wer liegt hier aber im Sterben bzw. wird wiederbelebt? Der Mensch der *Anthropologie*, einer *neu-logischen* Konstellation, die ebenso die *Biologie*, die *Psychologie* und die *Soziologie* umfasst und die mit dem neuzeitlichen Siegeszug der Wissenschaft unauflöslich verbunden ist? Oder schlicht der Mensch der universalistischen Tradition, dem von Sokrates gegen Protagoras zur Geburt verholfen wurde und der mit Paulus schon einmal seinen Tod und sein Leben gefeiert hatte, bevor er Glanz und Misere des abendländischen Schicksals bestimmte?

Dostojewski wiederholte im Grunde die idealistische und romantische Klage gegen die Engführungen und Entzweigungen der Aufklärung, als er den Mord des alten Menschen durch den jüngsten beklagte. Nietzsche ging einen Schritt weiter, indem er – *Ecce homo* – gleichsam die intrinsische Bruderschaft zwischen dem anthropologischen Kain und dem universalistischen Abel hervorhob und seinem neuen

¹ Ich bedanke mich herzlich bei Herrn Ettore Mjølunes für die Hilfe beim Übertragen.

Adam den Dolch überreichte, um mit Gott zugleich den alten Adam und die Schuld aus der Welt zu verbannen.

Marc Rölli seinerseits stellt sich dezidiert auf die Seite Nietzsches. In der von Kant ausgehenden Tradition der modernen Anthropologie sieht er gar die „unheilige Allianz zwischen Naturalismus und Metaphysik“ (Rölli 2011, 483). Er denunziert gleichzeitig den metaphysischen Rest des Naturalismus der wissenschaftlichen, biologischen Anthropologie und den impliziten Naturalismus der philosophischen Anthropologie. Sich von Nietzsche (und, abgesehen von dessen fundamentalontologischem Ansatz, von Heidegger) inspirieren lassend, umreißt er somit eine (*Begriffs-*)*Geschichte* der „anthropologischen Vernunft“, die gegen die Vulgata und das Selbstverständnis der Philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert eine grundsätzliche Kontinuität zwischen *naturwissenschaftlicher* und *naturphilosophischer* Anthropologie hervorhebt und schon deshalb sich zugleich als eine *Kritik* versteht.

Nach Walter Benjamin kann es keine Gerechtigkeit durch *Blut* geben. Der mythologischen Bestrafung Niobes durch das Blutbad, das deren Kinder das Leben kostete, setzte er das Gericht Gottes an der Rotte Korahs entgegen, in dem sich die göttliche Gewalt ohne das Vergießen eines einzigen Blutstropfens entfaltete (vgl. Benjamin 1977, 199). Erst mit der Etablierung einer anderen Ordnung der Dinge gegenüber jener des *bloßen Lebens* kann Gewalt außer Kraft gesetzt werden. Darüber Bescheid gewusst zu haben zeigt auch Nietzsche, dessen Menschen sich nur deshalb anmaßen konnten, sich durch einen Vätermord von der Schuld zu befreien, weil damit die übermenschliche Dimension der ewigen Wiederkunft des Gleichen erreicht werden sollte. Rölli ist hingegen mit dem Zeitgeist fest davon überzeugt, sich diese *Radikalität* ersparen zu können. Der Vater wird hier – mit der Erlaubnis von Deleuze und Guattari – mit reichlichem Blutvergießen ermordet. Die unselige Mesalliance des Naturalismus mit der Metaphysik sei einfach durch die Wiederaufwertung einer der beiden Seiten zu brechen. Nicht nötig sei eine dritte Dimension, die sich darum bemühen würde, die spätestens seit Suárez (dazu Gilson 1994, 154 ff.) allzu tiefe Verwandtschaft zwischen dem Essentialismus der neuzeitlichen Metaphysik und dem endlichen Subjektivismus des modernen technokratischen Szientismus hinter sich zu lassen. So war Nietzsche – dies scheint Röllis Text zumindest nahezulegen – bloß zum Teil weise, als er die tiefe Brüderschaft zwischen dem modernen Menschen und der neuzeitlichen Metaphysik hervorhob und das Ende beider herbeibeschwor. Es hätte nämlich gereicht, beiden einen Naturalismus *zweiter Ordnung* entgegenzuhalten.

Rölli weiß im Übrigen allzu gut, dass ein Naturalismus höherer Stufe eigentlich der Weg ist, der bereits von der modernen philosophischen Anthropologie eingeschlagen wurde. Nur dass diese in Abgrenzung von der Metaphysik und der naturwissenschaftlichen Mechanik *naturphilosophisch* in Richtung einer Philosophie des Lebens geschaut hat. Rölli spannt hingegen einen Bogen, der ideell von der Begründung einer *science of man* durch Hume bis zum experimentellen Pragmatismus Deweys reicht. Dadurch soll ein *pragmatistischer* Naturalismus zweiter Ordnung als

empirische Analytik der historisch-sozialen Bedingungen der Handlung entfaltet werden. Schuldfrei sei insofern der neue Adam des Pragmatismus, als die strukturelle, analytische Methode der pragmatistischen Anthropologie gestatten soll, die historisch gewachsenen Gestalten der sozialen Praxis rein *immanent* in all ihrer kontingenten Pluralität aufzufassen. Die soziale Praxis wäre hiermit vor jeglicher personalistischer *Überformung* oder gar *Überhöhung* in Schutz genommen, die im Sinne einer *gattungs- und evolutionslogischen* Norm auf einer kosmologischen Ebene zwischen Menschen, Tieren, Maschinen und Gesteinen oder auf einer anthropologischen Ebene zwischen normalen und anormalen, reifen und unreifen, zivilisierten und primitiven Menschen diskriminiert. Röllis Umwertung aller Werte ist somit eine, die – nach gut wissenschaftlicher Tradition – auf Wertlosigkeit aus ist. Wenn sie überhaupt Werte annimmt, dann versteht sie diese – mit Nietzsche und Deleuze – im Sinne der *Machtquanta* einer Steigerung der Virtualitäten des Lebens. Allgemeiner ist Röllis *strukturelle, pragmatistische* Anthropologie ganz in der Tradition von Nietzsches Kritik an der Dialektik, die sich in eigentümlicher Weise mit Deleuzes Neuspinozismus kreuzt, von dem Bestreben getragen, ein *Differenzdenken der Immanenz* zur Entfaltung zu bringen, das jegliche Unterscheidung zwischen Wesen und Dasein für entbehrlich erklärt und sich damit von den Dichotomien der herkömmlichen Metaphysik befreit wähnt.

