

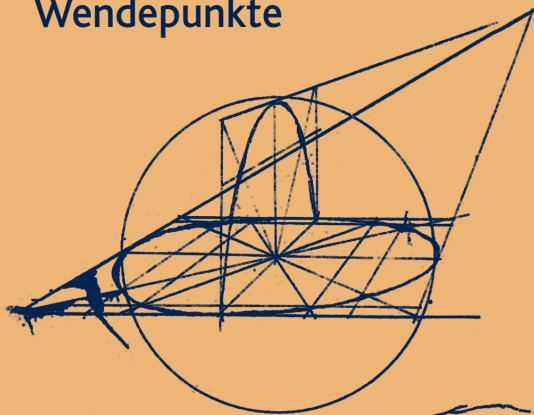
Internationale Feuerbachforschung

Ursula Reitemeyer

PRAKTISCHE ANTHROPOLOGIE

oder die Wissenschaft vom Menschen
zwischen Metaphysik, Ethik und
Pädagogik

Wendepunkte



WAXMANN

Internationale Feuerbachforschung

herausgegeben von
Ursula Reitemeyer,
Takayuki Shibata,
Francesco Tomasoni

Band 8

Ursula Reitemeyer

Praktische Anthropologie
oder
die Wissenschaft vom Menschen zwischen
Metaphysik, Ethik und Pädagogik

Wendepunkte



Waxmann 2019
Münster · New York

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Print-ISBN 978-3-8309-3860-6

E-Book-ISBN 978-3-8309-8860-1

© Waxmann Verlag GmbH, 2019

Steinfurter Straße 555, 48159 Münster

www.waxmann.com

info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Pleßmann Design, Ascheberg

Titelbild: © A. Dürer: Perspektivische Konstruktion und Kopf, SLUB Dresden /
Digitale Sammlungen / S.B. 6023

Satz: satz&sonders GmbH, Dülmen

Druck: CPI Books GmbH, Leck

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier gemäß ISO 9706



Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.

Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung elektronischer
Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	13

Teil I

1. Begriff der Anthropologie	21
2. Theologische Anthropologie	31
3. Philosophische Anthropologie	38
a) Der bildungstheoretisch-anthropologische Kern der transzendentalen Einheit der Apperzeption	38
b) Die erste anthropologische Wende: Übergang von der Erkenntnistheorie zur Bewusstseinsphilosophie	51
c) Die Bildungsgeschichte des Bewusstseins als Subjekt der Geschichte: Rehabilitierung der theologischen Ontologie	57
d) Die zweite anthropologische Wende: Feuerbach	60
e) Anthropologie und Geschichtsphilosophie – ein Gegensatz?	70
Exkurs: Zum Verhältnis von Geschichtsphilosophie und Bildungstheorie	77

Teil II

4. Physiologische Anthropologie	93
a) Übergang von der spekulativen Philosophie zu den positiven Wissenschaften im 19. Jahrhundert	93
b) Leibanthropologie oder Physiologie des Menschen?	104
c) Das anthropologische Experiment: Experimentelle Psychologie	110
d) Der Mensch als Gattungswesen: Kultur- und Sozialanthropologie	115
e) Von der Selektionstheorie zur Theorie ungleicher Menschenrassen	121

5. Politische Anthropologie	128
a) Empirismus als Inbegriff moderner Wissenschaft im 20. Jahrhundert	128
b) Der Mensch als Ding	133
c) Die industriöse Verdinglichung des Menschen	139
d) Die dritte anthropologische Wende: Kritik des inhumanen Positivismus und Rehabilitierung einer normativen Leibanthropologie	145

Teil III

6. Pädagogische Anthropologie	157
Vorbemerkung	157
a) Die vierte anthropologische Wende: Anthropologische Fragestellungen als Zentrum der geisteswissenschaftlichen Pädagogik	159
b) Evolutionäre Pädagogik versus Bildungstheorie	178
c) Historische Anthropologie oder die Lehre vom verschwundenen Menschen	185
7. Über die Notwendigkeit einer bildungstheoretisch vermittelten praktischen Anthropologie	196

Nachbetrachtung	208
-----------------------	-----

Literatur	231
-----------------	-----

Vorwort

Philosophische Anthropologie in praktischer Absicht, um die es hier allein gehen soll, versteht sich als methodische Reflexion einer aus der Philosophie in die Teildisziplinen positiver Wissenschaften abgewanderten Wissenschaft vom Menschen. So steht diese Studie in dem Bemühen, Anthropologie für die praktische Philosophie zurückzugewinnen und damit einhergehend die positiven Wissenschaften auf die Anerkennung des moralischen Gesetzes zu verpflichten, jeden Menschen auch als Zweck an sich selbst zu betrachten. Philosophische Anthropologie in diesem Sinne ist daher nicht mit der von Scheler, Gehlen und Plessner repräsentierten *Epoche* der philosophischen Anthropologie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts zu verwechseln, in der sich die Trennung der Anthropologie von der praktischen Philosophie in dreifacher Weise vollendete: in Form einer existentialistischen Überhöhung des Menschen als zeit- bzw. geschichtsloses Geistwesen, in Form einer biologischen Reduktion des Menschen als Mängelwesen und in Form einer organologischen Erkenntnistheorie.

