

Lebenslage, die sich aus dem labilen Verhältnis von Körper und Leib ergeben, welche durch die reflexive Verfasstheit des Menschen nicht mehr in Einklang gebracht werden können. Sie werden nicht aus irgendwelchen biologischen Bestimmungen abgeleitet oder erklärt. Ihnen liegt vielmehr ein Prinzip zu Grunde, welches einer Trennung von Natur und Geist in Natur- und Geisteswissenschaften vorausliegt, beide erst ermöglicht. Für Plessner ist der Mensch letztlich auch durch geistige Funktionen bestimmt, doch wird dieses Prinzip aus einer Grundstruktur entwickelt, welche den Menschen in eine formale Stufenfolge zu anderem Lebendigen stellt. Diese Begründung der kulturellen Leistungen lässt aber nur einen undifferenzierten Blick auf die Kultur zu. Sprache wird beispielsweise nur als vermittelte Ausdrucksfunktion charakterisiert, jedoch nicht in ihren verschiedenen ausdifferenzierten Funktionen oder ihren historischen Formen erfasst.

Während Cassirer also ein geistiges Prinzip offen legt, welches alle Wissenschaften und alle Weltwahrnehmung durchtränkt und Differenzen innerhalb dieses Prinzips aufweist, liefert Plessner mit der Spannung von Körper und Leib, von innen und außen eine Anthropologie, die sowohl Natur- als auch Kulturwissenschaften ihre Notwendigkeit zuspricht, womit er dem geistigen Prinzip eine Fundierung gibt. Doch zeigt auch Plessner, dass es einen Bruch gibt, weshalb der Mensch zwar Teil der Natur ist, seine Existenzweise aber einen Bruch zu anderen Lebewesen darstellt. Nimmt man als anthropologische Grundfrage nicht mehr die Frage, »Was ist der Mensch?«, sondern »Wie wird der Mensch seiner Lebenssituation, die sich aus der exzentrischen Positionslage ergibt, gerecht? Oder prägnanter formuliert: Wie kommt der Mensch mit seiner Existenz klar?«,<sup>78</sup> so muss man Cassirer zugestehen, dass er den Bruch mit der Unmittelbarkeit durchbuchstabiert, gerade indem er als Ausgangspunkt den Umgang des Menschen mit seiner Existenz nimmt, wie er sich in den symbolischen Formen darstellt. Bei Plessner finden sich dann aber neben den kulturellen Formen eben auch noch Phänomene, die die körperlich-geistige Verschränkung aufweisen und in ihren Ausdrucksformen sich der gebrochenen Existenzweise stellen, so beschäftigen ihn Lachen und Weinen, der Schauspieler und viele andere menschliche Verhaltensweisen.

78 So reformuliert Hartung Plessners Grundfrage der Anthropologie. Vgl. Hartung, *Maß des Menschen*, S. 122.

## Pluralität der Erfahrung als anthropologische Bestimmung

Gregor Schiemann

### Einleitung

In seinem vor wenigen Jahren erschienenen Buch *Anthropologie: Geschichte, Kultur, Philosophie* setzt sich Christoph Wulf kritisch mit der philosophischen Anthropologie auseinander.<sup>1</sup> Unter »philosophischer Anthropologie« versteht er die Bemühungen verschiedener Autoren der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts herauszuarbeiten, »worin sich der Mensch vom Tier unterscheidet, worin die spezifischen Bedingungen des Menschen bestehen und was die *conditio humana* ausmacht«.<sup>2</sup> Die wichtigsten Resultate dieser Anstrengung sieht er in den anthropologischen Texten von Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen zusammengefasst. Obwohl die Positionen der Autoren erheblich voneinander abwichen, teilen sie doch für Wulf eine generelle Schwäche.

»Mit dem Interesse der Philosophischen Anthropologie an dem Menschen entgeht ihr die historische und kulturelle Vielfalt der Menschen. Dies ist die notwendige Konsequenz aus dem aus prinzipiellen Gründen zum Scheitern verurteilten und dennoch anregenden Versuch, eine kohärente Konzeption des Menschen zu entwickeln«.<sup>3</sup>

1 Diese Kritik geht zurück auf Kamper, Dietmar und Wulf, Christoph (Hg.), *Anthropologie nach dem Tod des Menschen. Vervollkommnung und Unverbesserlichkeit*. Frankfurt a. M. 1994. Sie kann sich außerdem auf Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M. 1971, S. 462, sowie den Kulturrelativismus der amerikanischen Kulturanthropologie stützen. Ähnlich wie Wulf äußern sich Dülmen, Richard, *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*. Wien 2001, S. 5, und Reinhard, Wolfgang, *Lebensformen Europas: Eine Historische Kulturanthropologie*. München 2004, S. 14.

2 Wulf, Christoph, *Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie*. Hamburg 2004, S. 43.

3 Wulf, *Anthropologie*, S. 64.

Wulf ist Vertreter einer »historischen Anthropologie«, der es gerade auf die Darstellung der Pluralität von menschlichen Kulturen ankommt und die sich dafür auf umfassende, oftmals transdisziplinäre und transnational organisierte Forschungen stützt.<sup>4</sup> Dieser empirische Hintergrund verleiht seinem Urteil Gewicht. Meiner Auffassung nach ist die Kritik in einer wesentlichen Hinsicht berechtigt und stellt für die philosophische Lehre vom Menschen eine Herausforderung dar (1.). Um ihr zu begegnen, möchte ich prüfen, ob Ernst Cassirers Kulturphilosophie, die oftmals als Alternative zu Ansätzen der philosophischen Anthropologie gesehen wird, die Vielfalt menschlicher Erfahrungsweisen angemessener berücksichtigt. Dass dies nicht in hinreichendem Umfang der Fall ist, lässt sich auf eine bei Cassirer vorherrschende Einheitsorientierung zurückführen, die bezeichnende Berührungspunkte zu Hegels Idealismus aufweist. Der von Kant über Hegel zu Cassirer führende philosophische Diskurs über den Menschen hat zwar der Thematisierung einer irreduziblen Erfahrungspluralität zunehmend Raum verschafft, ist aber zugleich auf eine einheitliche Verfassung des Geistes bezogen geblieben (2.). Will die philosophische Anthropologie der kulturellen Vielfalt gerechter werden, muss sie über Cassirers Ansatz hinausgehen und ihre Fokussierung auf eine die menschliche Welt durchdringende Bestimmung des Geistes weiter abschwächen, wenn nicht sogar aufgeben. Als einen hierfür förderlichen Ausgangspunkt, betrachte ich die Sozialphänomenologie von Alfred Schütz, die zwar bereits in produktiver Weise in anthropologischen Untersuchungen Anwendung gefunden hat, insgesamt aber zu wenig berücksichtigt wurde. Sie erlaubt die Begründung einer nicht hierarchisch strukturierten Pluralität der Erfahrung. Im Anschluss an Schütz' Konzeption muss der Philosophie mit ihrem legitimen Interesse an dem Menschen nicht die Vielfalt der Menschen abhanden kommen. Pluralität ist dem Menschen vielmehr als Bestimmung eingeschrieben (3.).