Im Blick auf einen solchen *pragmatistischen* Naturalismus lässt sich auch die Stichhaltigkeit von Röllis Projekt beurteilen. Der Titel von Röllis Habilitation, „Kritik der anthropologischen Vernunft“ (Berlin 2011), ist – trotz einer gewissen Zweideutigkeit zwischen der Kritik der Anthropologie und deren Verabschiedung – ganz im Sinne Kants zu verstehen. Es geht nicht bloß um die Zurückweisung der Anthropologie, sondern ebenso um deren Berechtigung. So ist der Vorsatz, gegen die Tradition der philosophischen Anthropologie den Pragmatismus auszuspielen, durchaus als eine *interne* Kritik zu deuten. Der „andere Diskurs“, der den „anthropologischen Diskursregeln“ entgegengesetzt wird, sei nämlich „philosophisch auf demselben ‚lebensweltlichen Problemniveau‘ der Moderne“ anzusiedeln (Röllli 2011, 9). In Anlehnung an Odo Marquard verorte sich auch der pragmatistische Gegendiskurs auf der genuin anthropologischen Ebene einer durch die Abkehr sowohl von der Schulmetaphysik als auch von der mathematischen Naturwissenschaft herbeigeführten ‚Wende zur Lebenswelt‘, die zugleich eine ‚Wende zur Natur‘ darstellt. (vgl. Marquard 1973, 138). Im Übrigen ist sich Röllli durchaus der zahlreichen Berührungspunkte, die zwischen den beiden Traditionen bestehen, sowie des Einflusses bewusst, den der amerikanische Pragmatismus direkt auf die deutsche Philosophische Anthropologie ausgeübt hat. Ihm geht es allerdings darum, einen „neuartigen Pragmatismusbegriff“ auszuarbeiten, der nicht zuletzt im Anschluss an die französische Rezeption des Pragmatismus, die im Werk von Gilles Deleuze kulminiert, seine aktuell prädominierenden „sprachanalytischen“, „szientistischen“ und „kommunikationstheoretischen“ Engführungen hinter sich lassen soll (vgl. Röllli 2011, 515, Anm. 1 und 532, Anm. 183).

Gemäß einem Wunsch, den er bereits in der Qualifikationsschrift zum Ausdruck brachte, es möge seine Untersuchung von anderen aufgenommen, weitergeführt und verbessert werden, hat Rölli im Anschluss an die Habilitation einen Sammelband herausgegeben, der die Geschichte der „philosophischen Anthropologiekritik“ nachzeichnet: „Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik“ (Bielefeld 2015). Anders als man annehmen würde, spielt dieser Titel allerdings nicht auf die Äquivokität von Derridas Rede von *les fins de l'homme* an. Derrida zufolge ist es dem Schicksal des Menschen der Metaphysik von Anfang an eingeschrieben, zu seiner *fin* bestimmt zu sein, d. h. zugleich zu seinem *Aufhören* und zu seiner Vollen- dung im Sinne eines *telos* oder *eskhaton*. Erst auf der Grundlage dieser fundamen- talen Magnetisierung (*aimantation*) lässt sich im Anschluss an Heidegger dann die *schwierigere Frage* nach einem Ende des Menschen stellen, das die Sprache der Me- taphysik nicht mehr sprechen würde (vgl. Derrida 1999, 144). Ohne diese grund- legende Spannung zu thematisieren, bietet der Sammelband gleichwohl einige gewichtige Beiträge zu einer möglichen *Geschichte* der philosophischen Anthro- pologiekritik, die vom Deutschen Idealismus und seinen Nachfolgern (Kant, Hegel, Marx) über Nietzsches Dialektikkritik, den Pragmatismus John Deweys und Ludwig Wittgenstein, die Existenzphilosophie Martin Heideggers und Günther Anders sowie den französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus (Lévi-Strauss, Foucault) bis zur Kritischen Theorie (Adorno, Habermas) reichen. Ursprünglich ebenso ge- plante Beiträge zu Derrida, Deleuze, Latour und Luhmann sind hingegen aus kontin- genten Gründen nicht entstanden (vgl. Rölli 2015, 15, Anm. 19).

Würde man meinen, die Schwierigkeiten mit der Tradition der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert lägen vor allem in der Aufforderung, ihre mögliche Verstrickung in die weltanschaulichen Ansprüche des naturwissenschaftlichen Naturalismus zu klären, so vertritt Rölli die Auffassung, das Grundproblem der Kon- stellation, die „seit über 200 Jahren die Philosophie anthropologisch bestimmt“ (Rölli 2011, 15), sei in deren in Vergessenheit geratener Nähe zur spekulativen Tradition der Naturphilosophie zu suchen: ein Erbe, das „man nur schwer antreten kann“ (ebd.). Nicht ihr Szientismus, sondern das verborgene Bündnis mit Metaphysik und Speku- lation sei das Problem mit der Anthropologie; nicht ein *naturalistischer*, sondern ein *geistiger* Reduktionismus. Bereits Odo Marquard hatte, ohne allerdings seinem Befund eine genauere kritische Bedeutung beizumessen, gar von einer *Ahnenverleug- nung* gesprochen, die dazu neige, die philosophische Bedeutung der Anthropologie der Romantik zu unterschlagen (Marquard 1973, 129).

Rölli hingegen versteht seine *begriffsgeschichtliche* Rekonstruktion *per se* als eine Kritik. Sie bemüht sich nämlich, die „heimliche Kontinuität“ nachzuzeichnen, die trotz des „verkündeten Ende[s] der idealistischen Systeme Schellings und Hegels“ zwischen der ersten, *naturphilosophischen* Phase der Anthropologie – grob von Kants ersten Vorlesungen über Anthropologie (1772) bis hin zur Veröffentlichung von Darwins „Origin of species“ (1859) – und dem Aufschwung der naturwissenschaftli- chen Anthropologie nach Darwin besteht. Die von Scheler und Plessner inaugurierte

Denkrichtung der Philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert gehöre im Übrigen ganz diesem verborgenen Strang der Anthropologie an. Der Nachweis dieser vergessenen oder gar verheimlichten Kontinuität stelle insofern bereits an sich eine Kritik der *anthropologischen Vernunft* dar, als die Naturphilosophie in sich ein *Bild des Menschen* verberge, wonach das Wesen des Menschen, d. i. die Vernunft, als *telos* der Menschheitsgeschichte gelte (vgl. Rölli 2011, 15 f.).