Demgegenüber steht dieser Versuch einer philosophischen Anthropologie unter dem Anspruch der Rehabilitierung der Anthropologie als eine *philosophische* Disziplin, von der Kant sagt, dass ihrer zentralen Frage *Was ist der Mensch?* alle anderen philosophischen Problemstellungen untergeordnet seien. Um der Bestimmung des Menschen näher zu kommen, müssen nämlich zuvor die »Quellen«, der »Nutzen« und die »Grenzen« menschlicher Erkenntnis philosophisch bestimmt werden.¹ Anders gesagt, indem die Philosophie das Denken bzw. den Erkenntnisprozess untersucht, untersucht sie zugleich wie keine andere Wissenschaft die Eigentümlichkeit des Menschen, sich seiner selbst bewusst zu werden.² So betrachtet bedarf es daher keiner Spezifikation der Anthropologie als philosophische, denn sie steht durch ihre Frage nach dem Wesen oder der Natur des Menschen im absoluten Zentrum der Philosophie bzw. der Metaphysik.

Die Rehabilitierung der philosophischen Anthropologie erscheint möglicherweise etwas verspätet in Zeiten, in denen die Aufzucht von Menschen in Laboratorien vielleicht schon Realität ist. Viel eher hätte sie sich kritisch gegen die Verwertungslogik des naturwissenschaftlichen und ökonomischen Materialismus

1 Vgl. I. Kant: Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. Hrsg. v. G. B. Jäsche (Königsberg 1800). In: Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (AA). Berlin 1903–22. Bd. IX. S. 25.

2 Entsprechend bearbeitet der erste Paragraph von Kants Anthropologie auch das »Bewußtsein seiner selbst«. Vgl. I. Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). In: Theorie-Werkausgabe. Hrsg. v. W. Weischedel. Frankfurt 1968. Bd. XII. S. 407.

in Gestalt einer anthropologischen Begründung für die Grund- und Freiheitsrechte in Stellung bringen müssen. Der letzte Versuch hierzu stammt wohl aus dem Vormärz,³ wurde aber im Zuge des Aufstiegs der positiven Wissenschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von seinen Protagonisten selbst fallen gelassen und nur indirekt, etwa in Form der Kritik des Wissenschaftspositivismus oder des verdinglichten Bewusstseins, etwa von Buber, Löwith und Horkheimer zwischen den beiden Weltkriegen erneut zur Geltung gebracht. Nach dem Zusammenbruch des sogenannten Dritten Reichs und angesichts einer schier unverwüsthlichen Lernresistenz der nationalsozialistischen Täter und Mitläufer⁴ schien allenfalls eine *negative Anthropologie*, die das Humane nur als abwesend feststellt, noch möglich.⁵ Dadurch geriet der Mensch aber auch in die Sphäre der Abwesenheit, obwohl er lebt, denkt, fühlt und sich Zwecke setzt – wenn auch unmoralische.

Natürlich ist es richtig, dass philosophische Anthropologie in der vom wissenschaftlichen Positivismus beherrschten Moderne als dessen Gegenperspektive weder ein kanonisiertes Lehrbuch der funktionalen Bestimmungsmerkmale des Menschen sein kann, noch ein Normenkatalog für den »guten Menschen«, in dem ein für alle Mal festgelegt wäre, wie der Mensch aus Vernunftgründen sein soll. Der Absturz der Vernunft in instrumentelles Denken und Barbarei hat nämlich neben fest verankerten Moralvorstellungen auch die Vernunft bzw. ihr Richteramt selbst beschädigt. Dennoch entspringt aus der Negation des Inhumanen das Vernunftgesetz, das – wenn wir Kant glauben dürfen – unter dem Anspruch der Einheit der Vernunft das *ganze* Feld der praktischen wie der theoretischen Philosophie einbegreift.

Vor dem Hintergrund des ungeheuren Vernichtungspotentials, das der Mensch zur Ausbeutung und Beherrschung der Natur und seiner selbst aufgehäuft hat, kann es nicht um eine positive Lehre vom Menschen, sondern nur um eine philosophische Kritik anthropologischer Implikationen innerhalb der sogenannten Human-, Sozial- und Bildungswissenschaften gehen, die ihrerseits, ob gewollt oder ungewollt, ihre zu Grunde liegenden Anthropologismen nicht sichtbar machen. Um sie offenzulegen, ist gewiss auch die historisch systematische Rekonstruktion des

3 Gemeint sind u. a. Ludwig Feuerbachs *Grundsätze einer Philosophie der Zukunft* von 1843 und Karl Marx' *Pariser Manuskripte* von 1844.

