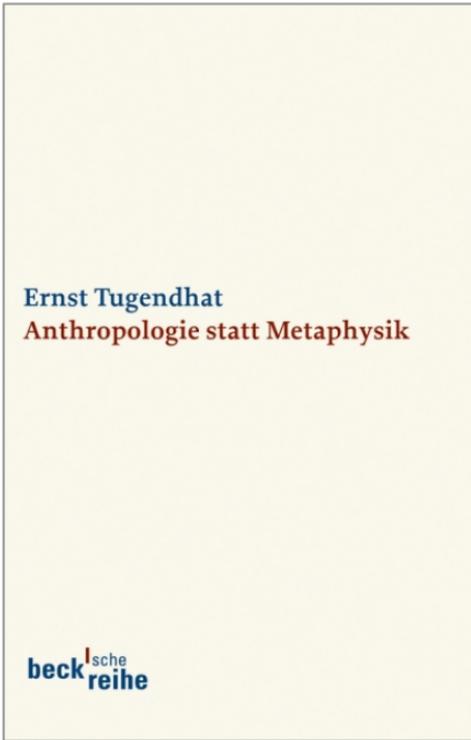


Unverkäufliche Leseprobe



Ernst Tugendhat
Anthropologie statt Metaphysik

240 Seiten, Paperback
ISBN: 978-3-406-59797-8

1. Nietzsche und die philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz

Das Wort «Transzendenz» ist in der Philosophie in verschiedenen Bedeutungen verwendet worden. Allgemein bedeutet es soviel wie «was darüber hinaus geht». In der mittelalterlichen Philosophie wurden die allgemeinsten Begriffe als transzendente bezeichnet, jene Begriffe, die über die Unterschiede der verschiedenen Kategorien hinausreichen. In der Moderne geht die üblichste Verwendung des Wortes auf das Übernatürliche, auf das, was jenseits der raumzeitlichen Welt ist. Wenn man meint, daß Menschen eine wesentliche Beziehung zu etwas Übernatürlichem haben, zu so etwas wie den platonischen Ideen oder zu einem Gott, der jenseits des Raumes ist, kann man dann auch diese *Beziehung zum Transzendenten* als transzendent bezeichnen. In demselben Sinn wird auch vom Metaphysischen gesprochen, und wenn man vom Ende der Metaphysik spricht, will man sagen, daß der Glaube an etwas Transzendentes in diesem Sinn nicht mehr begründet werden kann. Hier hat also das Transzendente zuerst einen ontologischen Sinn, es steht für eine Art von Seiendem; und dann hat diese Verwendung des Wortes auch einen anthropologischen Sinn, wenn man sagen will, daß die Menschen sich nicht nur auf die raumzeitliche Welt beziehen, sondern auch auf etwas, das diese Welt transzendiert. In diesem zweiten Sinn gewinnt Transzendieren einen dynamischen Sinn, das Wort bezieht sich jetzt auf die Tätigkeit der Menschen, die im Transzendieren (zu dem Transzendenten) besteht.

Heute zweifeln wir am Transzendenten in diesem Sinn. Viele von uns glauben nicht, daß wir von einem Gott geschaffen wurden und daß wir uns in einem Verhältnis zu etwas Göttlichem und Außerweltlichen befinden. Wir sind eine Spezies des Tierreiches: Damit soll nicht gesagt werden, daß wir uns von anderen Tieren nicht unterscheiden, sondern daß

das, was uns unterscheidet, auf eine natürliche Weise erklärt werden muß. Es muß auf eine natürliche Weise entstanden sein, genauso wie alle anderen tierischen Merkmale in der biologischen Evolution. Diese Auffassung kann man als naturalistische bezeichnen.