Die *heimliche Kontinuität* der anthropologischen Vernunft sei indes viel tiefer angelegt, als man zunächst meinen würde. Sie betreffe viel mehr als nur das mangelhafte kritische Bewusstsein der tragenden Figuren der Philosophischen Anthropologie. Sie sei gar mit der Art und Weise wesentlich verbunden, mit der man in Deutschland versucht habe, mit der Katastrophe des Nationalsozialismus umzugehen. Habe nämlich das Bewusstsein eines grundsätzlichen „Kontinuum[s] der Geschichte“ in der Nachkriegszeit dazu geführt, „ein[en] radikale[n] Bruch mit der Tradition“ herbeizuführen, „der die Philosophie in ihren Grundlagen erschüttert“, so sei dieser Versuch, sich von der Tradition *loszulösen* – Rölli denkt dabei exemplarisch an Adorno, aber auch an die „philosophische Dreifaltigkeit“, die dieser gemeinsam mit Heidegger und Wittgenstein bilde – grundsätzlich misslungen (vgl. Rölli 2011, 17 und 10). In einer Art „umgekehrten Hegelianismus“ werde dabei die Philosophie der Geschichte insgesamt zur Vorgeschichte der Barbarei erklärt, indem man der Seinsvergessenheit der Metaphysik ein authentisches Denken, dem identifizierenden Verstand eine negativistische, utopisch ausgerichtete Vernunft entgegensetze. Dadurch konstituiere sich eine Form des Philosophierens, die, eine Strategie der Selbstlegitimierung verfolgend, die Aktualität der Philosophie im *Augenblick ihres Sturzes* behauptet.

Der langen *Agonie* der (nachhegelschen) Philosophie und mit ihr des Menschen – so möchte man Röllis Ausführungen ergänzen – ist hingegen schließlich ein Ende zu setzen. In diesem Sinne plädiert Röllis Studie – im Gegenzug zum ‚Verblendungszusammenhang‘ der Nachkriegszeit, der für das unselige Fortbestehen des anthropologischen Menschenbilds blind gemacht habe – schlicht für „die ‚Abschaffung‘ eines philosophisch verstandenen anthropologischen Denkens“ (Rölli 2011, 12). Dies sei umso mehr erforderlich, als ein „zentrales Ergebnis der Arbeit“ darin liege, die Frage geklärt zu haben, „ob und wie ein genuin philosophisches Denken in die Entstehungsgeschichte von Eugenik und Rassenhygiene, und damit in die Vorgeschichte der nationalsozialistischen Anthropologie-Ideologie verwickelt ist“ (ebd. 11). Dieses philosophische Denken sei mit der *anthropologischen Vernunft* zu identifizieren, die die Verstrickung der Philosophie in die problematische Entstehungsgeschichte von Eugenik und Rassenhygiene sowie, damit verbunden, mit einer „wichtige[n] Achse der nationalsozialistischen Ideologie“ (ebd., 18) nachweise. Bedenkt man außerdem, dass die anthropologische Vernunft ebenso wesentlich zur Erklärung der machtproduktiven Verhältnisse beiträgt, durch die das menschliche Gattungsleben gegenwärtig gesteigert, verwertet und ökonomisiert wird, so lässt sich Röllis Enttarnung des

heimlichen anthropologischen Gesichts der Moderne zugleich als eine Genealogie des (nationalsozialistischen) Rassismus und der Biopolitik bezeichnen.²

Röllis Buch bietet eine Rekonstruktion der vernachlässigten Geschichte der philosophischen Anthropologie im neunzehnten Jahrhundert, die sowohl durch ihre Breite als auch durch die Genauigkeit und Differenziertheit ihrer Darstellungen beeindruckt. Rölli bewegt sich ebenso sicher in der Geschichte der Philosophie wie in der Geschichte der Naturwissenschaften, und auch wenn er ausgiebig erforschte Geistesgrößen behandelt, dürfen seine Ausführungen dennoch Originalität beanspruchen, indem sie bekannte Kapitel der Geistesgeschichte im breiten Kontext der Geschichte der Anthropologie im neunzehnten Jahrhundert ansiedeln.

Der Darstellung der Anthropologie des Deutschen Idealismus (Kant, Hegel, Schelling) und von Fries' anthropologischer Kritik der Vernunft folgt im Buch die Rekonstruktion der Wirkung von Schellings spekulativem, identitätsphilosophischem Verständnis des Organischen auf die romantische Anthropologie (Oken, Steffens, Heinroth, Carus) und der Aufnahme von Hegels ambivalenter Verortung der Anthropologie zwischen Natur und Geist (Rosenkranz, Michelet, Feuerbach). Die im Geiste Schellings geschriebene „Anthropologie“ (1838/1847/1858) von Karl Friedrich Burdach soll darüber hinaus exemplarisch für den *reaktiven* oder gar *reaktionären* Charakter einer Naturphilosophie gelten, die sich gegenüber den Erfolgen der experimentellen Physiologie (Du Bois-Reymond) hegemonial verhält. Zugleich belegt sie mit ihrem Eklektizismus die Tendenz zur Kombination von naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Themen, wodurch sich die Kontinuität der *anthropologischen Vernunft* selbst im modernen Siegeszug der Naturwissenschaften zeigen soll.

Die Schilderung der Vorgeschichte des anthropologischen Darwinismus, des sogenannten ‚Materialismusstreits‘ und der ‚natürlichen Philosophie‘ Ludwig Büchners, dient in diesem Sinne dazu, die Aufnahme von Darwins „Origin of species“ im breiten Kontext der Autonomisierung der Naturwissenschaften zu verorten, die im deutschsprachigen Raum spätestens mit den 1830er Jahren anhebt. Die weltanschaulichen Ansprüche der Naturwissenschaften zeigen am besten, wie die Geschichte des Darwinismus selbst von der Beibehaltung *naturphilosophischer* Themen markiert ist. Die Wissenschaft – und unter den Wissenschaften insbesondere die Biologie – kann im Darwinismus wohl ihre hegemoniale Stellung gegenüber der Philosophie behaupten, bestimmte *idealistische Grundannahmen* werden jedoch implizit weiter tradiert. So weist Büchner jeden Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier zurück, behält aber gleichzeitig eine evolutionslogische Stufenleiterhierarchie und hiermit die *Idee* eines organischen Bauplans, die im Menschen kulminiert, bei. Der Mensch bleibt selbst in der naturwissenschaftlichen Anthropologie die eigentliche Krönung der Natur; er gilt als die Norm, auf deren Grundlage von mehr oder weniger

² Zur Frage des Verhältnisses zwischen Rassismus und philosophischer Anthropologie vgl. auch Rölli 2012.

entwickelten oder gar „entarteten“ Naturwesen, von niedrigeren oder höheren Geschlechtern und Rassen, die Rede sein kann (vgl. Rölli 2011, 397).