4 Adorno beklagte bereits 1959 den Trend der Deutschen, unter *Aufarbeitung der Vergangenheit* ein Verfahren zu verstehen, das es erlaube, endlich einen »Schlußstrich« unter die Sache zu ziehen. Vgl. Th. W. Adorno: Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit? In: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. R. Tiedemann. Frankfurt 1977. Bd. 10.2. S. 555.

5 Vgl. U. Sonnemann: *Negative Anthropologie: Spontaneität und Verfügung, Sabotage des Schicksals* (1969). In: *Schriften in 10 Bänden*. Hrsg. v. P. Fiebig. Bd. 3. Springe 2011. Vgl. auch: Ders.: *Permanente anthropologische Revolution*. In: A. a. O. S. 361.

anthropologischen Forschungsfelds notwendig. Aber die wesentliche philosophische Aufgabe besteht in der Kritik des Begründungszusammenhangs einer im- oder expliziten anthropologischen Position, d. h. in der Überprüfung der Stichhaltigkeit einer auf »anthropologische Konstanten« sich beziehenden Argumentation unter Maßgabe der angestrebten Humanität. Um der Humanität bzw. der Mitmenschlichkeit willen wird hier die Anthropologie als praktisch philosophische zur Geltung gebracht. Kümmert sich die Philosophie nicht um eine stichhaltige Begründung für die Menschenwürde als Realitätsprinzip, droht letztere als Idee zu verschwinden, bevor sie sich realisieren konnte.

*

Genau an diesem Punkt, der die Zukunftsaufgabe der Philosophie andeutet, ist der Augenblick gekommen, den Studentinnen und Studenten, die meine Vorlesung zur Anthropologie über mehrere Semester besucht haben, ausdrücklich für ihre Geduld und Anregungen zu danken. Sie sind die zukünftigen Sachwalter der Bildungsidee und müssen ihr Amt der »Menschenbildung« mit Sachverstand und Mitgefühl füllen. Manche brachten die Ausdauer mit, die es braucht, um ein gewisses Forschungsergebnis, das am Beginn der Vorlesungsreihe nicht einmal ansatzweise erkennbar war, mitzugestalten. Andere brachten als Hinzukommende das notwendige Wohlwollen für einen Diskurs mit, der ohne sie gestartet war und in den sie sich hineinfinden mussten. Dies insgesamt nie absterbende Interesse an der philosophischen Betrachtung unterschiedlicher anthropologischer Forschungsfelder im Rahmen der erziehungswissenschaftlichen Hochschulbildung hat mich darin bestärkt, die Vorlesungsreihe als Grundlage einer Publikation zu einer bildungstheoretisch fundierten Anthropologie in nicht affirmativer, dennoch »weltbürgerlicher Absicht« zu verwenden.

Nicht weniger danke ich dem Institut für Erziehungswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität für die Freiheit in Lehre und Forschung, eine Freiheit, die mir immer gestattet hat, den philosophischen Blick der Studentinnen und Studenten auf Bildungsprozesse und die darauf rekurrierenden Theorien zu schulen. Dies ist deshalb hervorzuheben, weil das im Nachgang zum abgeschafften Philosophikum installierte breite erziehungswissenschaftliche Studium mit philosophischen, soziologischen, psychologischen oder politikwissenschaftlichen Schwerpunkten im Zuge der Umstrukturierung in Bachelor- und Masterstudiengänge auch für die Lehrerbildung abgeschafft wurde. Seitdem hat die Philosophie innerhalb einer wie auch immer sich definierenden und für die zukünftigen Lehrerinnen und Lehrer verbindlichen Bildungswissenschaft keinen regulären Platz. Wird er der Philosophie in einem erziehungswissenschaftlichen Institut dennoch zugestanden, sogar in Form einer universitären Arbeitsstelle, für deren Einrichtung sich insbeson-

dere Stephanie Hellekamps eingesetzt hat,⁶ dann zeugt dies von einer besonderen wissenschaftlichen Selbstreflexivität, die in vorwiegend berufsbildenden Wissenschaftseinrichtungen nicht selbstverständlich ist.