Einer der wichtigsten Philosophen, die den Transzendentalismus kritisiert und eine natürliche Sichtweise entwickelt haben, war Nietzsche. Nach Nietzsche haben wir keine guten Gründe mehr, um an Gott zu glauben. Es gibt einen berühmten Aphorismus in seiner *Fröhlichen Wissenschaft* – der §125 –, in dem er diesen Sachverhalt als den Tod Gottes bezeichnet. Für Nietzsche verliert ohne Gott auch die traditionelle Moral ihr Fundament. Ein Gedanke, der Nietzsche von anderen Naturalisten unterscheidet, ist, daß er gleichwohl am menschlichen Transzendieren auf etwas hin festgehalten hat. Was Menschen von den übrigen Tieren unterscheidet, ist für Nietzsche, daß ihr Wille auf etwas hin transzendiert. Ein Wesensmerkmal des menschlichen Willens schien ihm zu sein, daß sich alles menschliche Wollen im Lichte eines Lebenssinnes verstehe. Der Sinn des Lebens bestand früher in der Beziehung auf etwas Transzendentes, auf Gott. Und Nietzsche meinte, daß, wenn wir diesen Glauben nicht mehr haben und der Wille auch auf keinen anderen Lebenssinn hin transzendieren kann, er in eine Leere fällt, ins Nichts. Er nannte das Nihilismus. Nietzsche erweitert also den Begriff des menschlichen Transzendierens. Der grundlegende Begriff bestünde jetzt im Bezogensein auf einen Sinn, in dem der Mensch über sich hinausgehen kann, und daß dieser Sinn in etwas Übersinnlichem bestehe, ist dann nur eine Möglichkeit unter anderen. Nietzsche war davon überzeugt, daß der Mensch einen Lebenssinn brauche, um leben zu können, und deswegen sah er seine Aufgabe in einer Umwertung aller Werte, derzufolge die Menschen den Sinn des Lebens im Leben selbst sehen könnten.

Statt vorgegebene, scheinbar übersinnliche Werte zu befolgen, soll der Mensch jetzt seine Werte selbst schaffen. Das bedeutet, daß das Transzendieren auf einen Sinn hin in das Innere des menschlichen Seins zurückgenommen wird. Man

kann also jetzt, wie ich das im Titel des Vortrags tue, von einer immanenten Transzendenz sprechen, also von einem Übersichhinausgehen, das nicht mehr ein Übersichhinausgehen zu etwas Übersinnlichem ist, sondern ein Übersichhinausgehen innerhalb des Seins des Menschen. Gibt es so eine Struktur einer immanenten Transzendenz, und wie, wenn es sie gibt, muß man sie verstehen? Das ist die Frage, die mich in diesem Vortrag beschäftigen wird. Zuerst will ich zeigen, wie sie von Nietzsche selbst beantwortet worden ist, und dann will ich der Frage nachgehen, wie sie anders beantwortet werden kann.

Ich habe schon bemerkt, daß für Nietzsche die Werte, wenn sie nicht von Gott vorgegeben sind, vom Menschen selbst geschaffen werden müssen. Die Idee des Schöpferischen ist für ihn zentral, aber wie ist sie ihrerseits zu verstehen? Eine Möglichkeit ist die der Kunst. Es kann einleuchtend erscheinen, daß es die Kunst ist, die dem Leben Sinn gibt. Und Nietzsche meinte, daß auch die moralischen Werte, wenn sie nicht mehr auf der Religion basieren, ihre Grundlage im Ästhetischen haben müssen. Aber diese Auffassung war ihrerseits begründungsbedürftig. Wie, fragte sich Nietzsche, müssen wir den menschlichen Willen verstehen, wenn man ihn so verstehen muß, daß er sowohl der Moral wie dem Ästhetischen zugrundeliegt? Schließlich ergab sich für ihn, daß das menschliche Sein – und nicht nur das menschliche, sondern alles Lebendige – als Wille zur Macht verstanden werden müsse. Mit diesem Begriff – Wille zur Macht – glaubte Nietzsche alle Fragen beantworten zu können, die ihm noch offengeblieben waren. Auf der einen Seite meinte er, alle Kunst als Ausdruck einer Potenz verstehen zu können. Auf der anderen hatte er schon in verschiedenen Aphorismen zu zeigen versucht, daß der Egoismus die grundlegende Motivation alles menschlichen Tuns sei, auch da, wo man es nicht denken würde, nämlich in der Moral. Jetzt kam Nietzsche zu der Auffassung, daß er im Willen zur Macht das Wesen des Egoismus gefunden habe. Drittens konnte mit Hilfe des Begriffs des Willens zur Macht der Idee einer immanenten Transzendenz Sinn gegeben wer-

den. Der Wille zur Macht ließ sich als eine Handlungsquelle ansehen, die von sich aus über sich hinausgeht, und daß es das ist, was dem Leben Sinn gibt. Schließlich, viertens, glaubte Nietzsche in diesem Begriff auch die Struktur nicht nur des menschlichen, sondern alles lebendigen Seins gefunden zu haben, ja sogar alles natürlichen Seins überhaupt.