1

Den neueren *Darstellungen der philosophischen Anthropologie* nach zu urteilen, ist der Einfluss von Scheler, Plessner und Gehlen auf den philosophischen Diskurs über den Menschen immer noch überragend. So konzentriert sich Gerhard Arlt in seiner Einführung ganz auf eine Rekonstruktion der Denkansätze dieser Autoren.<sup>5</sup> Gerald Hartung, Hans-Peter Krüger und Christian Thies stützen ihre Darstellungen zwar auf ein Spektrum von Ansätzen, das weiter in die Geschichte zurückreicht, rücken aber für das 20. und 21. Jahrhundert auch die genannten Philosophen ins Zentrum, wobei Hartung noch Ernst Cassirer hinzunimmt.<sup>6</sup> Ob die drei Autoren eine gemeinsame

4 Ebd., S. 105.

5 Vgl. Arlt, Gerhard, *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart 2001.

6 Hartung, Gerald, *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart 2008, S. 112 f. und 143; Krüger, Hans-Peter, »Anthropologie«, in: *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. (Hg.) Gosepath, Stefan – Hinsch, Wilfried – Rössler, Beate. Berlin/New York 2008, S. 36 ff., sowie Thies, Christian, *Einfüh-*

»Denkrichtung« begründeten, wie Joachim Fischer glaubt,<sup>7</sup> ist umstritten und soll hier nicht näher diskutiert werden. Auch ohne einen gemeinsamen Ansatz zu unterstellen, kann Wulfs Charakterisierung der philosophischen Anthropologie auf sie Anwendung finden. Ist also seine Kritik berechtigt, dass den Autoren »die historische und kulturelle Vielfalt der Menschen« entgeht?

Um diesen Vorwurf zu diskutieren, ist zunächst zu klären, was Wulf unter *historischer und kultureller Vielfalt* versteht. Dass die Lebensformen der Menschen historischen Wandlungsprozessen unterworfen sind und in gegensätzlichen kulturellen Bestimmungen auftreten, gilt im modernen Diskurs der Anthropologie als empirischer Beleg für die Unmöglichkeit einer einheitlichen Definition des Menschen.<sup>8</sup> Auch Wulf versteht seine Kritik in diesem Sinn. Die historische Anthropologie, deren neuere Forschungen »die radikale Historizität und Kulturalität von Gegenstand und Untersuchung« betonen, »besteht darauf, daß es einen Begriff vom Menschen nicht geben kann.«<sup>9</sup> Außer auf die Arbeiten der historischen Anthropologie stützt sich die Behauptung der historischen Vielfalt vor allem auf die Resultate der Anthropologie in der Geschichtswissenschaft seit dem vergangenen Jahrhundert.<sup>10</sup> Diese Untersuchungen haben zum Gegenstand »Wahrnehmungen, Gefühle und Handlungen von Menschen, die [bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts] nicht als »geschichtswürdig« galten«, d. h. sie handeln von »Randgruppen [,] Außenseitern und Fremden«,<sup>11</sup> aber auch »kulturell[en] Phänomen[en], die starken Veränderungsprozessen unterliegen und bei denen es um eine Spurensuche bzw. Archäologie verschütteter Phänomene geht.«<sup>12</sup> Formen kultureller Vielfalt werden in vergleichender Analyse ihres Auftretens in der Kulturanthropologie gewonnen, die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden ist.<sup>13</sup> Sie führen zu einem Kulturbegriff, der die menschlichen Lebenspraxen ebenso umfasst wie die in ihr vorkommenden Erscheinungsweisen der Alterität.<sup>14</sup>

Warum sollten die genannten philosophischen Anthropologen nicht in der Lage sein, diese Formen der Vielfalt menschlicher Existenz begrifflich zu erfassen? Wulfs

*rung in die philosophische Anthropologie*. Darmstadt 2004, S. 42.

Dass bestimmte Werke einzelner Autoren ins Zentrum der philosophischen Anthropologie gestellt werden, schließt neuere innovative Ansätze anderer Autoren nicht aus. Vgl. etwa die Angaben in Thies, *Einführung Anthropologie*, S. 152 ff. und Arlt, *Philosophische Anthropologie*, S. 228 ff., sowie Böhme, Gernot, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Frankfurt a. M. 1985, und Illies, Christian, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*. Frankfurt a. M. 2005.

7 Vgl. Fischer, Joachim, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg 2008.

8 Vgl. etwa Böhme, *Anthropologie*, S. 233 f. u. 264, Jörke, Dirk, *Politische Anthropologie. Eine Einführung*. Wiesbaden 2005, S. 48 ff. und Meuter, Norbert, *Anthropologie des Ausdrucks*, München 2006, S. 11 ff.

9 Wulf, *Anthropologie*, S. 270 u. 272, vgl. auch 264.

10 Ebd., S. 65 ff. u. 105 ff.

11 Ebd., S. 81.

12 Ebd., S. 134.

13 Ebd., S. 83 ff.

14 Ebd., S. 103.

Behauptung könnte unberechtigt scheinen, da die Autoren eine die existierenden Kulturen umfassende Pluralität von Lebensformen anerkannt und in ihrem jeweiligen Begriff vom Menschen aufgenommen haben. Das entsprechende Merkmal des Menschen hat Scheler richtungweisend als »Weltoffenheit« des Geistes bezeichnet. Im Gegensatz zum Tier zeichne sich der Mensch durch eine »existentielle Entbundenheit vom Organischen« aus.<sup>15</sup> Damit meint Scheler, dass

»der Mensch [als] geistiges Wesen [...] das Sosein [der] Gegenstände selbst zu erfassen [vermag], ohne Beschränkung, die diese Gegenstandswelt oder ihre Gegebenheit durch das vitale Triebssystem und die ihm vorgelagerten Sinnesfunktionen und Sinnesorgane erfährt.«<sup>16</sup>

Der Geist ist dadurch nicht nur zu einer sachlichen Erkenntnis der Welt, sondern auch zu ihrer Gestaltung nach eigenem Entwurf oder ihrer Ablehnung fähig. Gehlen übernimmt im Wesentlichen Schelers Begriff der Weltoffenheit.<sup>17</sup> Bei ihm resultiert die Umweltunabhängigkeit allerdings nicht aus einem geistigen Vermögen, sondern aus einem biologischen Mangel. An die Stelle der vorgegebenen unzureichenden Naturausrüstung tritt die Schaffung kultureller Einrichtungen, von der die Vielfalt der vorhandenen nur eine Realisierungsmöglichkeit darstellt. Plessner schließlich transformiert das Weltoffenheitskonzept zum Merkmal der »exzentrischen Positionalität«, mit der der Mensch sich nicht nur wie das Tier in einem Zentrum befindet, sondern zugleich auch außerhalb desselben zu stehen vermag. Weltoffenheit gerät damit in ein Spannungsverhältnis zur distanzlosen Weltverbundenheit, die den Menschen nicht hindert, naturferne bzw. künstliche Existenzformen zu gestalten.<sup>18</sup>

Wulf bestreitet nicht, dass der Begriff der Weltoffenheit die reale Vielfalt von Lebensformen und Bestimmungen des Menschen einbegreift. Was Begriffen wie diesem entgeht, ist Wulf zufolge vielmehr die *konkrete Wirklichkeit der historischen und kulturellen Bedingungen*, unter denen sich Lebensformen und Bestimmungen des Menschen herausbilden und erhalten:

»Die Vertreter der Philosophischen Anthropologie [übersehen] bisweilen, dass der von ihnen zugrunde gelegte allgemeine Mensch eine Abstraktion ist, die in der geschichtlichen und kulturellen Welt keine Entsprechung hat, welche jedoch den Anschein erweckt, es gebe den Menschen außerhalb historischer und kultureller Spezifizierungen.«<sup>19</sup>

Exemplarisch führt er seine Kritik an Schelers Begriff der Weltoffenheit aus. Der Begriff berücksichtige nicht hinreichend, dass den von ihm postulierten Fähigkeiten

15 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 9. (Hg.) Frings, Manfred. Bonn 1995, S. 32.