In diesem Zusammenhang ist vor allem Friedhelm Brüggem zu nennen, mit dem ich seit den legendären spätabendlichen Kolloquien unter der Leitung von Dietrich Benner nicht nur inhaltlich, sondern auch institutionell verbunden bin. Uns beiden ist darüber hinaus gemeinsam, bei Friedrich Kaulbach studiert und in dessen Kolloquium etwas über den pädagogischen Sinn des Philosophierens gelernt zu haben. Inzwischen veranstalten wir seit vielen Jahren ein gemeinsames Kolloquium und versuchen, die Aufmerksamkeit auf die philosophische bzw. theoretische Betrachtung von Bildungs- und Erziehungsprozessen wachzuhalten. Das Interesse an der pädagogischen Sinnfrage ist ungebrochen und schlägt sich in zahlreichen Examens- und Forschungsarbeiten nieder, die im Kontext unseres Kolloquiums entstehen und entstanden sind.

Claus-Artur Scheier habe ich für die kritische Durchsicht der Kantpassagen zu danken, auch wenn ich mich an einer Stelle dem möglicherweise besseren Argument widersetzt habe. Sein Auge ist adlerscharf, sein Wohlwollen gilt der Sache und der Humanität. Auch hat er mich in dem Anliegen bestärkt, das philosophische Fundament der Anthropologie jenseits einer bestimmten und längst zu Ende gegangenen Denkströmung bloßzulegen. Es sei an der Zeit, so hieß es an einer Stelle der Korrespondenz, die Anthropologie für die kritische Philosophie zurückzugewinnen.

Jens Birkmeyer vom Germanistischen Institut, mit dem ich einige Seminare zur Aufarbeitung der Vergangenheit gehalten habe, verdanke ich die wichtige Frage, worin mein Forschungsbeitrag bestehe und auf welche theoretischen Versäumnisse ich denn hinweisen wolle? Dieses Buch ist eine Antwort auf seine Frage. Ich will zeigen, dass die Frage nach der Zukunft der Menschheit nicht von der Frage nach der Zukunft der Mitmenschlichkeit, der Humanität, zu trennen ist. Durch die Anerkennung der Mitmenschlichkeit als weltkonstituierendes Prinzip erhält die Frage nach der Zukunft der Menschheit nämlich erst ihren Sinn und ihre praktische Relevanz.

Mit Adriana Veríssimo Serrão, Ferruccio Andolfi, Francesco Tomasoni und Shibata Takayuki bin ich seit vielen Jahren philosophisch und freundschaftlich verbunden. Ihre Verdienste um die moderne Feuerbachforschung sind nicht hoch genug einzuschätzen. In der Zusammenarbeit mit ihnen ist mir die gesellschaftlich-

⁶ Gemeint ist die Arbeitsstelle Internationale Feuerbachforschung, die am Institut für Erziehungswissenschaft der WWU Münster beheimatet ist und neben den bedeutenden philosophischen Strömungen des Vor- und Nachmärz deren Einfluss auf die Bildungsphilosophie des Neuhumanismus untersucht, der bis heute – wenn auch gegen große und zum Teil berechtigte Widerstände – das deutsche Bildungsverständnis prägt.

praktische Tragweite des »realen Humanismus« feuerbachscher Prägung in interkultureller und interreligiöser Hinsicht erst deutlich geworden.

Shlomo Avineri half mir sofort, als ich mich mit einer Frage zu Herzls Verständnis des jüdischen Menschen an ihn wandte. Sein Hinweis auf einen Tagebucheintrag Herzls bestätigte meine Vermutung, dass die dem Zionismus immanente Anthropologie vom Ursprung aus betrachtet einen weltbürgerlichen Charakter hat.⁷

Norbert Waszek hat mir auf der Zielgeraden noch mit Rat und Tat zur Seite gestanden. Uns verbinden neben einer vertrauensvollen Freundschaft mehrere Symposien in Münster und Paris und die Kontakte zu mehreren jungen Feuerbachforschern und -forscherinnen, die in beiden Städten studiert haben und die wir betreuen durften.

Stephan Schlüter danke ich für die Gespräche nach den Vorlesungen und die Ermutigung zur Publikation. Seiner akribischen Durchsicht des Manuskripts ist es zu verdanken, dass alles Menschenmögliche getan wurde, um Fehler zu vermeiden. Auch hat er mir in der Lehre zur Seite gestanden, wodurch ich erst den Freiraum schaffen konnte, den es braucht, um ein Buch zu schreiben.

Jan Thumann und Thassilo Polcik haben geholfen, ein ordentliches Literaturverzeichnis zu erstellen. Auch haben sie den Fußnotenapparat geprüft und damit die Quellen der Autorin. Ihre Ernsthaftigkeit in der Sache, die gewiss weit über das Salär hinausgeht, lässt für die Zukunft der wissenschaftlichen Bildung an großen Universitäten trotz nicht zu übersehender Verschulungstendenzen hoffen.

Schließlich bedanke ich mich bei Melanie Völker, der Lektorin des Waxmann Verlags, deren editorische Ratschläge überaus hilfreich waren.