Aber natürlich gibt es Einwände. Der gravierendste ist, daß Nietzsche nie eine präzise Erklärung gegeben hat, wie man das Wort «Macht» verstehen soll. In der Art, wie er es verwendet, mischen sich zwei Bedeutungen. Erstens, daß man Macht über den Willen anderer hat. Aber zweitens versteht er das Wort auch in einer unschuldigeren Bedeutung, derzufolge es allgemein für Kraft und Potenz steht. Nur weil das Wort auch im Sinn von Potenz und Vermögen verstanden werden kann, kann Nietzsche das Kreative und die Kunst als Ausdruck des Willens zur Macht verstehen. Das Wort «Kraft» hat natürlich seinerseits verschiedene Bedeutungen. Es läßt sich im Sinn von physischer Kraft verstehen, speziell im Zusammenhang von Macht über andere, und so gebraucht Nietzsche das Wort an vielen Stellen. Aber er verwendet es auch z. B. im Sinn von Selbstbeherrschung, Macht über sich. Hätte Nietzsche «Macht» nur im Sinn von Vermögen verstanden, dann wäre seine Theorie fast leer, weil dann die Frage offen geblieben wäre: ein Vermögen wozu? Außerdem erscheint es unmöglich, das Schöpferische unter den Begriff von Macht über andere zu bringen. Daß in vielen menschlichen Tätigkeiten, auch in solchen, die zur Moral gehören, der Wunsch, andere zu beherrschen, ein wesentlicher Faktor ist, kann man zugeben. Aber es erscheint merkwürdig zu meinen, daß sie sich alle auf den Wunsch, über andere herrschen zu können, reduzieren lassen. Selbst wenn man zugeben würde, daß die Motivation alles menschlichen Handelns egoistisch ist, würde es nicht sehr einleuchten, daß das Ziel allen Egoismus die Herrschaft über andere sei. Dasselbe kann man gegen die Vorstellung einwenden, das Ziel aller biologischen Tätigkeit sei Herrschaft. Es leuchtet also nicht besonders ein, daß Nietzsche mit dem Begriff des Willens zur Macht eine um-

fassende Antwort auf die Frage gefunden hat, wie man das Biologische im allgemeinen zu verstehen hat, und auch nicht auf die Frage nach dem spezifischen Sein des Menschen und insbesondere auf jenen Aspekt, den man als sein Übersich-hinausgehen bezeichnen kann, sein Transzendieren.

Lassen wir den spezifischen Aspekt von Macht beiseite und reduzieren wir, was Nietzsche sagt, auf die plausiblere Idee des Egoismus, stehen wir vor der Frage, ob sich darauf wirklich das menschliche Sein reduziert, wenn man die Beziehung zu einer übernatürlichen Instanz eliminiert hat. Die Herausforderung, die in Nietzsches Konzept enthalten ist, betrifft vor allem zwei Bereiche: erstens die Moral, zweitens die philosophische Anthropologie im allgemeinen. Hinsichtlich der Moral müßten wir fragen, ob es einleuchtet, daß, wie Nietzsche meint, außerhalb des Religiösen die Moral keine Basis habe. Aber diese Frage lasse ich hier beiseite. Vielmehr will ich fragen: Wenn die Art und Weise, wie Nietzsche sich eine Transzendenz innerhalb der Immanenz dachte, nicht überzeugt, wie kann man diese Idee statt dessen verstehen? Und wie, allgemeiner gesehen, muß man das Wesen des menschlichen Seins verstehen? Das ist eine Frage der philosophischen Anthropologie.

Was heißt philosophische Anthropologie? Was man philosophische Anthropologie nennt, unterscheidet sich von der empirischen Anthropologie, die man auch als Ethnologie bezeichnet, also das Studium der verschiedenen menschlichen Kulturen, was man auf Englisch *cultural anthropology* nennt. Mit philosophischer Anthropologie ist die Frage danach gemeint, was allgemein menschliches Sein von anderen Tieren unterscheidet. Vielleicht erscheint eine solche Frage extravagant. Leben die Menschen etwa nicht immer unter konkreten historischen Bedingungen? Aber diese allgemeine Frage nach dem Menschen im Gegensatz zu den bestimmten Lebensformen unter verschiedenen historischen Bedingungen ist nicht extravaganter als die allgemeine Frage nach Moral oder eine allgemeine Handlungstheorie. Der Tatbestand, daß heute eine Disziplin, genannt philosophische Anthropologie,

nicht allgemein akzeptiert ist, ist eigentlich eine Merkwürdigkeit, die sich ihrerseits nur historisch erklären läßt. Nietzsches Denken war in Wirklichkeit nichts anderes als philosophische Anthropologie.