16 Wulf, *Anthropologie*, S. 46.

17 Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, in: ders., *Gesamtausgabe*. (Hg.) Rehberg, Karl-Siebert. Bd. 3.1. Frankfurt a. M. 1993, S. 34.

18 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/New York 1975, S. 309 ff.

19 Wulf, *Anthropologie*, S. 11.

»bestimmte historisch gewordene und kulturell geprägte Einstellungen zugrunde [liegen], die das Ergebnis eines langen Zivilisationsprozesses sind und uns in unserer Kultur heute befähigen, die Welt gegenständlich und sachlich wahrzunehmen.«<sup>20</sup>

Pointiert formuliert, muss demnach Weltoffenheit nicht allein als Bedingung der Möglichkeit kultureller Pluralität, sondern zugleich auch als Resultat eines von ihr unabhängigen Entwicklungsprozesses begreifbar sein. Die behauptete kulturelle Prägung des Schelerschen Begriffs widerspricht aber dessen Universalitätsanspruch. Dem Begriff entgeht die reale Vielfalt nicht, weil er sie nicht zulässt, sondern weil er ihre konkreten Bedingungen, die ebenso seine eigenen sind, nicht hinreichend aufnimmt, d. h. nahezu leer ist. Was ihm fehlt, muss aus den Entstehungsgeschichten von Kultur und den Geschichten über die empirisch feststellbaren Wechselbeziehungen unterschiedlicher kultureller Lebensformen erst noch gewonnen werden.

Dass die Historizität und Kulturalität der eigenen Begrifflichkeit bei den genannten Autoren der philosophischen Anthropologie keine hinreichende Berücksichtigung findet, lässt sich nicht nur am Begriff der Weltoffenheit zeigen. Sie trifft ähnlich für Schelers Begriff des Geistes, Gehlens Vorstellung vom Mängelwesen oder Plessners Prinzip der Unergründlichkeit des Menschen zu.<sup>21</sup> Die mangelnde Reflexion auf die eigenen Bedingungen der Theoriebildung führe ich vor allem auf den historischen *Kontext der Entstehung* der anthropologischen Schriften dieser Autoren zurück. Die Texte gingen aus einer vorwiegend gegen naturwissenschaftliche bzw. naturalistische Konzeptionen des Menschen gerichteten Auseinandersetzung hervor. In diesem Diskurs vollzog sich eine Empirisierung der philosophischen Ansätze, die die Herausarbeitung einer naturkompatiblen und folglich historisch wie kulturell invarianten Sonderstellung des Menschen zum Ergebnis hatte.<sup>22</sup>

20 Ebd., S. 46.

21 Plessner beansprucht mit seinem Prinzip der Unergründlichkeit der »Sicht auf geschichtliche Wirklichkeit zum Durchbruch« zu verhelfen, schneidet aber paradoxerweise zugleich die Reflexion auf die Bedingungen der eigenen (wie jeder geisteswissenschaftlichen) Begriffsbildung dadurch ab, dass er dem historischen Prozess zuschreibt, »prinzipiell unergründbar« zu sein (Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur*, in: ders., *Gesammelte Schriften*. (Hg.) Dux, Günter – Marquard, Odo – Ströker, Elisabeth. Bd. V. Frankfurt a. M. 1981, S. 181 ff.).

22 Die Pointe dieser Empirisierung bestand darin, zum einen den durch die Erfahrungswissenschaften hergestellten Naturbezug und damit verbundenen Universalismus aufzunehmen, sich zum anderen aber gegen den Naturalismus durch die Behauptung einer Sonderstellung des Menschen abzugrenzen. Die Kritik des Naturalismus ging mit einer thematischen und geltungstheoretischen Annäherung einher. Das trifft auch für den entstehungsgeschichtlichen Kontext der Arbeiten Gehlens zu, der später allerdings ein Element naturalistischer Begründung einführte, indem er die Sonderstellung aus einem »konstitutionellen Antriebsüberschuß« herleitete. Vgl. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, S. 152 ff. u. 519 ff.

In Wulfs Kritik drückt sich eine typische Distanz – bis hin zu einer Ignoranz – der heutigen Kulturanthropologie gegenüber der deutschen philosophischen Anthropologie aus. Als Beispiel dafür werte ich die fast durchgängige Nichterwähnung der Autoren der deutschen philosophischen Anthropologie in den einschlägigen internationalen Lexika der Kulturanthropologie. Vgl. etwa *Social and cultural anthropology. The key concepts*. (Hg.) Rapport, Nigel – Overing, Joanna. London 2007 oder *Encyclopedia of Social and cultural anthropology*. (Hg.) Barnard, Alan – Spencer, Jonathan. London 1996.

2

Wulfs Kritik an namhaften Autoren der philosophischen Anthropologie soll hier nicht vertieft, sondern zum Anlass genommen werden, eine spezifisch erfahrungsferne Begriffsbildung, die er zu Recht moniert, zu überwinden. Die Begriffe der philosophischen Lehre vom Menschen sollen stärker auf die faktisch vorfindliche Vielfalt der Lebensformen und Bestimmungen des Menschen beziehbar sein. Anders formuliert, sollen Einseitigkeiten, die auf ein übermäßiges Gewicht der naturalen Lebensbedingungen in der Begrifflichkeit der philosophischen Anthropologie zurückgehen, durch die *begriffliche Einbeziehung von Strukturen einer eigenständigen kulturellen Pluralität* beseitigt werden. Ob dadurch ein Begriff vom Menschen im Prinzip ausgeschlossen wird, bleibt abschließend zu prüfen.