Viele andere wären zu nennen, die immer eine Rolle spielen, wenn ein Buch fertig wird, das ja nichts anderes ist als das vorläufige Resultat einer nicht nur wissenschaftlichen Biographie und als Gedrucktes schon der Vergangenheit angehört. Hier gibt das Literaturverzeichnis nur eine unvollständige Auskunft. Die nicht namentlich Erwähnten stehen dennoch an gleicher Stelle mit den hier genannten Weggefährten und werden allesamt von ihnen repräsentiert. Dies gilt auch für meine Familie.

Münster, im August 2017

7 Vgl. in diesem Buch Kap. 4 e.

Einleitung

Wie eingangs erwähnt, geht das Buch auf eine Vorlesungsreihe zur Anthropologie zurück, die ich zwischen 2015 und 2017 in drei aufeinanderfolgenden Semestern gehalten habe. Zunächst nur geplant als eine bildungstheoretische Interpretation der Leibanthropologie Ludwig Feuerbachs, stellte sich schon bei den Vorbereitungen heraus, dass eine bloße Systematisierung der Leibanthropologie weder ausreichen würde, Feuerbachs Denken im zeitgenössischen Diskurs zu entwickeln, noch seinen praktisch-anthropologischen Anspruch bildungstheoretisch fruchtbar zu machen. Hinzu kam die Schwierigkeit, dass Feuerbach nach der gescheiterten Märzrevolution die Anthropologie aus der praktischen Philosophie löste und damit jenen Paradigmenwechsel von der philosophischen zur »positiven« Anthropologie einleitete, von dem die Bildungstheorie nur negativ profitiert, indem sie sich als spekulative Seite der Pädagogik von einer positiven Anthropologie absetzt.

Allein die Darstellung des Entwicklungsgangs der Anthropologie bis hin zu Feuerbachs These, dass spekulative Philosophie und Theologie erst als Anthropologie zu sich selbst kommen, erforderte ein ganzes Semester, war doch zugleich die tiefe Verbundenheit der spekulativen Systemphilosophie mit der theologischen Metaphysik herauszuarbeiten, gegen die Feuerbachs anthropologisches Programm als Philosophie der Zukunft angetreten war (*Erster Teil*).

Kaum bei Feuerbach und seiner gegen die spekulative Philosophie gerichteten praktischen Anthropologie angekommen, verliert sich – wenigstens in den postrevolutionären Schriften – nahezu der humanitäre Anspruch und weicht einer biologischen bzw. biochemischen Sichtweise auf den Menschen. Kurz: Die praktische Leibanthropologie Feuerbachs, die bei aller Kritik an der Ontotheologie deren spekulativen oder metaphysischen Kern im Humanitätsanspruch bewahrte, verschwand zugunsten eines naturwissenschaftlich oder quasi naturwissenschaftlich argumentierenden anthropologischen Materialismus. Sie wurde erst von Autoren wie Buber und Löwith wieder freigelegt jenseits von Fragen der Physiologie, der Evolutionsbiologie und der aus ihnen hervorgegangenen »Rassenforschung« (*Zweiter Teil*).

Die Ausarbeitung dieses Paradigmenwechsels in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte ein weiteres Semester erfordert, ohne dass die Frage nach dem bildungstheoretischen Ertrag der praktischen Leibanthropologie Feuerbachs überhaupt gestellt werden konnte. Dies gelang erst im dritten Semester unter Zuhilfenahme einer nicht affirmativen Theorie von Bildung und Erziehung, die sich gegen didaktische Konzepte einer evolutionären und konstruktivistisch-systemtheoretischen Pädagogik positioniert, weil diese ohne pädagogisches Ethos auskommen und

vom Lehrer auch nicht erwarten, »das Gute >selbst< zur Sprache zu bringen und sein Rechtsanwalt zu sein«. ⁸ (*Dritter Teil*).

In systematischer Hinsicht laufen die im ersten und zweiten Teil erörterten Fragen auf diesen dritten und letzten Teil zu, der den praktischen Geltungsanspruch einer bildungstheoretischen Reflexionsebene prüft und anthropologisch mit der geschichtlichen Verfasstheit des menschlichen Selbstbewusstseins begründet. Dieses Selbstbewusstsein, durch das der Mensch sich die Natur als gegenüberstehende aneignet und als seine geschichtliche Welt konstituiert, entsteht nämlich nicht durch sich selbst kraft einer sich allmählich vergrößernder Gehirnmasse. Es entsteht nur *intersubjektiv*, d. h. in Beziehungen, in denen die Subjekte sich einerseits voneinander unterscheiden, andererseits im Subjektsein vereinen, also erkennen, dass sie Menschen sind. Wird ein Mensch unter wilden Tieren groß, erkennt er sich nicht als Menschen, auch dann nicht, wenn er nach einigen Jahren wieder in menschliche Obhut genommen wird. Er bleibt in der ersten Natur, wird nicht selbstbewusst und schafft sich keine Welt. ⁹