Etwas später, in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, konstituierte sich in Deutschland eine Forschungsrichtung, die sich selbst philosophische Anthropologie nannte und deren bekannteste Vertreter Scheler, Plessner und Gehlen waren, und auch Heidegger gehörte in diese Strömung. Man könnte sagen, daß alle Philosophie seit Platon als Kern die Frage hatte, wie wir uns selbst verstehen sollen, also die Frage «Was ist der Mensch?», nur daß diese Frage in der traditionellen Philosophie überwölbt war durch die Orientierung an etwas Übernatürlichem, so daß etwas, was man Metaphysik nannte, als die erste Disziplin der Philosophie angesehen wurde. Man könnte also sagen, daß die philosophische Anthropologie die Erbin der Metaphysik, der so genannten Ersten Philosophie ist. Das ist der Grund, warum sich in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts eine solche Disziplin entwickelt hat. Wieso ist sie heute nicht mehr in Mode? In Deutschland auf Grund der merkwürdigen Philosophie Heideggers, in der die Frage nach dem Sein die Frage nach dem Menschen verdrängt hat. In den angelsächsischen Ländern hingegen hatte sich die philosophische Anthropologie nie entwickelt, weil dort die Philosophie weiterhin in solche traditionelle Disziplinen unterteilt war wie Moral, Handlungstheorie usw. In Wirklichkeit gehört z. B. die Handlungstheorie als integraler Bestandteil in die Frage nach dem Sein des Menschen. Natürlich gibt es unter den Angelsachsen auch Philosophen, die sich de facto mit philosophischer Anthropologie befassen. Für mich gibt es keinen Zweifel, daß die Selbstreflexion, nicht des Individuums, sondern über uns als Menschen, weiterhin, wie es schon bei Platon gewesen ist, die zentrale Thematik der Philosophie ist. Die Kompartimentalisierung der Philosophie, die Philosophie ohne zentrale Thematik, ist eigentlich ein Verrat an dem, was Philosophie ursprünglich sein wollte. Und sie müßte im Zusammenhang der

jetzigen Thematik dazu führen, daß man sich mit Nietzsches Frage nach einer immanenten Transzendenz gar nicht richtig auseinandersetzen könnte. Die Herausforderung, vor die uns Nietzsche stellt, ist: Wenn wir ihm darin zustimmen, daß man den Menschen nicht so verstehen kann, daß er auf etwas Übersinnliches bezogen ist, folgt dann daraus, daß man das menschliche Sein als Wille zur Macht verstehen muß? Wenn nicht, was ist die Alternative? Vielleicht hatte ja Nietzsche recht, daß, wenn wir den Bezug auf etwas Übernatürliches verwerfen, wir das Sein des Menschen weiterhin so sehen müssen, daß es sich transzendiert; aber er könnte sich darin geirrt haben, daß man diese immanente Transzendenz als Wille zur Macht verstehen müsse. Die Aufgabe, die sich hier stellt, besteht also darin, die Frage der philosophischen Anthropologie wiederaufzunehmen und dabei speziell die Frage nach der immanenten Transzendenz im Auge zu behalten.

Zuerst will ich darauf eingehen, welchen Beitrag zu dieser Frage man bei den deutschen Autoren finden kann, die sich in den zwanziger Jahren mit philosophischer Anthropologie beschäftigt haben. Am wenigsten scheint mir Heidegger beizutragen. Heidegger spricht zwar auch von «Transzendenz», aber auf eine Weise, die ich wenig hilfreich finde. Damals, im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts, hatte sich ein neuer Sinn dieses Wortes in der Erkenntnistheorie jener Zeit ergeben. Die Frage schien zu sein: Wie kommt das Subjekt aus sich heraus zu einer Erkenntnis der Objekte, der Realität? Es war diese Beziehung des Aus-sich-Herauskommens, die in der damaligen Erkenntnistheorie Transzendenz genannt wurde: Das Subjekt transzendiert sich hin zu einem Objekt. Heidegger erklärte nun – auch Husserl hatte das schon getan –, das sei eine falsche Problemstellung. Das Subjekt steht schon immer in einer Beziehung – einer intentionalen, wie Husserl sagte – zu Objekten. Heidegger verwirft daher dieses erkenntnistheoretische Problem, aber er hält merkwürdigerweise an dem erkenntnistheoretischen Terminus Transzendenz fest. Bei ihm steht Transzendenz für die Intentionalität, die Beziehung des