Das Buch verfolgt weiter die eigentümliche Verklammerung zwischen *materiellistischen* und *idealistischen* Menschenbildern in der anthropologisch ausgerichteten Rezeption Darwins. Rekonstruiert werden Carl Vogts Verbindung von Hirnphysiologie und Evolutionsdenken, Ernst Haeckels naturwissenschaftliche Einlösung des spekulativen Naturmonismus und dessen entwicklungslogische, biologische Begründung der Psychologie und der Humanwissenschaften, Francis Galtons anthropologische Grundlegung der Eugenik sowie Ludwig Woltmanns politische Anthropologie auf biologischer Basis. Die Geschichte der Anthropologie nach Darwin im neunzehnten Jahrhundert wird mit Friedrich Nietzsches Kritik der philosophischen Anthropologie geschlossen, d. h. gleichsam mit dem ersten, dem es gelungen sei, das Programm des Materialismus tatsächlich einzulösen, indem er es von dessen naturphilosophischem Ballast befreit habe (vgl. Rölli 2011, 395). Der vierte Teil schildert schließlich – exemplarisch am Fall Helmuth Plessners – das Fortbestehen der naturphilosophischen Implikationen der biologischen Anthropologie in der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts bei gleichzeitiger ‚Verleugnung‘ der Naturphilosophie, um sodann „Grundzüge“ der philosophischen Anthropologiekritik der Nachkriegszeit darzulegen (Heidegger, Lévi-Strauss, Derrida, Foucault).

Röllis Rekonstruktion der Geschichte der philosophischen Anthropologie im 19. Jahrhundert richtet sich insgesamt an zwei programmatischen *Relativierungen* aus: Zum einen weist sie die interne Korrelation zwischen Geschichtsphilosophie und Anthropologiekritik zurück (bzw. den Gegensatz zwischen Geschichtsphilosophie und Anthropologie), die von Odo Marquard etabliert wurde; zum anderen grenzt sie die von Foucault behauptete „epistemologische *Universalität* der Anthropologie in der Moderne“ ein (vgl. Rölli 2011, 16). Die erste Relativierung hängt selbstverständlich mit der These zusammen, nicht der Gegensatz zwischen der spekulativen Freiheit und der Natur des konkreten Menschen sei für die genaue Verortung der *anthropologischen Vernunft* der Moderne maßgeblich, sondern deren zwanghafte Zusammenführung. Die zweite Relativierung ist hingegen mit der bereits ausgeführten Überzeugung verbunden, *innerhalb* der lebensweltlich-anthropologischen Tradition im Pragmatismus einen *idealtypischen* Ausweg gefunden zu haben. Dieser soll die Tragweite von Foucaults archäologischen Befunden einschränken und es zugleich erlauben, sein *Epochendenken* zugunsten eines empirischen, pluralitätsoffenen, *begriffsgeschichtlichen* Verfahrens aufzugeben.

Es fragt sich jedoch, ob man sich in Sachen Anthropologiekritik tatsächlich jene „archäologische Radikalität“ ersparen kann, die Derrida als ihre unerlässliche Bedingung bezeichnete (Derrida 1999, 150). Ist es so einfach, den Menschen loszuwerden, indem man bei ihm verweilt? Kann man wirklich Hegels Bewahrheitungslogik der *Aufhebung* mit einem einfachen *Orientierungswechsel* außer Kraft setzen (siehe Rölli 2011, 506)? In *einem* Sinne hat Rölli wohl recht, wenn er Marquard, der diese Pole in Gegensatz zueinander gestellt hatte, die interne Korrelation vorhält, die

zwischen Geschichtsphilosophie und Anthropologie besteht. Marquard nämlich meint eigentlich auch nie etwas anderes, als dass Geschichtsphilosophie und Anthropologie notwendig aufeinander verweisen: nur stellt er heraus, dass der Versuch, Freiheit und Natur, Geschichte und Mensch *in der Geschichte* zu versöhnen, nie gelingen sei, weil er einfach unmöglich gelingen könne. Die Konsequenz, die er daraus zieht, ist bezeichnenderweise auch nicht die schlichte Entscheidung für eine der Seiten, als ob die eine ohne die andere bestehen könnte, sondern einfach eine *skeptische* Haltung, die sich zwischen den beiden in jeweils gleicher Distanz positioniert und dadurch ihr Angewiesensein aufeinander bestätigt (vgl. Marquard 1973, 28 ff.).

Dabei kann es kaum entgehen, dass es reicht, zwischen den Ebenen zu unterscheiden, um den Konflikt zwischen Freiheit und Natur und somit das Problem des *Anthropologismus* als ein internes Problem der Geschichtsphilosophie zu verstehen. Eine Sache nämlich ist es zu behaupten, die Spannung zwischen Freiheit und Natur, Form und Materie, die dem Leben eingeschrieben sei und die im Menschen zu ihrer artikuliertesten Form komme, entfalte sich notwendig in einer Geschichte, eine *andere* aber, dass diese sich in der Geschichte austragen lasse. Letzteres ist eine eindeutig *anthropologistische* Lösung, der sowohl die Geschichte als auch die Negativität der Natur im Menschen entgegen. Am Prometheismus der Moderne partizipiert sie, indem sie eine *unendliche* Aufgabe, die Vermittlung zwischen Freiheit und Natur, *endlich* zu lösen meint. Mit gutem Recht gehört sie darüber hinaus zur abendländischen szientistischen Tradition, indem sie meint, *endlich* vermitteln zu können, d. h. in Abwendung vom dialektischen, aristotelischen Syllogismusdenken und dessen strukturellem Verweis auf eine *unendliche* Einheit.

Thematisiert Rölly mit seinem *historischen* Nachweis der Verklammerung der Anthropologie des neunzehnten Jahrhunderts mit der spekulativen Tradition der Naturphilosophie diese Form von Anthropologismus, wie könnte man ihm dann unrecht geben? Anthropologismus ist allerdings unweigerlich mit einer *bestimmten* Auffassung des Verhältnisses zwischen Mensch und Geschichte verbunden – nicht aber mit dieser internen Korrelation *per se*. Diese versteht Rölly zudem fälschlicherweise als eine Art ‚Überbau‘, eine metaphysische, intrinsisch rassistische und biopolitische *Überformung* und *Vereinnahmung* der menschlichen Natur qua Praxis durch den Geist. Dadurch macht er sich den Weg für die Behauptung des Pragmatismus als anthropologische Alternative zur Schuld und zu den Verbrechen der Anthropologie frei.