Als ein Ansatz, der nicht zuletzt wegen seiner »Offenheit für die unterschiedlichsten Entwicklungen in Geschichte und Gegenwart sowohl der Kultur im allgemeinen als auch der Wissenschaften im besonderen«<sup>23</sup> eine Alternative zur philosophischen Anthropologie darstellt, wird *Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* angesehen.<sup>24</sup> Cassirer hat seine Philosophie sowohl in enger Rezeption von Resultaten der zeitgenössischen Naturwissenschaften als auch im Hinblick auf die kulturelle Entwicklung des Menschen formuliert. Dieser umfassende, für eine Bestimmung des Menschen vielversprechende Hintergrund geht auch in seinen Begriff der symbolischen Form ein, der »jede Energie des Geistes [...], durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird«,<sup>25</sup> bezeichnet. Zudem sollen symbolische Formen »auf jeden beliebigen Gegenstand angewendet werden können«.<sup>26</sup> So gilt nicht eine der heutigen Sprachen, sondern die Sprache überhaupt als symbolische Form; ebenso kann keine Disziplin mit beschränktem Gegenstandsbereich (wie etwa die Physik), aber die Wissenschaft im Ganzen als symbolische Form bezeichnet werden. Indem Cassirer u. a. Mythos, Sprache, Technik, Recht, Kunst, Religion, Wissenschaft, Geschichte symbolische Formen nennt, führt er eine Klassifikation von Verstehenstypen ein.<sup>27</sup> Ihre Merkmale entnimmt er historischen und empirischen Untersuchungen; ihre Gliede-

23 Orth, Ernst Wolfgang, »Zugänge zu Ernst Cassirer. Eine Einleitung«, in: *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. (Hg.) Braun, Hans-Jürgen – Holzhey, Helmut – Orth, Ernst Wolfgang. Frankfurt a. M. 1988, S. 7.

24 Als Alternative zur philosophischen Anthropologie wird Cassirers Kulturphilosophie von Arlt, *Philosophische Anthropologie*, S. 63 ff., Fischer, *Philosophische Anthropologie*, S. 101 ff. und Hartung, *Philosophische Anthropologie* diskutiert. Ich berücksichtige in meiner Darstellung weder verschiedene Phasen in der Entwicklung von Cassirers Denken noch etwaig bestehende phasenunabhängige Differenzen zwischen seinen Schriften.

25 Ernst Cassirer, *Wesen und Wirkungen des Symbolbegriffes*. Darmstadt 1983, S. 175.

26 Ernst Cassirer, *Der Mythos des Staates*. Frankfurt a. M. 1985, S. 49.

27 Cassirer spricht von »verschiedenen Grundformen des ›Verstehens‹ der Welt« (Cassirer, *Der Mythos*, S. 49), vgl. Krois, John Michael, »Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen«, in: Braun/Holzhey/Orth, *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, S. 19.

rung nach fundamentalen Typen begreift er aber als Gegenstand der philosophischen Analyse. Diese postuliert die *Eigenständigkeit der symbolischen Formen als Grundweisen des Welterfassens*: Sie sind weder wechselseitig ineinander auflösbar noch auseinander ableitbar.<sup>28</sup> Als solche bilden sie Sektoren »der Sphäre des ›Menschseins‹«, die Cassirer auch Kultur nennt.<sup>29</sup> Das Wesen des Menschen reduziert Cassirer damit auf das symbolisierende Wirken (*animal symbolicum*).<sup>30</sup>

Während es Cassirer gelingt, die menschliche Symbolgebung – in einer mit damaligen Resultaten der Erfahrungswissenschaften abgestimmten und seither gut bestätigten Weise – von der tierischen Zeichenverwendung durch Objektivierungsleistungen abzugrenzen,<sup>31</sup> kann er den mit Zeichen verbundenen Bedeutungen, über die allein das Wirken des Menschen fassbar ist, kein inhaltliches Ganzes mehr entnehmen. Ohne weitere Bestimmungen bliebe der Begriff des Menschen eine formale Abstraktion. Die von Wulf eingeforderte Empirisierung der philosophischen Anthropologie hätte bedrohlich in die Nähe des prognostizierten Begriffsverzichts geführt.

Doch dieser Gefahr einer Begriffsentleerung entgegenzutreten, ist nach Cassirer die eigentliche *Aufgabe der Philosophie*. Am Ende seines »Versuches über den Menschen« stellt er fest:

»Der empirischen oder historischen Betrachtung würde es vielleicht genügen, die Fakten, die zur Kultur gehören, zu sammeln [...]. Die philosophische Analyse jedoch stellt sich eine andere Aufgabe. Ihr Ausgangspunkt und ihre Arbeitshypothese ergeben sich aus der Überzeugung, daß sich die vielfältigen, scheinbar zerstreuten Strahlen zusammenbringen und in einen gemeinsamen Brennpunkt lenken lassen.«<sup>32</sup>

Diese Entgegensetzung von Erfahrungswissenschaft und Philosophie ist indes wenig überzeugend. Die empirisch bzw. historisch feststellbare Vielfalt könnte Elemente einer nicht in einer Richtung fokussierbaren Struktur aufweisen. Cassirer aber will das Ganze der Erfahrung einer *zielbestimmten Ordnung* unterwerfen, deren Ansätze er glaubt, dem empirischen Material entnehmen zu können. Er »substituiert [...] der symbolisierenden Produktivität [...] eine teleologische Struktur, die es erlaubt, die einzelnen Objektivierungsleistungen in Sprache, Kunst usw., trotz ihrer bestehenden Selbständigkeit als tendenziell richtungsgebunden zu begreifen«.<sup>33</sup> Dabei liegt das Endziel der historischen Gesamtentwicklung der symbolischen Formen sowie aller Prozesse, die aus ihren Wechselwirkungen resultieren, fest: »Wissenschaft ist der letzte Schritt in der geistigen Entwicklung des Menschen, und man kann sie als die

28 Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*. Darmstadt 1977 ff., S. 9. Vgl. Schwemmer, Oswald, *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*. Berlin 1997, S. 23.

29 Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Aus dem Engl. übers. von Reinhard Kaiser. Hamburg 2007, S. 110.

30 Cassirer, *Über den Menschen*, S. 51 u. 110.

31 Ebd., S. 55 f. Zur erfahrungswissenschaftlichen Anschlussfähigkeit der Annahmen von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen vgl. Meuter, *Anthropologie*, S. 297 ff.

32 Cassirer, *Über den Menschen*, S. 336.

33 Hartung, Gerald, *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*. Weilerswist 2003, S. 293.

höchste und charakteristische Errungenschaft menschlicher Kultur ansehen«. <sup>34</sup> Erst in dieser symbolischen Form findet der Geist eine seinem Objektivierungsimpuls entsprechende Vollendung.