Die Welt entsteht erst dadurch, dass der Mensch seinen Leib »beseelt« und ihn aus der ersten Natur herausnimmt. So ist zwar die Seele ein Produkt der Einbildungskraft, nicht aber das Bewusstsein, das Vorstellungen, welcher Art auch immer, hervorbringt. Außerhalb seiner Vorstellungswelt, also objektiv betrachtet, ist der Mensch nichts anderes als ein Primat. Nur gibt es diese objektive Perspektive auf den Menschen überhaupt nicht, da es den Menschen außerhalb seiner subjektiven Vorstellungswelt auch nicht gibt. Nicht nur die Vorstellung der Seele, des beseelten Leibs oder der Natur als das Nicht-Ich bleibt an Subjektivität gebunden, der Mensch selbst ist eine Vorstellung und verschwände mit ihr.

Darum ist das aus der unmittelbaren Natur herausgetretene Selbstbewusstsein, das all diese Vorstellungen erzeugt, von leiblich-existentieller bzw. gattungsgeschichtlicher Bedeutung. Entwicklungsgeschichtlich betrachtet tritt es nämlich nicht zuerst als Ich-Bewusstsein oder als Ich-Du-Konstellation auf, sondern viel konkreter als Gattungsbewusstsein, das die Kognitionsforschung auch als »biologisch angeborene Fähigkeit« der Menschen beschreibt, »sich mit ihren Artgenossen zu identifizieren« ¹⁰ bzw. einen »gemeinsamen Aufmerksamkeitsrahmen« zu

8 F. Kaulbach: Ethik und Metaethik. Darstellung und Kritik metaethischer Argumente. Darmstadt 1974. S. 37.

9 Vgl. die Fallstudien von: L. Malson, J. Itard u. O. Mannoni: Die wilden Kinder. Frankfurt 1972.

10 M. Tomasello: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition. Frankfurt 2002. S. 95.

konstituieren.¹¹ Bevor das Kind »Ich« sagt, weiß es sich zugehörig zur Gemeinschaft aller Ich. Es wird nie »Ich« sagen in einer Gemeinschaft der Nicht-Ich, weil solche Gemeinschaft ohne Gattungsbewusstsein ist, auch wenn die Individuen nach Maßgabe des von außen kommenden ordnenden und selbstbewussten Denkens zu einer Gattung gehören. Kurz: Sobald sich der Mensch *als* Mensch erkennt, ist sein Selbstbewusstsein tätig. Menschsein und sich dessen bewusst sein sind dasselbe.

Freilich gewährleisten weder Gattungs-, noch Selbstbewusstsein Humanität, sind jedoch beide Bedingungen von deren Möglichkeit. Die praktische Frage ist nicht, ob wir den Menschen zu freiem und verantwortungsvollem Denken und Handeln erziehen können. Dass wir dazu in der Lage sind, wissen wir, genauso wie wir wissen, dass wir auch entgegengesetzte Erziehungsziele pädagogisch realisieren können, denn der Mensch ist nüchtern betrachtet in der Tat nichts, »als was Erziehung aus ihm macht« (Kant). Die praktische Frage ist eine andere und lautet: *Wollen* wir den Menschen zur Freiheit, Moral und Vernunft erziehen, *wollen* wir die Humanität stärken, damit nicht das Grauen, wie Horkheimer in einem seiner letzten Briefe schrieb, das letzte Wort habe?

Eine solche Willenserklärung, z. B. in Form einer UNESCO-Präambel, würde vermutlich jeder unterschreiben, und dies nicht einmal in betrügerischer Absicht, weil es, so der Einwand der Poststrukturalisten, die *eine* Humanität, die *eine* Vernunft oder das *eine* moralische Gesetz gar nicht gibt. Wohl gibt es unendlich viele Vorstellungen von Menschlichkeit, mehr noch als es Menschen gibt, denn zuweilen hat sogar ein und derselbe Mensch verschiedene Moralvorstellungen, aber nach poststrukturalistischer Lesart sind jene »transzendentalen Signifikate« nurmehr logo- bzw. ethnozentrische Relikte. Dennoch – und hier neigen die Poststrukturalisten dazu auszuweichen – gilt bei aller Toleranz gegenüber vielfältigen ethischen Konzepten, dass Freiheit, Moral und Vernunft auf der Strecke bleiben, wenn der Mensch in seiner Not missachtet, d. h., seine Würde mit Füßen getreten wird.