Dem latenten *Spiritualismus* der Anthropologie sei ein *Naturalismus höherer Stufe* entgegenzusetzen, der insofern nicht *reduktionistisch* sei, als er – nach dem Vorbild von Deweys ‚empirischem Naturalismus‘ – eine sozialphilosophische Deutung der ‚zweiten Natur‘ beinhalte, nämlich historische, soziale, politische, technische Vermittlungen mitberücksichtige (vgl. Rölly 2011, 46 f. und 529, Anm. 145). In der „amerikanischen Alternative“ eines *naturalistic humanism* wiederholt Rölly allerdings unbekümmert das gesamte Repertoire der üblichen Topoi des selbsternannten nachmetaphysischen Denkens der Moderne: den Verzicht auf eine Letztbegründung

zugunsten eines Sich-Bescheidens auf ein situatives, seiner Kontingenz und seiner sozialen wie historischen Determiniertheit bewusstes Denken; das Aufgehen alles Substantiellen in bloße Relationen, das mit der vermeintlichen Überwindung der Dichotomien der Altmetaphysik – Essenz und Existenz, Geist und Materie, Kultur und Natur – einhergehen soll; den Triumph einer vor jeder hierarchischen Struktur gefeierten Oberfläche, die Tiefe, Erinnerung und Innerlichkeit, Reflexivität, Unermesslichkeit und jede kosmologische Unterscheidung zwischen Dingen, Tieren, Menschen und Maschinen auflösen soll (vgl. etwa das Nietzschekapitel in ebd., 437 ff. und den Beitrag Röllis über Dewey in Röllis 2015, 81 ff.).

Röllis Strategie verkörpert im Übrigen eine Rezeptionslinie Foucaults, die in Deutschland von Herbert Schnädelbach bis zu Petra Gehring, also von denkbar entgegengesetzten Denkstilen und Wirkungskreisen her, nahezu kanonisch geworden ist. Interessant und wohl plausibel seien Foucaults Untersuchungen, gar brilliant. Es reiche allerdings, ihre Tragweite ganz genau abzugrenzen, denn uns gingen sie ja kaum etwas an. So sei Foucaults Denunzierung der anthropologischen Moderne auf ein *holistisches*, eine Letztbegründung anstrebendes Denken zurückzuführen, das sich, weit entfernt davon, den gesamten nachkantischen philosophischen Diskurs bestimmt zu haben, im Grunde auf ganz spezifische Denkrichtungen einschränken lässt: die Anthropologisierung der Dialektik durch die Junghegelianer (vgl. Schnädelbach 1989, 240 ff.); „romantisierende Theorien eines Ungewussten als vitales Unbewusstes“, Materialismen und Naturalismen im Fahrwasser Darwins, Spenglers Historismus und Husserls Phänomenologie sowie allgemeiner alle modernen Metaphysiken des *Sinnes* und des *Lebens* (vgl. Gehring 2015, 205 f.). Die Moderne hat allerdings ein genuin *nachmetaphysisches* Denken entwickelt, das sich problemlos völlig außerhalb der Tragweite von Foucaults archäologischem Hammer wähen darf. *Sprache* und *Praxis* sind die sichernde Schanze gegen die letzten theoretischen Moden aus Paris, die zudem eine Bescheinigung politischer Zähmheit garantieren, wenn auch nicht – salopp gesagt – im Sinne der amerikanischen *reeducation* der unmittelbaren Nachkriegszeit, so doch zumindest nach alt bewährter, angelsächsisch demokratischer Tradition.³ Ein sprachpragmatisches soziales Handeln im Anschluss an Habermas sei demnach, Schnädelbach zufolge, die Lösung, während Gehring ihrerseits auf Performativität setzt, nämlich auf eine Auflösung des Menschen durch sprachliche Praxis gemäß der späten ethischen Wende Foucaults.

³ Vgl. etwa Jürgen Habermas' Mahnung zum Abschluss eines Interviews mit Christoph Demmerling und Hans-Peter Krüger, wonach wir doch nicht vergessen sollen, „dass der amerikanische Pragmatismus der einzige *demokratische* Zweig des Junghegelianismus gewesen ist“ (Habermas/Demmerling/Krüger 2016, 826).

Ist aber der Weg, der zur „anthropologischen Anthropologiekritik“ führen soll, wirklich so flach?⁴ Dürfen wir dem spekulativen ‚Fanatismus‘ der philosophischen Tradition wirklich die selbstgefällige Aufgeklärtheit unserer Bescheidenheit und unsere gut demokratische Mäßigung entgegenhalten? Oder sind diese nicht vielmehr das Resultat einer neuen *Hybris* anderer Ordnung, die wir nicht mehr zu fassen vermögen? Röllis Intuition, der Naturalismus der Anthropologie sei grundsätzlich ein *Problem mit dem Geist*, trifft im Grunde ins Schwarze. Wie wäre es aber, wenn der Zusammenhang zwischen Geschichte und Mensch nicht eine metaphysische, historisch bedingte Überformung, sondern eine strukturell notwendige Korrelation wäre? Foucault hat bekanntlich die Sache durchaus so gesehen und deshalb auch konsequent an eine Auflösung des Menschen gedacht.⁵

Demnach ist die Spannung zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit, Allgemeinheit und Besonderheit, Freiheit und Natur, die mit dem Übergang von der transzendentalen Bestimmung einer konsistenten Naturerkenntnis in der Propädeutik der Transzendentalphilosophie zur Erkenntnis der empirischen Ordnungen (auf die Foucault eigentlich abhebt) notwendig entsteht, keine, die sich auf der Ebene einer Anthropologie lösen ließe, obwohl der Mensch als – nach Kants Bestimmung – „vernunftbegabtes Erdwesen“ am ehesten den *Widerspruch* zwischen Natur und Freiheit in sich verkörpert. Die Anthropologie kann per se – all den Bemühungen der Zeitgenossen zum Trotz – keinen *fundamentalen* Anspruch erheben; sie bleibt auf ein „durch Ideen belebende[s] Prinzip“ (Foucault 2010, 53) angewiesen, nämlich auf „Geist“. Somit erweist sich die Anthropologie als von einer ihr selbst immer schon eingeschriebenen Selbstüberschreitung in Richtung auf eine Philosophie der Geschichte bestimmt bzw. von der neuartigen Vermittlung zwischen Gott, Welt und Mensch als deren *copula* abhängig, an die Kant in seinem „Opus postumum“ denkt (ebd., 70 f.).

Damit findet man sich unweigerlich an dem eigentlichen Punkt wieder, wo Kants Wiederaufnahme der antiken Dialektik dabei ist, ins Positive umzuschlagen, nämlich in eine Geschichtsphilosophie des Geistes als absoluten Lebens. Foucault weiß das nur zu gut und bemüht sich folglich sogleich, den *Menschen* direkt bei seiner Geburt loszuwerden: Nicht eine Philosophie des Absoluten, sondern ein *kritisches* Denken der Endlichkeit bilde den einzig möglichen Ausweg aus der Sackgasse einer Anthropologie als Fundamentalerkenntnis. Auf Kants Frage ‚Was ist der Mensch?‘ soll man mit dem *Übermensch* antworten, d. h. mit einer Antwort, die zugleich die Frage, von der sie ausgeht, zurückweist (ebd., 117 f.). Dabei denkt Foucault allerdings keineswegs an solch ein Unding wie die „psychologische Reduktion“ der Metaphysik

⁴ Die Formel „anthropologische Anthropologiekritik“ stammt von Alfred Nordmann, der sie auf Wittgensteins *ethnographische* Entzauberung der Philosophie treffend anwendet (vgl. Nordmann 2015, 119).