In der Rezeption ist allerdings umstritten, ob Cassirers Entwicklungstheorie der symbolischen Formen teleologischen Charakter hat. In dieser Kontroverse wird auch diskutiert, in welchem *Verhältnis Cassirers Kulturtheorie zu Hegels Philosophie* steht. Die unterschiedlichen Positionen verbinden sich mit je eigenen Interpretationen des Verhältnisses von Vielfalt und Einheit in Cassirers Kulturphilosophie. Vereinfachend gesagt, wird der Pluralität in Cassirers Ansatz in der Regel umso mehr Gewicht beigemessen, je größer seine Distanz zur Teleologie bzw. Hegels Idealismus angenommen wird. So hebt etwa Oswald Schwemmer, der die irreduzible Vielfalt und Gleichrangigkeit der symbolischen Formen betont, die Differenz zwischen Cassirers »komplexem System« der symbolischen Formen und Hegels »logischer Einheit« hervor. <sup>35</sup> Im Kontrast zu Hegels »identitätstheoretischem Universalismus« werde Cassirers System davor bewahrt, die »Vielfalt nach dem Muster nur einer Form – wie z. B. der wissenschaftlichen Erkenntnis – begreifen zu wollen«. <sup>36</sup> Unterschlägt diese Deutung Cassirers Fixierung auf wissenschaftliche Erkenntnis, so legt die moderatere Interpretation von Gideon Freudenthal nahe, dass man von ihr jedenfalls absehen könne. Wie Schwemmer bestreitet auch Freudenthal den teleologischen Charakter von Cassirers Konzeption, die er ebenfalls mit der Philosophie Hegels kontrastiert. <sup>37</sup> Im Fehlen der Teleologie sieht er sogar die »entscheidende Differenz« zu Hegel: Im Gegensatz zu Hegels Notwendigkeit, mit der sich der Weltgeist in der Geschichte verwirkliche, könne die Symbolentwicklung nach jeder Stufe zum Stillstand kommen. <sup>38</sup> Dass die Realisierung dieser Möglichkeit Cassirers Ansatz aber nicht gerecht würde, zeigt Gerald Hartungs Lesart, die im vergleichbaren thematischen Zusammenhang wiederum einen Bezug von Cassirer auf Hegel negiert. Hartung versteht die von ihm festgestellte Richtungsgebundenheit der Symbolentwicklung »nicht im Sinne der Hegelschen ›Phänomenologie des Geistes‹ als geschichtssymbolisches Modell [, sondern] allein als regulative Idee, um eine scharfe Trennlinie zwischen menschlichem Tun und bloß physischem Geschehen ziehen zu können«. <sup>39</sup> Dass die Erreichung des idealen Entwicklungszieles einer Einheit der symbolischen Formen damit zur Aufgabe wird, deren Bewältigung durch den Menschen immer problematisch bleibt, lässt sich gut am Textmaterial belegen. <sup>40</sup> Verglichen mit den Lesarten von Schwemmer und Freudenthal, findet bei Hartung eine Stärkung des Einheitsmomentes der sym-

34 Cassirer, *Über den Menschen*, S. 315.

35 Schwemmer, *Cassirer*, S. 59.

36 Ebd., S. 39.

37 Schwemmer spricht nicht von Teleologie, sondern vom »Stufenschema«, das »nicht mit dem Projekt einer Philosophie der symbolischen Formen als solchem verbunden« sei (ebd., S. 40).

38 Freudenthal, Gideon, »The Missing Core of Cassirer's Philosophy: Homo Faber in Thin Air«, in: *Symbolic Forms and Cultural Studies*. (Hg.) Hamlin, Cyrus – Krois, John Michael. New Haven 2004, S. 206.

39 Hartung, *Das Maß des Menschen*, S. 293.

40 Z. B. Cassirer, *Über den Menschen*, S. 337.

bolischen Formen statt, die mit einer schwächeren Abgrenzung gegenüber Hegel einhergeht.

Die Stärke *der auf Hegel zurückgreifenden Interpretationen* liegt darin, dass sie Cassirers wenig plausible Annahme einer auf positive Einheit ausgerichteten historischen Dynamik der symbolischen Formen eher erklären können. Für Donald Phillip Verene steht fest, dass der von Cassirer hergestellte synthetische Zusammenhang zwischen den symbolischen Formen durch den gleichsam äußeren Einfluss von Hegels Philosophie zustande kam. Mit seiner Philosophie der symbolischen Formen habe sich Cassirer »von Kant zu Hegel bewegt«. <sup>41</sup> Der Nachweis oder die Vermutung eines Hegeleinflusses bei Cassirer verknüpft sich oftmals mit einer Kritik der nur *mangelhaft entwickelten Pluralität* seiner symbolischen Formen. Wolfgang Marx spricht von einem »fatalen, durch Teleologie nur mühsam zu verbrämenden Reduktionismus, wie er in Hegels Lehre vom absoluten Wissen und seinen Vorformen vorlieg[e]« und den Cassirer nicht zu vermeiden im Stande sei. <sup>42</sup> Ähnlich macht Christa Hackenesch geltend, »daß die Philosophie der symbolischen Formen sich der Kontingenz des animal symbolicum nicht wirklich anvertrau[e, da] Cassirer dem Telos Hegels, die Welt zu einer zu machen, in der zuletzt das Selbst es »nur noch mit sich zu tun hat«, folge. <sup>43</sup> Schließlich sieht Andrea Poma, wie sich in der Entwicklung der Philosophie der symbolischen Formen auch unter dem Einfluss Hegels »»die Mehrdimensionalität« der geistigen Welt« stark verringert« habe. <sup>44</sup> Diese Kritiken stimmen darin überein, dass sich Cassirers Orientierung an der wissenschaftlichen Erkenntnis aus Elementen seiner Philosophie herleitet, die eine Verwandtschaft zu Hegels Geschichte der Vernunft aufweisen.

Nimmt man Kants Konzeption als Ausgangspunkt hinzu, lassen sich Hegels und Cassirers Theorien des Menschen als Etappen einer Entwicklungslinie verstehen. Kant betrachtet den Menschen als Doppelwesen, das sowohl zur Sinnenwelt als auch

41 Verene, Donald Phillip, »Cassirer's Concept of a Philosophy of Human Nature«, in: *Symbolic Forms and Cultural Studies*. (Hg.) Hamlin, Cyrus – Krois, John Michael. New Haven 2004, S. 21. Zur Kritik an Verenes auf das System Hegels bezogener Interpretation der Philosophie der symbolischen Formen vgl. Hackenesch, Christa, *Selbst und Welt. Zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer*. Hamburg 2001, S. 126 f.

42 Marx, Wolfgang, »Cassirers Philosophie – ein Abschied von kantianisierender Letztbegründung«, in: Braun/Holzhey/Orth, *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, S. 79 f.

43 Hackenesch, *Selbst und Welt*, S. 200, entspr. 153 f. Insofern aber »der archimedische Punkt der Philosophie Cassirers [...] nicht das Ich, sondern Tätigkeit als die Tätigkeit des Symbolisierens« ist (Hackenesch, Christa, »Das Ich als symbolische Konstruktion. Zur Relevanz der Subjektphilosophie Ernst Cassirers«, in: *Wissenschaft – Technik – Kunst. Interpretationen, Strukturen, Wechselwirkungen*. (Hg.) Knobloch, Eberhard. Wiesbaden 1997, S. 106), vollzieht sich gegenüber Hegel nach Hackenesch doch eine radikale Abkehr: »Die Substanz ist Subjekt« – dies Credo Hegels radikalisiert sich in der Perspektive Cassirers zu der Figur des Seins des Menschen als Tätigkeit, für die es keinen Grund und kein gewußtes Telos gibt« (ebd., S. 105). Zu Hegels Begriff des Menschen vgl. außerdem Hackenesch, Christa, »Der subjektive Geist. Hegels Begriff des Menschen«, in: *Hegel Jahrbuch 2002. Phänomenologie des Geistes. Zweiter Teil*. (Hg.) Arndt, Andreas – Bal, Karol – Ottmann, Henning. Berlin 2002, S. 40-44.