Im Formalismus der philosophischen Terminologie findet der Relativismus seine Grenze. Böse Menschen nennen wir nicht menschlich, auch dann nicht, wenn wir glauben, der Mensch sei von Natur aus ein Wolf unter Wölfen. Die Begriffe Menschlichkeit oder Humanität reservieren wir für Eigenschaften wie Mitleid, Hilfsbereitschaft, Uneigennützigkeit usw. Zwar ist es auch menschlich, sich zu irren, doch wohnt dieser Imperfektheit keine natürliche Absicht inne, das Böse zu tun. Wer böse ist, also absichtsvoll und ohne Not einem anderen Menschen oder Lebewesen Leid zufügt, den bezeichnen wir als unmenschlich gerade deshalb, weil es ein Mensch ist, der Böses tut. Auch dies ist ein Fakt. Nur Menschen können böse

11 Ch. Taylor: Das sprachbegabte Tier: Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens. Frankfurt 2017. S. 631.

und unmenschlich sein, also ihre Gattung verraten. Doch haben sie dann ihre Bestimmung als Mensch verfehlt, denn begriffslogisch betrachtet kann im unmenschlichen Handeln nicht die Bestimmung des Menschen liegen – systemtheoretisch im Übrigen auch nicht.

Das vorliegende Buch will und kann keine historisch systematische Einführung in das weite Feld der anthropologischen Forschung sein. Damit wäre die Autorin überfordert gewesen, auch dann, wenn sein Umfang verdreifacht worden wäre. Denn das anthropologische Feld wird gegenwärtig vor allem von den empirischen Wissenschaften bearbeitet, die in diesem Buch nur als philosophischer Gegenstand vorkommen und sich nicht selbst zur Sprache bringen. Dies hängt damit zusammen, dass die Autorin erstens keine naturwissenschaftlich ausgebildete Fachwissenschaftlerin ist und daher nur aus philosophischer Perspektive auf fachwissenschaftliche Diskurse der Molekularbiologie, der Hirnforschung und der Experimentalpsychologie zu blicken vermag. Zweitens geht es um einen anthropologischen Standpunkt innerhalb der praktischen Philosophie, also darum, ob der Mensch sein *kann*, was er unter Maßgabe des unbedingt Guten bzw. der Humanität sein *soll*. Die biologische Vermessung des Menschen ist keine anthropologische, sondern eine zoologische Aufgabe und fällt aus bildungstheoretischer Perspektive in ein anderes Gebiet. Drittens wird hier keine Geschichte der Anthropologie geschrieben, welche die Entwicklung der Human-, Sozial- und Naturwissenschaften darzustellen hätte einschließlich ihrer Ausdifferenzierungs- und Integrationsprozesse. Dies alles ist hier nicht darzustellen. Die Systematik ist eine andere.

Sie besteht darin, den Entwicklungszusammenhang der anthropologischen Wendepunkte innerhalb des abendländisch-bürgerlichen Denkens zu rekonstruieren und auf dieser Grundlage einen für bildungstheoretische Fragestellungen relevanten Zugang der Pädagogik zur praktischen Philosophie zu eröffnen. Eine praktische Anthropologie, die das Problem der unbestimmten menschlichen Bildsamkeit mit Blick auf den Selbstentwurf des Menschen als moralisch handelndes Vernunftwesen bearbeitet, ist das eigentliche Bindeglied zwischen Philosophie und Pädagogik und verweist auf ihr wechselseitiges Angewiesensein. Philosophie, die nicht ins pädagogische Handeln eindringen und sich am Bildsamkeitsaxiom vorbeistehlen will, würde immer um sich selbst kreisend das reale Leben der Menschen, wenn überhaupt, dann nur höchst indirekt betreffen, indem es dieses in seiner ganzen Fragwürdigkeit sich selbst überließe. Pädagogik, die umgekehrt glaubte, dass erzieherisches Handeln auch ohne einen philosophisch erarbeiteten Begriff von Bildung gelänge, desavouierte sich selbst als Wissenschaft, denn alle Wissenschaft beginnt damit, sich als *diese bestimmte* Wissenschaft auf den Begriff zu bringen.

Das Gleiche trifft für die Anthropologie zu. Ehe sie sich als die Wissenschaft vom Menschen auf den Begriff gebracht hatte, gab es sie als Wissenschaft nicht. Deshalb gilt das Jahr 1501, als der Arzt und Theologe Magnus Hundt den Begriff der

Anthropologie prägte, um die bisher nur metaphysisch begründete Sonderstellung des Menschen auf ein physisches Fundament zu stellen, als die Geburtsstunde der Anthropologie. Sein Lehrbuch über den Menschen, über dessen Körper, Geist und Würde, nannte er *Anthropologium*. Dass ein *Begriff* bzw. eine Wissenschaft vom Menschen als Mensch notwendig geworden waren, zeigt an, dass sich der Mensch inzwischen, also seit der Renaissance, als Problem sah.