⁵ Zum notwendigen Verhältnis zwischen Mensch und Geschichte siehe Foucault 1971, 269 ff.

(vgl. Rölli 2011, 449). Vielmehr hat er einen *Übermenschen* im Blick, der in der ganz neuen Ordnung der Dinge der ewigen Wiederkunft des Gleichen den Willen zur Macht des Menschen realisiert, indem er ihn zugleich außer Kraft setzt.

In der Erwartung, dass sich das Versprechen eines *Übermenschen* endlich verwirklicht, nachdem es selbst bei Foucault nicht anders als bei Zarathustra uneingelöst geblieben ist (vgl. Foucault 1971, 412), muss man sich wohl – im Gegensatz zu Foucault, der dachte, ihre Notwendigkeit sei an eine bestimmte Konstellation des Wissens gebunden – damit zufriedengeben, die durchaus *notwendige* Korrelation zwischen Geschichte und Mensch angemessen zur Entfaltung zu bringen. Die deutsche spekulative Tradition, die noch auf *Freiheit* und nicht lediglich auf *Natur* aus war, hat dabei im Gegenzug zum Anthropologismus der vorherrschenden Subjektphilosophien die Aufgabe der Philosophie darin gesehen, „das Endliche in das Unendliche – als Leben zu setzen“ (Hegel 1968, 16); sie wusste nämlich noch, dass die Bedingung dafür, Freiheit in der Natur zu denken, unendliche Einheit ist. Das heißt im Grunde auch, dass die Spannung zwischen Mensch und Geschichte sich nicht in der Geschichte bzw. durch eine bloße *Analytik der Endlichkeit* als den Versuch, Endlichkeit *anthropologisch* in sich selbst zu begründen, lösen lässt.

Vor dem Hintergrund einer solchen spekulativen, inneren und keineswegs bloß *historischen* Korrelation können das von Rölli umrissene Bild der Geschichte der Anthropologie im 19. Jahrhundert und seine *kritische* Intention nochmals hinterfragt werden. Kaum zu überzeugen vermag Röllis Tendenz, die für die Frage nach dem Status der Anthropologie entscheidende Kritik Kants an der Psychologie einzig auf die *rationale* und nicht auch auf die *empirische* Psychologie zu übertragen. Demnach würden Humes Empirismus sowie seine *science of man* ganz unangetastet davorkommen (vgl. Rölli 2011, 349, 538 Anm. 48, 659 f. Anm. 286; hingegen – auch gerade in Bezug auf Hume – Falduto/Klemme 2015, 22, Anm. 17 sowie 23, Anm. 19). Man sieht, wie sehr die Frage nach dem Pragmatismus damit verbunden ist. Im Übrigen hatte Foucault wohl gesehen, dass Kant in seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ durchaus den Menschen als ‚Weltbürger‘ im Blick hatte, ohne deswegen seine Kritik an den fundamentalen Ansprüchen der Anthropologie zu entschärfen.

Das Problem des anthropologischen Reduktionismus ist grundlegend auch ein Problem mit dem Geist; die Reduktion ist nicht nur auf Natur, sondern auch und vor allem Reduktion auf einen Geist, der willkürlich *naturalistisch* verstanden wird. So ist selbst mit einer „Aufhebung (*nicht* Versöhnung) der Natur im ‚objektiven Geist‘“ (Rölli 2011, 484) wenig getan, wenn man nicht mehr imstande ist, die Frage nach dem Verhältnis des objektiven Geistes zum absoluten Geist als zu seinem eigentlichen Prinzip und zu seiner Wahrheit und als zum Prinzip und zur Wahrheit jeglicher Natur zu stellen. Hegels eigene Begründung und Überwindung der Anthropologie kann insofern zwar auf der Ebene des gleichnamigen Abschnittes des subjektiven Geistes der „Enzyklopädie“ behandelt werden. Richtig spannend wird es aber erst, wenn man Hegels Anthropologiekritik nicht nur – naheliegenderweise – in der Kritik am ‚Naturgeist‘ der Seele, sondern mehr noch in einem Einspruch gegen die naturalistischen

Reste seiner genuin geistigen Gestalten auf dem Weg zu sich selbst sieht. So etwa bereits Hegels allgemeiner Einspruch in „Glauben und Wissen“ gegen den subjektiven Idealismus Kants, Jacobis und Fichtes, der den menschlichen Standpunkt verabsolutiert (siehe Hegel 1986, 16 und in Bezug auf Foucault: Kelm 2015, 77 ff.); in der Kritik an der schier instrumentalen Natur des Humanismus der Aufklärung in der „Phänomenologie des Geistes“,⁶ und damit eng verbunden in der Bestimmung der abstrakten Rede vom ‚Menschen‘ als eine Eigentümlichkeit der auf das reine System der Bedürfnisse ausgerichteten bürgerlichen Gesellschaft.⁷ Wenn der frühe Foucault auf diese Weise mit seiner Untersuchung der Entstehung der modernen Psychopathologie auf die Suche nach der Geburt der modernen ‚Anthropoiatrie‘ ging, suchte er sie entsprechend keineswegs in der Philosophie des subjektiven Geistes. Ihm ging es um die Unvernunft des Neffen von Rameau auf der Ebene der durchaus historisch, praktisch und sprachlich vermittelten Gestalt des Geistes im Bildungskapitel von Hegels „Phänomenologie“ und nicht so sehr um jene in der eigenen Welt ihrer Selbstgefühle verlorene natürliche Seele des subjektiven Geistes der „Enzyklopädie“ (vgl. Foucault 1969, 349).