44 Poma, Andrea, »Ernst Cassirer: Von der Kulturphilosophie zur Phänomenologie der Erkenntnis«, in: Braun/Holzhey/Orth, *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, S. 104.

zur Verstandeswelt gehört.<sup>45</sup> Während die Sinnenwelt zwar gesetzlich, aber nicht als umfassende Einheit gedacht werden kann,<sup>46</sup> gründet sich die intelligible Welt auf der Vernunft. Hegel denkt hingegen die Vernunft historisch: Sie durchläuft einen geschichtlichen Wandlungsprozess, dessen Stufen für sich genommen Ähnlichkeit mit Cassirers symbolischen Formen aufweisen, und vollendet sich notwendig in der Verwirklichung des Weltgeistes. Indem die Vernunft ihre historischen Gestalten in sich aufnimmt, wird sie zu einem gegliederten und auf das Ziel der Menschheitsentwicklung bezogenen Ganzen.<sup>47</sup> Bis auf den Endzustand hat jede reale Stufe defizitärer – d. h. auch in seiner Zeit irreduzibel pluraler – Charakter.<sup>48</sup> Bei Cassirer sind die verschiedenen symbolischen Formen dann nur noch funktional durch das symbolisierende Wirken des Menschen miteinander verbunden. Die Aufhebung der bestehenden Pluralität ist zu einer bloß postulierten Aufgabe geworden, deren erfolgreiche Bewältigung keiner historischen Notwendigkeit mehr entspringen würde.

In der von Kant über Hegel zu Cassirer rekonstruierbaren Linie des philosophischen Diskurses über den Menschen ist also einer *irreduziblen Erfahrungspluralität zunehmend Raum* verschafft worden. Zugleich ist aber die geistige Lebensrealität auf eine einheitliche Zielsetzung bezogen geblieben. Bei Cassirer findet dieser Idealismus vor allem Ausdruck in der (noch nicht erwähnten) Vernachlässigung der Analyse der synchronen Wechselbeziehungen zwischen verschiedenen symbolischen Formen,<sup>49</sup> in der auf wissenschaftliche Erkenntnis abzielenden Darstellung der historischen Abfolge der Entstehung von symbolischen Formen und in der Vorrangstellung, die dieser Erkenntnisweise in systematischer Hinsicht eingeräumt wird.

## 3

Eine Möglichkeit, die aus Cassirers Einheitsorientierung resultierenden Mängel zu beheben, könnte in dem Versuch einer Reformulierung seiner Philosophie der symbolischen Formen bestehen. Die seinen Ansatz kennzeichnende *Vorrangstellung der wissenschaftlichen Erkenntnis* halte ich allerdings für so gewichtig, dass mir der Erfolg einer solchen Fortschreibung als nicht aussichtsreich erscheint. Vor dem Hintergrund einer zunehmenden Verwissenschaftlichung und Technisierung der Welt rückt Cassi-

ers einseitige Orientierung in die Nähe einer opportunistischen Anpassung an eine historisch kontingente Wirklichkeit. Ein Begriff des Menschen, der dessen – von der Kulturanthropologie zu Recht eingeklagten – Lebens- und Bestimmungsvielfalt gerecht werden soll, darf aber überhaupt *nicht einer speziellen Erkenntnisweise den Vorrang einräumen*.

Die *Sozialphänomenologie von Alfred Schütz* halte ich in diesem Zusammenhang für einen Ausgangspunkt, der auf positive Elemente der Symboltheorie Cassirers Bezug nehmen kann, dessen Wissenschaftsrichtung indes vermeidet. Es handelt sich um eine Theorie voneinander abgegrenzter Erfahrungskontexte – Schütz spricht u. a. von »geschlossenen Sinnbereichen« –, die mit den symbolischen Formen vergleichbar sind, jedoch einen begrenzenden Geltungsbereich und eine größere Eigenständigkeit aufweisen. Allerdings postuliert auch Schütz hierarchische Beziehungen zwischen den Kontexten. Die Einschränkung der Vielfalt begründet sich dieses Mal nicht von der Wissenschaft, sondern von der Lebenswelt her. Meine Rekonstruktion von Schütz' Überlegungen zielt nicht auf eine möglichst werkgetreue Lesart ab, sondern auf eine Überwindung der bei ihm angelegten Rangordnung.<sup>50</sup>

Neben der Lebenswelt und der Wissenschaft zählen zu Schütz' Sinnbereichen die Welt der Träume, der Phantasievorstellungen, der religiösen Praktiken, des kindlichen Spiels und des Wahnsinns.<sup>51</sup> In einer Bemerkung erwägt er, dass auch Cassirers symbolische Formen als »geschlossen[e] Sinnbereiche« aufgefasst werden könnten.<sup>52</sup> Die unterschiedlichen Bereiche kennzeichnet Schütz jeweils durch einen spezifischen »Erkenntnisstil«, auf den er zurückführt, dass wir die Erfahrungen in diesen Bereichen »als wirklich betrachten« können.<sup>53</sup> Zu den Leistungen seiner Sozialphänomenologie gehört es, die *Lebenswelt*, die den gesellschaftlich wohl wichtigsten nichtwissenschaftlichen Erfahrungskontext bildet, als Forschungsgegenstand in die Soziologie eingeführt zu haben.<sup>54</sup> Untersuchungen von Edmund Husserl folgend, gibt er der Lebenswelt einen fundierenden Status, der alle anderen Erfahrungen unhintergebar, teils als bloße Voraussetzung, teils als grundlegende universelle Struktureigenschaft bedingt. Die maßgebende Stellung der Lebenswelt rechtfertigt Schütz mit ihrem Charakter als Wirkwelt. »Wirken« – ein auch für Cassirers Philosophie der symbolischen

45 Z. B. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), in: *Werke in 12 Bänden*. (Hg.) Weischedel, Wilhelm. Frankfurt a. M. 1968, Bd. VII, S. 88.

46 Schiemann, Gregor, »Totalität oder Zweckmäßigkeit? Kants Ringen mit dem Mannigfaltigen der Erfahrung im Ausgang der Vernunftkritik«, in: *Kant-Studien* 83 (1992), S. 294–303.

47 Z. B. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. (Hg.) Hoffmeister, Johannes. Hamburg 1955, S. 75.

48 Der Pluralität kommt in Hegels Konzeption umso größere Bedeutung zu, als er das Ziel der Geschichte vermutlich nicht für erreichbar hält: »Es scheint sehr wahrscheinlich, das Hegel glaubte, [das Rationalitätsprinzip] werde niemals vollkommen verkörpert sein« (Taylor, Charles, *Hegel*. Frankfurt a. M. 1997, S. 559).

49 Fetz, Luzius, »Ernst Cassirer und der strukturalistische Ansatz«, in: Braun/Holzhey/Orth, *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, S. 185 ff.