Menschen zu Seiendem, er prägte dafür den Ausdruck «Er-schlossenheit». Und er hält an der Idee der damaligen Erkenntnistheoretiker fest, daß sie eine Begründung erfordere. Seine These ist, daß der Mensch, nur weil er einen Zeitbezug, eine Beziehung sowohl zur Zukunft wie zur Vergangenheit habe, erschlossen für Seiendes sei. Mir erscheint diese Auffassung ebenso abwegig wie die erkenntnistheoretische, aber abgesehen davon würde dieser Begriff von immanenter Transzendenz keine Alternative zu Nietzsche hergeben. Nach meiner Meinung ist die Anthropologie bei Heidegger auf einen Abweg geraten, weil Heidegger einige traditionelle Begriffe, die mir unverzichtbar erscheinen, verworfen hat. Er meinte, daß das, was die griechischen Philosophen *logos* nannten – der Aussagesatz und mit ihm die Rationalität –, etwas Abgeleitetes sei. Heideggers Anspruch, in einer Destruktion der Tradition eine tiefere Dimension erreicht zu haben, bescherte ihm seinen außerordentlichen Erfolg, aber sie löste in Wirklichkeit nichts, und am Ende befand sich Heidegger selbst in einem Zustand, der an einen indischen Mystiker erinnert, der nur noch die Silbe «Om, om» wiederholt.

Ich meine, daß andere Vertreter jener philosophischen Anthropologie, insbesondere Scheler und Plessner, einen produktiveren Weg eingeschlagen haben, auch wenn sie in der Ausarbeitung nicht sehr weit gekommen sind. Sie fragten sich, wie das Bewußtsein der Menschen sich von dem Bewußtsein anderer Tiere unterscheidet. Worin besteht das Spezifische der Menschen? Ihre Antwort war: Während ein Tier sich in seiner Umwelt befindet und auf sie reagiert, findet im Menschen eine Objektivierung statt. Der Mensch objektiviert seine Umwelt, er bezieht sich auf das Gegebene so, daß es ihm als eine Welt von Objekten erscheint, er objektiviert daher auch sich selbst.

Was hat nun diese Objektivierung für Konsequenzen? Ich beschränke mich auf Plessner. Er verweist insbesondere auf zwei Dinge. Erstens, die Tatsache, daß der Mensch sich mit seinem Sein objektiv konfrontiert sieht, führt zu einem eigentümlichen Bruch in ihm: Er sieht sich genötigt, sich die Frage

zu stellen: wie soll er leben, was soll er tun? Zweitens, der Mensch befindet sich nicht in einem Gleichgewicht mit sich und seiner Welt, und deswegen muß er ein Gleichgewicht erst suchen und schaffen. Er muß Dinge finden und schaffen, die das Gleichgewicht und die Isolation, die er in seiner eigenen Existenz findet, kompensieren. Plessner betont, darin Nietzsche gleich, die Bedeutung des Schöpferischen und der Kunst für das Sein des Menschen, aber während Nietzsche das Schöpferische als hervorgehend aus der rein subjektiv definierten Quelle des Willens zur Macht zu verstehen versuchte, versteht Plessner es als Ausdruck des Ungleichgewichts im Menschen und seines Suchens nach Gegengewichten: Das Ideal ist nicht, daß das Individuum sich gegen den Rest der Welt durchsetzt, also Herrschaft, sondern ein Gleichgewicht zwischen Subjekt und Objekt zu finden.