Eine präzise Erörterung – im Anschluss auch an Kant und Hegel – der eigentlich spekulativen Natur von Schellings Begriff des Lebens hätte es darüber hinaus gestattet, dessen genaues Verhältnis zum Begriff des Menschen zu erfassen. Dieser steht bei Schelling selbstverständlich nicht einfach für Endlichkeit, sondern für das Wesen, in dem sich Endliches und Unendliches ursprünglich vereinigen (siehe Schelling 1994, 90 f.; Rölli 2011, 117 sowie 563, Anm. 49). Der Bogen, den Rölli zwischen Schellings naturphilosophischer Auffassung des Lebens und der Wirkung eines naturwissenschaftlichen Begriffs des Organismus in der Anthropologie nach Darwin spannt, vermag demnach kaum zu überzeugen. Um eine konstitutive Beziehung zwischen philosophischer Anthropologie und Biologie zu belegen (vgl. ebd., 43, 125, 500), wird der Unterschied zwischen einem unendlichen Begriff des Lebens im eminenten Sinne und einem endlichen Begriff des Lebens als biologischer Organismus einfach unterschlagen.⁸ Nur im zweiten Fall kann aber von *Biologismus* im eigentlichen Sinne die Rede sein. Dies zwar nicht zwingend im Hinblick auf die direkte Übernahme von bestimmten Denkfiguren oder Konzepten aus der Biologie, sondern bereits auf der formalen Ebene der endlichen Vermittelbarkeit zwischen den funktionalen Zusammenhängen und deren Organen bzw. zwischen der Seele und

⁶ Vgl. Hegel 1988, 370 f. und außerdem Hyppolite 1953, 243, der die Anthropologiekritik Hegels mit jener Nietzsches assoziiert.

⁷ Vgl. Hegel 2009/2011, § 190 sowie Krüger 2016, 380. Eine genaue Erörterung der politischen Relevanz von Hegels Zurückweisung jeglichen Naturalismus ist im Anschluss an Domenico Losurdo bei Bauer 2015, insb. 43, Anm. 30, zu finden. Dem Einfluss der Abhebung auf die „Eigenheit“ der Menschen als natürliche Wesen im Gegensatz zu ihrer geistigen „Gleichheit“ nach Hegel lässt sich über Edmund Burke bis hin zu von Hayek nachspüren.

⁸ Zum Verhältnis zwischen Lebensphilosophie und Anthropologie vgl. Ebke/Zanfi 2017.

dem Körper. So haben etwa Georges Canguilhem und Michel Foucault den eigentlichen Kern des modernen Biologismus im Begriff des ‚Normalen‘ als in der im Grunde *techno-logischen* Vermittlung zwischen Wahrheit und Nutzen, Wissen und Macht gesucht. Auguste Comtes Prinzip der wesentlichen Identität zwischen Normalem und Pathologischem bildet das Gesetz der Naturgesetze und somit formal die *biologistische* Begründung der ‚Soziologie‘. In Comtes neuer Wortprägung fasst sich gleichsam das *neu-logische* Wissen, das den modernen Szientismus kennzeichnet, insgesamt zusammen: ‚Soziologie‘, ‚Psychologie‘, ‚Biologie‘. Es stellt sich die Frage, ob sich Röllis auf endliche Vermittlung vereidigter empirischer Pragmatismus diesem eigentümlich *biopolitischen* Gebiet wirklich entziehen kann.

In Ermangelung einer ernsthaften Diskussion darüber, wie genau es zu verstehen ist, dass der Mensch „Grund“ und „Subjekt“ der „vernünftigen Einheit [...] von Denken und Leben“ darstelle (Feuerbach 1975, 316, 320), scheinen des Weiteren die Bestrebungen, Feuerbachs religionskritische Religion der Menschheit auf der Suche nach „unterschwellig weiter tradierten metaphysischen Vorstellungen“ (Röllli 2011, 358) gleichsam zu *psychoanalysieren*, ganz in den Szientismus der *biopolitischen* Tradition der modernen Anthropiatrie zu verfallen. Eine genauere Diskussion des Verhältnisses zur spekulativen Philosophie (etwa Schellings) hätte es insbesondere erlaubt, Marx' Aufwertung des *historisch* und *sozial* vermittelten *konkreten Menschen* gegen die Abstraktionen der bürgerlichen Gesellschaft zu problematisieren, statt sie zu einer schlichten Verwerfung des Projekts einer „anthropologischen Philosophie“ zu stilisieren (vgl. Röllli 2011, 363 f.). Eine solche Diskussion hätte insbesondere klären können, wieso Marx die *gesellschaftstheoretische* Perspektive, die er gegen die *naturphilosophische* Bestimmung des Menschen wendet, notwendig in eine *geschichtstheoretische* überführt, etwa – wie es in den „Thesen über Feuerbach“ heißt – in die Perspektive der Überwindung der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ in Richtung einer ‚vergesellschafteten Menschheit‘ (vgl. Marx 1969, 535). Auf diese Weise wird – nicht bloß *historisch*, sondern seiner inneren Logik nach – jener Zusammenhang zwischen *Geschichtsphilosophie* und *Anthropologiekritik* wiederhergestellt, den Röllli zugunsten einer verselbstständigen pragmatistischen Wissenschaft des Menschen gerne loswerden möchte.⁹ Die „latenten naturphilosophischen Annahmen und Vorurteile auch im naturwissenschaftlichen Lager“ (Röllli 2011, 365) der Anthropologien nach Darwin schließlich scheinen eher als das historische Resultat einer kollektiven Verdrängung die Folge der einfachen Tatsache zu sein, dass angesichts ihres intrinsisch werthafte[n] und idealen Gehaltes kaum von der Evolution in wissenschaftlichen

⁹ Zum notwendigen Verhältnis der Gesellschaftstheorie zu einer Geschichtsphilosophie vgl. auch die Beiträge Gerhard Gamm's zu Adorno (Gamm 2015, 139 f.), in dem zugleich auf Horkheimer hingewiesen wird, und Dirk Jörkes zu Habermas. Letzterer hat allerdings *naturalistisch* eine Theorie der *Gattungsgeschichte* im Blick (Jörke 2015, 221 ff.). Zu Marx schließlich der Beitrag von Roberto Nigro (Nigro 2015, 51 ff.).

Begriffen gesprochen werden kann (vgl. Canguilhem/Lapassade/Piquemal/Ulmann 2003, *passim*).

Auf der Basis einer Aufwertung der spekulativen Tradition wird sich schließlich auch die Frage nach der Philosophischen Anthropologie als eigentümlicher deutscher Denkrichtung des 20. Jahrhunderts wirklich *à nouveau frais* stellen lassen. Zu fragen wäre etwa: ob in Schelers ‚metaphysischem‘ Ansatz nicht eher ein Zuwenig als ein Zuviel an Spekulation zu bemängeln ist, insbesondere wegen der Unfähigkeit, trotz des Gedankens eines einheitlichen Weltgrundes das Leben wirklich im Geist aufgehen zu lassen, statt den Unterschied zwischen beiden *naturalistisch* zu verfestigen; ob es Plessner gelingen kann, gleichzeitig den Geist in der Natur zu fundieren, den Personalismus zu verteidigen und die Unergründlichkeit des Menschen wirklich zu begreifen; oder ob – was Arnold Gehlen angeht – eine ‚biologische Kulturphilosophie‘ der grundsätzlichen Künstlichkeit des Menschen tatsächlich gerecht werden kann.