50 Zu Schütz' Soziologie vgl. Natanson, Maurice, *Phenomenology and Social Reality*. Den Haag 1970; *Alfred Schütz. Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*. (Hg.) List, Elisabeth – Srubar, Ilija. Amsterdam 1988; und Embree, Lester, *Schutzian social science*. Dordrecht 1999.

51 Schütz, Alfred, *Gesammelte Aufsätze*. 3 Bde. Den Haag 1971 f., Bd. I, S. 266.

52 Wagner, Helmut, *Alfred Schutz. An Intellectual Biography*. Chicago 1983, S. 254.

53 Schütz, *Gesammelte Aufsätze*, Bd. I, S. 265.

54 Zu Schütz' Lebensweltlehre vgl. *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*. (Hg.) Grathoff, Richard – Sprondel, Walter. Stuttgart 1979; Srubar, Ilija, *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*. Frankfurt a. M. 1988; sowie *Explorations of the Life-World: Continuing Dialogues with Alfred Schütz*. (Hg.) Endreß, Martin – Psathas, George – Nasu, Hisashi. Dordrecht/London/Boston 2005.

Formen zentraler Begriff<sup>55</sup> – umfasst jedes durch Körperbewegungen vermittelte »vorgedachte [...] Handeln in der Außenwelt«,<sup>56</sup> das sich auf die Gegenstände zentriert, die in der Reichweite des Wahrnehmungsfeldes eines Individuums liegen. Zur Lebenswelt bzw. ihrem Kernbereich gehört etwa der Telefonapparat, den ein Individuum benutzt, von seiner ihm unsichtbaren Gesprächspartnerin aber nicht mehr als die Stimme, die es hört.<sup>57</sup>

Fasst man die Erkenntnisstile als Ergebnis der für die kulturelle Entwicklung des modernen Menschen typischen *Pluralisierung der Erfahrung* auf, kann man die Lebenswelt jedoch nicht mehr als einheitliche Referenz gelten lassen. Die Lebenswelt existiert nur in der Vielfalt differenter Realisierungen, die keine inhaltlichen Gemeinsamkeiten mehr aufweisen müssen. Der moderne Ausdifferenzierungsprozess von Erfahrung hat zudem dazu geführt, dass Erkenntnisstile eine ehemals bestehende lebensweltliche Einbindung verloren, sich als eigenständige, teilweise professionalisierte Stile etabliert und als solche auf die Lebenswelt Einfluss gewonnen haben. Abseits von der Lebenswelt stehende künstlerische, religiöse, wissenschaftliche und weitere Erfahrungsbereiche lassen die Lebenswelt in der Moderne unwirklich erscheinen. Zusammen mit ihr bilden sie eine Struktur, in der unterschiedliche Bereiche aneinander angrenzen, sich mitunter überschneiden und jeweils das Leben eines Individuums in spezifischer Intensität und Dauer bestimmen. In der Regel hält sich ein Individuum nicht zugleich in verschiedenen Kontexten auf. Lebensweltliches Handeln lässt normalerweise keinen Raum für wissenschaftliches Arbeiten, Traumwelten schalten das wache Bewusstsein aus, religiöse Praxis kennt gewöhnlich nicht die Ungebundenheit der Phantasiewelten usw. Der schon während eines Tages meist mehrfach vollzogene Übergang vollzieht sich nach Schütz nicht graduell, sondern schlagartig und kann mit einer emotionalen Erschütterung verbunden sein, die er mit »Kierkegaards Erfahrung des ›Augenblicks‹ als Sprung« charakterisiert.<sup>58</sup> Unter anderem nennt er den

»Schock des Einschlafens als Sprung in die Traumwelt; die innere Verwandlung, die wir beim Aufzug des Vorhangs im Theater erleben [...]; die radikale Änderung unserer Einstellung, wenn wir vor einem Gemälde die Einengung unseres Blickfeldes [...] zulassen [...]; der Zwiespalt, der sich in Lachen auflöst, wenn wir einem Witz lauschen und einen Augenblick lang bereit sind, die fiktive Welt des Witzes für wirklich zu halten.«<sup>59</sup>

55 Kassab, Elizabeth Suzanne, »Phenomenologies of Culture and Ethics: Ernst Cassirer, Alfred Schutz and the Tasks of a Philosophy of Culture«, in: *Human Studies. A Journal for Philosophy and the Social Sciences* 25 (2002), Nr. 1, S. 62.

56 Schütz, *Gesammelte Aufsätze*, Bd. I, S. 243.

57 Diese und die nachfolgenden Ausführungen stützen sich auf Schiemann, Gregor, »Ein Erkenntnisstil neben anderen. Zur Phänomenologie lebensweltlicher und nicht lebensweltlicher Erfahrung«, in: *Aspekte der phänomenologischen Theorie der Wissenschaft*. (Hg.) Ginev, Dimitri. Würzburg 2005, S. 77-95.

58 Schütz, Alfred, *Gesammelte Aufsätze*. Bd. I, S. 266 f. Vgl. Eberle, Thomas Samuel, *Sinnstrukturen in Alltag und Wissenschaft*. Bern 1984, S. 74.

59 Schütz, *Gesammelte Aufsätze*, Bd. I, S. 266, entspr. 397 f.

Schütz' Begriff des Erkenntnisstils erlaubt, Erfahrungsbereiche als jeweils eigenständige voneinander abzugrenzen. In seinem *Kriterienkatalog* zur Charakterisierung unterschiedlicher Erkenntnisstile und ihrer inneren Strukturmerkmale findet die einseitige Auszeichnung der Lebenswelt nur an wenigen, leicht korrigierbaren Stellen Eingang.<sup>60</sup> Ohne fundierende Stellung wird die Lebenswelt zum sozial eingrenzenden Kontext, der von anderen, geltungstheoretisch gleichrangigen Erfahrungen abgehoben ist. Sie bezeichnet keine kultur- oder naturumfassende Kategorie, sondern referiert auf einen beschränkten Handlungsraum. Der Kriterienkatalog, den ich an anderer Stelle erläutert habe,<sup>61</sup> nimmt Bestimmungen des Menschen auf, deren Anwendung sich in anthropologischen Untersuchungen bewährt hat.<sup>62</sup> Als Beispiel möchte ich die in den lebensweltlichen Begriff des »Anderen« eingehende spezifische Zeitperspektive erwähnen. Sie führt zur Abgrenzung der für ein Subjekt ehemals relevanten »Vorgänger« von den für es gegenwärtig relevanten »Zeitgenossen« und »Mitmenschen« sowie den für es später relevanten »Nachfolgern«.<sup>63</sup> Clifford Geertz, den man als Begründer der einflussreichen symbolischen oder interpretativen Ethnologie ansehen kann, hat diese Einteilung auf die »Kulturmuster, die die Balinesen zur Kennzeichnung von Menschen verwenden«, angewendet, wodurch es ihm gelungen ist,

»die Beziehungen hervor[treten zu lassen], die zwischen den Auffassungen von persönlicher Identität und den darin implizierten Vorstellungen von zeitlicher Ordnung und von der Art des angemessenen Verhaltens herrschen.«<sup>64</sup>

Die kulturübergreifende Anwendung von Schütz' Sozialphänomenologie zeigt nicht nur die anthropologische Fruchtbarkeit lebensweltlicher Begriffe. Sie setzt diese Begriffe zugleich unkritisch als universell gültige voraus, so dass nur bedingt kulturspezifische Differenzen zwischen Lebenswelten zugelassen sind.