Vielleicht ist das Wichtigste bei Plessner, daß sich in seiner Auffassung ein neuer Sinn von immanenter Transzendenz abzeichnet. Bei Nietzsche bestand die immanente Transzendenz in einer Wachstumsdynamik, die auf eine Weise über sich hinausgeht, die immer rein subjektiv bleibt. In der Erkenntnistheorie bestand die Transzendenz in einer statischen Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, und ebenfalls grundsätzlich statisch war das Transzendenz-Konzept von Heidegger, trotz eines gewissen dynamischen Elementes in seinem Begriff der Erschlossenheit als Unverborgenheit. Bei Plessner hingegen ergab sich ein Begriff von immanenter Transzendenz, der ebenso dynamisch ist wie derjenige Nietzsches, der aber nicht einseitig subjektiv ist und auch nicht in der bloßen Subjekt-Objekt-Beziehung besteht oder der Erschlossenheit (wie Heidegger sagt), sondern in der Vertiefung dieser Beziehung. Der Mensch kann sich mit der Oberfläche der Dinge nicht zufrieden geben und muß in sie eindringen. So konstituiert sich ein Übersichhinausgehen, das nicht, wie das Übersichhinausgehen bei Nietzsche, ein bloß quantitatives Wachstum der Macht des Individuums ist, und auch nicht, wie in der damaligen Erkenntnistheorie und bei Heidegger, eine Bewegung zwischen Subjekt und

Objekt, zwischen Mensch und Sein, sondern ein Transzendieren der Erscheinung und der Oberfläche in Richtung der Tiefe der Dinge. Das hieße also, daß die Art Bewußtsein, die die Menschen haben, sie dazu bringt, in den verschiedenen Beziehungen zu sich und zur Welt das, was sich zunächst anbietet, zu transzendieren. Aber wie soll man das genauer verstehen?

Plessner hat sich mit bloßen Andeutungen begnügt. Außerdem glaube ich, daß der Ausgangspunkt von ihm und Scheler – der Aspekt der Objektivierung – noch nicht die grundsätzliche Struktur bezeichnet. Ich finde es auch nicht befriedigend, lediglich, wie es die ganze damalige philosophische Anthropologie machte, eine Struktur, wodurch sich Menschen von anderen Tieren unterscheiden, zu konstatieren, ohne sich zu fragen, wie sich dieser Unterschied in der biologischen Evolution herausgebildet haben kann. Es scheint also erforderlich, gegenüber diesen Ansätzen eine befriedigendere Grundlage zu finden, um diejenige immanente Transzendenz, die zum Sein des Menschen gehört, zu verstehen.

Nun hat bereits Aristoteles, ausgehend von der Sprache, eine Antwort auf die Frage gegeben, wie sich die Menschen von anderen Tieren unterscheiden, die mir als Leitfaden geeigneter scheint als der Begriff der Objektivierung. Das Charakteristische der menschlichen Sprache ist, nach Aristoteles, daß sie eine prädikative Struktur hat; wir sprechen in Sätzen. Während die rudimentären Sprachen der anderen Tiere situationsbezogen sind, ermöglicht die prädikative Struktur der menschlichen Sprache, sich auf Dinge zu beziehen, die unabhängig von der Sprechsituation sind. Damit hängt für Aristoteles zusammen, daß die Menschen über Gutes und daher auch über Gerechtes sprechen können.

Diese Überlegung des Aristoteles findet sich im 2. Kapitel seiner *Politik*, und Aristoteles folgert, daß Menschen die ihnen eigentümlichen sozialen Zusammenhänge in der Weise eingehen, daß sie sich wechselseitig zu verstehen geben, daß etwas gut für sie ist. Ich möchte in Parenthese anmerken, daß dies zeigt, wie irrig eine neuere Mode war, die in der Mei-

nung bestand, die Soziologie könne die philosophische Anthropologie als Erste Philosophie ersetzen. Sie kann es nicht, weil die Art, wie Menschen soziale Gruppierungen bilden, im Unterschied zu Gesellschaften und Gruppen von anderen Tieren, in diesem Vermögen der Individuen gründet, sich auf prädikative Weise über das zu verständigen, was gut für sie ist. Während ein Ameisenstaat z.B. auf der Grundlage von chemischen Stimuli organisiert ist, haken sich in einer menschlichen Gesellschaft die Individuen auf Grund von Meinungen, was jeweils gut für jeden ist, ineinander ein und haben daher auch das Vermögen, sich abzuhaken und ebenso, sich wechselseitig Gründe dafür zu geben, wie sie meinen, daß sie sich einhaken sollen. Die Einhakung läuft über Normen, und Normen sind sprachliche Gebilde, die sich begründen und verwerfen lassen. Die Soziologie hat diese anthropologische Basis in der menschlichen Sprache.

[...]