In Hinblick auf das ‚Kontinuum der Geschichte‘ in der nicht nur deutschen Nachkriegszeit, das Rölli gerne statt mit der Dialektik oder gar der Seinsvergessenheit der Vernunft mit der *latenten* Kontinuität der Anthropologie belegen möchte, wäre zu bedenken, ob das Problem nicht eher der Naturalismus als die Treue zur ‚Philosophie‘ ist. Selbst Röllis präntendierter pragmatistischer Ausweg deutet auf einen Grundkonsens hin, der sich im Namen der ‚Natur‘ – der ersten oder zweiten, höher- oder niedrigstufigen – etabliert. Demgegenüber lässt sich auf eine erschütternde Erinnerung Dieter Henrichs an einen Vortrag Emil Fackenheim's 1968 in New York hinweisen. Fackenheim, aus Deutschland geflüchteter Rabbiner und Lehrstuhlinhaber in Toronto, nannte damals, in teilweise freier Bezugnahme auf Hermann Cohens im ersten Weltkrieg verfasster Schrift „Deutschtum und Judentum“ (1915), die ‚Freiheit‘ das Eigentümliche, das sich die in Deutschland lebenden Juden von den Deutschen als ihnen gemäß hätten aneignen können. Die Deutschen hätten ihrerseits von den Juden die Dimension der „Unendlichkeit“ sich zueignen können. Man könne hiermit sehen, was in Auschwitz für immer zugrunde gegangen sei (Henrich/Esser/Krüger 2017, 318–19).

Auf die bevorstehende *Destruction* von Metaphysik und Anthropologie wartend, kann man sich einstweilen weiter mit deren *Dekonstruktion* zufriedengeben. Diese soll im Sinne einer *Ökonomie der Gewalt* verstanden werden, die immer über sich selbst hinaus ist, indem sie der Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes – und zwar keineswegs *resignierend* – Solidarität zu erweisen weiß. Dostojewski liegt uns alles in allem doch immer noch näher als Nietzsche.

Literaturverzeichnis

- Bauer, Christoph J. (2015): Selbsterzeugung des Menschen? Hegels Integration der Anthropologie in sein Konzept einer *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: Rölli, Marc (Hg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld, 33–50.
- Benjamin, Walter (1977): Zur Kritik der Gewalt [1921], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Band II/1, Frankfurt a.M., 179–204.
- Canguilhem, Georges/Lapassade, Georges/Piquemal, Jacques/Ulmann, Jacques (2003): *Du développement à l'évolution au XXI^e siècle*, Paris.
- Derrida, Jacques (1999): *Fines hominis*, in: Ders.: *Randgänge der Philosophie*, Wien, 133–157.
- Ebke, Thomas/Zanfi, Caterina (Hg.) (2017): *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*, Potsdam.
- Falduto, Antonino/Klemme, Heiner F. (2015): Die Anthropologie im Kontext von Kants kritischer Philosophie, in: Rölli, Marc (Hg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld, 17–32.
- Feuerbach, Ludwig (1975): *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [1843], in: Ders.: *Werke in sechs Bänden*, Bd. 3, Frankfurt a.M., 247–322.
- Foucault, Michel (1969): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* [1961], Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [1966], Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (2010): *Einführung in Kants ‚Anthropologie‘* [1961], Berlin.
- Gamm, Gerhard (2015): *La condition humaine. Über das kritische Interesse am Menschen – Th. W. Adorno*, in: Rölli, Marc (Hg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld, 137–158.
- Gehring, Petra (2015): *Wird er sich auflösen? Foucaults Anthropologiekritik – ein Retraktandum*, in: Rölli, Marc (Hg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld, 189–211.
- Gilson, Étienne (1994), *L'être et l'essence* [1948], Paris.
- Habermas, Jürgen/Demmerling, Christoph/Krüger, Hans-Peter (2016): *Kommunikative Vernunft. Interview mit Jürgen Habermas*, in: *Deutsche Zeitschrift der Philosophie*, 64/5, 806–27.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968): *Differenz des Fichte'schen und des Schellingschen Systems der Philosophie* [1801], in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hg. v. H. Buchner/O. Pöggeler, Hamburg 1968.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität* [1803], Hamburg.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988): *Phänomenologie des Geistes* [1807], Hamburg.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2009/2011): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Band 14.1 bzw Band 14.3, Hamburg.
- Henrich, Dieter/Esser, Andrea Marlen/Krüger, Hans-Peter (2017): *Subjektivität und Metaphysik. Interview mit Dieter Henrich*, in: *Deutsche Zeitschrift der Philosophie*, 65/2, 302–36.
- Hypolite, Jean (1953): *Logique et Existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris.
- Jörke, Dirk (2015) : *Wider besseren Wissens ? Anthropologiekritik und Anthropologiebedarf bei Jürgen Habermas*, in: Rölli, Marc (Hg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld, 213–28.
- Kelm, Holden (2015): *Hegel und Foucault. Die Geschichtlichkeit des Wissens als Entwicklung und Transformation*, Berlin/München/Boston.

- Krüger, Hans-Peter (2016): Vom Ende des Menschen. Foucaults Wette auf den *homo absconditus*, in: Buschmann, Albrecht/Drews, Julian/Kraft, Tobias/Kraume, Anne/Messling, Markus/Müller, Gesine (Hg.): Literatur leben. Festschrift für Ottmar Ette, Frankfurt a.M./Madrid, 379–86.
- Marquard, Odo (1973): Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a.M.
- Marx, Karl (1969): Thesen über Feuerbach [1845], in: „Marx-Engels Werke“, Band 3, Berlin, 533–35.
- Nigro, Roberto (2015): Philosophie und Anthropologiekritik bei Marx, in: Rölli, Marc (Hg.): Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik, Bielefeld, 51–64.
- Nordmann, Alfred (2015): Der Ursachenbär: Wittgensteins anthropologische Anthropologiekritik, in: Rölli, Marc (Hg.): Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik, Bielefeld, 119–136.
- Rölli, Marc (2012): Das anthropologische Erbe. Die Verstrickung der Philosophie in die Vorgeschichte des Nationalsozialismus, in: Merkur 66/11, 1067–75.
- Schnädelbach, Herbert (1989): Das Gesicht im Sand. Foucault und der anthropologische Schlummer, in: Honneth, Axel/McCarthy, Thomas/Offe, Claus/Wellmer, Albrecht (Hg.): Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt a.M., 231–61.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1994): Ideen zu einer Philosophie der Natur [1797], in: Ders.: Historische-Kritische Ausgabe, Band 5, Stuttgart.