60 Ebd., S. 263 ff.

61 In Schiemann, *Erkenntnisstil*, stelle ich eine Fortentwicklung des Schütz'schen Kriterienkatalogs vor und illustriere sie am Beispiel der Lebenswelt, der experimentellen Naturwissenschaft und der Subjektivität. Vgl. zur Reformulierung des Begriffes der Lebenswelt außerdem Schiemann, Gregor, *Natur, Technik, Geist. Kontexte der Natur nach Aristoteles und Descartes in lebensweltlicher und subjektiver Erfahrung*. Berlin/New York 2005, S. 89 ff., und zu dem der Subjektivität Schiemann, Gregor, »Rationalität und Erfahrung. Ansatz einer Neubeschreibung von Alfred Schütz' Konzeption der ›Erkenntnisstile‹«, in: *Zugänge zur Rationalität der Zukunft*. (Hg.) Karafyllis, Nicole – Schmidt, Jan. München 2002, S. 73-94.

62 Geertz, Clifford, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Übers. von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann. Frankfurt a. M. 1987, S. 138 ff., Srubar, Ija, »The Pragmatic Theory of the Life-World As a Basis for Intercultural Comparisons«, in: Endreß/ Psathas/ Nasu, *Explorations of the Life-World*, S. 255 ff., und die Lemma »Common Sense«, »Discourse«, »Ethnomethodology«, »Movement« und »Science« in: *Rapport/Overing, Social and cultural anthropology*. Dressel, Gert, *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Wien 1996, S. 53, nennt Schütz unter den neuen Tendenzen der Anthropologie, Matzker, Reiner, *Anthropologie. Theorie – Geschichte – Gegenwart*. München 1998, S. 108 ff., diskutiert ihn im Abschnitt »phänomenologische Anthropologien«.

63 Schütz, Alfred, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932). Konstanz 2004, S. 386 f., vgl. ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. I, S. 254.

64 Geertz, *Dichte Beschreibung*, S. 139.

Schon bei Schütz findet sich ein Universalismus.<sup>65</sup> Wie Cassirers Theorie der symbolischen Formen erlaubt seine Sozialphänomenologie eine einheitliche, aber bloß noch formale Bestimmung des Menschen, die nur die Bedingungen und Mechanismen des Prozesses der Sinnstiftung aufweist. Der Verzicht auf einen kohärenten Zusammenhang der Welterfassung ermöglicht die Pluralität konkreter Erkenntnisinhalte: »[N]ur Teilinhalte der Welt können [...] in dem durch das Geschäft des alltäglichen Lebens geforderten Maß in Sinnzusammenhänge gebracht und dadurch transparent gemacht werden.«<sup>66</sup>

In diesem letzten Abschnitt meines Textes habe ich mit Schütz den in Cassirers Anthropologie vorfindlichen Vorrang der wissenschaftlichen Erkenntnis und in kritischer Diskussion von Schütz dessen Sonderstellung der lebensweltlichen Erkenntnis beseitigt. Problematisch bleibt, dass die sozialphänomenologischen Strukturen in der Vielfalt menschlicher Erfahrungsweisen noch kulturinvariant gedacht sind. Durch die mit Schütz vollzogene Hinwendung zur soziologischen Untersuchung von Lebenswirklichkeiten ist allerdings ein Weg für eine realitätsgerechtere Fortentwicklung des Ansatzes aufgezeigt.

## Humanität und Freiheit. Kants Philosophie im Lichte seiner Anthropologie\*

Astrid Wagner

### Vorbemerkung

Ist von der Kantischen Philosophie im Allgemeinen die Rede, denkt man wohl zunächst an die drei großen Kritiken und ihre Schlüsselthemen: in der Erkenntnistheorie an die Kopernikanische Wende und ihre Konsequenzen, in der Praktischen Philosophie an den Kategorischen Imperativ und die Konzepte von Freiheit und Autonomie, in der Ästhetik an das freie Spiel von Einbildungskraft und Verstand oder auch an die Funktionsweisen von ästhetischer und teleologischer Urteilskraft. Darüber hinaus finden Schriften zu Naturphilosophie, Geschichtsphilosophie, zu rechtsphilosophischen, gesellschaftskritischen und im weiten Sinne politischen Themen problemlos ihren Platz im Kanon der Kantischen Werke. Doch wie steht es mit der Anthropologie?

Wenn man die Philosophie Kants durch die Brille des klassischen Kantianismus oder im Lichte populärer Darstellungen betrachtet, in denen er als Rigorist und weltfremder Vernunftgelehrter dargestellt wird, mag sie in der Tat wie ein Fremdkörper wirken. Dagegen möchte ich in diesem Aufsatz die These vertreten, dass die Anthropologie in einem noch zu erläuternden Sinne ein Kernstück der Kantischen Philosophie bildet, dass sie einen wesentlichen Bezugspunkt und wichtigen Hintergrund für die Ausarbeitung seiner Überlegungen in den unterschiedlichsten Bereichen der Philosophie darstellt. So ist es meines Erachtens kein Zufall, dass die *Anthropologie* und die darauf bezogenen Reflexionen aus dem Nachlass auch von Kant-Experten auf den unterschiedlichsten Gebieten häufig als eine Art Steinbruch verwendet wer-

65 Kulturelle Differenzen wurden weniger von Schütz als erst in der jüngeren Rezeption seines Werkes berücksichtigt. Vgl. Endreß/Psathas/Nasu, *Explorations of the Life-World*. Wo Schütz seine Untersuchungen selbst in den Zusammenhang der philosophischen Anthropologie gestellt hat, tritt sein eigener Universalismus allerdings nicht hervor. Vgl. Srubar, *Kosmion*, S. 271 ff. Srubar hebt den Einfluss von Scheler hervor, dessen metaphysische Einheitsstiftung Schütz ablehnte (ebd., S. 274). Zu Schütz' Bezügen auf Cassirer, der umgekehrt Schütz nicht erwähnt hat, vgl. Kassab, *Phenomenologies of Culture and Ethics*, S. 55-88.

66 Schütz, Alfred – Luckmann, Thomas, *Strukturen der Lebenswelt*. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1990 f., Bd. II., S. 257.

\* Der vorliegende Beitrag wurde angefertigt im Rahmen des Projektes *Filosofia de la historia y valores en el siglo XXI* (FFI 2008-04279/FISO).



KULTUR – SYSTEM – GESCHICHTE

Klassische deutsche Philosophie in systematischer  
und kulturwissenschaftlicher Perspektive

Herausgegeben von  
Christoph Asmuth, Kai Gregor, Patrick Grüneberg

Band 4

# Von Hegel zur philosophischen Anthropologie

Gedenkband für Christa Hackenesch

Herausgegeben von  
Matthias Wunsch

Königshausen & Neumann