Ein Begriff ist immer Resultat des Auseinandertretens von unmittelbarer Gewissheit und Erfahrungswirklichkeit. Hat der Mensch einen Begriff von sich oder denkt, ein solcher sei notwendig, dann ist sein quasi naturwüchsiges Selbstverständnis erschüttert. Erst jetzt beginnt er zu fragen, *wer* er ist. Deshalb ist es kein Zufall, dass die geozentrische Erklärung des Kosmos in dem gleichen Denkraum zerbrach, in dem die Wissenschaft vom Menschen in den Kanon der Philosophie aufgenommen wurde. Die Skizze des vitruvianischen Menschen von Leonardo da Vinci setzt diesen anthropologischen Neuanfang der Metaphysik im Horizont des naturwissenschaftlichen Fortschritts exemplarisch ins Bild.

Daher ist die Anthropologie eine neuzeitliche Wissenschaft und bringt in gewisser Weise die kopernikanische Wende auf den praktischen Punkt. Der Kosmos dreht sich nicht mehr um den Betrachter, vielmehr dreht sich dieser um die eigene Achse und wechselt so die Perspektiven. Nichts ist einfach gegeben, alles hängt von der jeweiligen Perspektive ab. Alles, was ist, wird erst durch Erkenntnis bzw. durch einen Begriff zu einem Gegenstand. Die Perspektiven wechseln, die Erkenntnisse mehren sich und der Mensch begreift die Welt als Resultat seines *Erkenntnis*ausschnitts. Außerhalb dessen existiert keine objektive Welt, keine Geschichte, keine Humanität, nicht einmal er selbst.

So hängt seit dem Aufstieg der neuzeitlichen Wissenschaft die Zukunft des Menschen vor allem davon ab, ob er sein Handeln unter eine Lang- oder Kurzzeitperspektive stellt. Wird die Zukunftsperspektive aufgegeben, wie es in der Rede vom »Ende der Geschichte« oder vom »verschundenen Menschen« zum Ausdruck kommt, dann wären, um mit Kant zu argumentieren, die Ameisen in einer besseren Lage als wir. Denn sie brauchten nicht den Naturzustand zu verlassen, um einen Staat zu bilden und überlebensfähig zu bleiben, während der Mensch sich all diesen Mühen ausgesetzt hätte, nur um wieder in einen Naturzustand zurückzufallen, in dem er sich und seine Gattung gar nicht zu erhalten vermöchte.

Der Gegenstand dieses Buchs, die praktische Anthropologie, geht aus der Verbindung der philosophischen Anthropologie mit der praktischen Philosophie und der Bildungstheorie hervor und ist darum eng verwoben mit der Idee der Humanität, welche als »metaphysischer Rest« (Simmel) das System der Metaphysik überdauert hat. In diesem Sinne versteht sich auch der abschließende, aber vorher geschriebene Brief an Max Horkheimer. Dessen Lebenswerk, das die *kritische Theorie* ist bzw. das Buch, das noch zu schreiben wäre, erscheint mir als eine wahrhaf-

tige Apologie der Humanität inmitten des Inhumanen. Horkheimer bringt »das Gute« selbst zur Sprache, er ist, wie Friedrich Kaulbach sagen würde, ein Ethiker und kein Metaethiker. Diese moralische Haltung verbindet ihn mit Kant, aber auch mit Feuerbach, dessen Transformation der Theologie in Anthropologie den Humanitätsanspruch aller Philosophie, einschließlich der spekulativen Systemphilosophie, sichtbar gemacht hat.

Eine philosophische Anthropologie in praktischer Absicht ist so betrachtet eine Anthropologie im Horizont der Humanität und nichts weniger als eine Grammatologie des Weltbürgertums bzw. eine Theorie der Menschen- und Weltkenntnis.¹² Als solche hat sie notwendig einen spekulativen Teil, der aber nicht selbstbezüglich ist. Vielmehr sondiert die Begriffsarbeit den Boden, auf dem eine selbstreflexive, d. h. eine der Humanitätsidee unterworfenen Theorie pädagogischen Handelns perspektiviert werden kann.

12 Vgl. I. Kant: Anthropologie in pragmatischer Absicht (1798). In: Theorie-Werkausgabe. Hrsg. v. W. Weischedel. Frankfurt 1968. Bd. XII. S. 410. BA VIII.

Teil I

1. Begriff der Anthropologie

Kants Ausdifferenzierung der Anthropologie in einen spekulativen und einen empirischen Teil steht in dem Bemühen, die Würde des Menschen in Zeiten des wissenschaftlich-technischen Fortschritts zu sichern. Insofern die menschliche Würde kein empirisches Faktum, sondern ein Geltungsanspruch ist, wäre die Wissenschaft vom Menschen unvollständig, würde sie um ihren spekulativen Teil gekürzt. Zwar hat sich in der Gegenwart ein Verständnis von der Anthropologie als ausschließlich empirische Forschungsdisziplin durchgesetzt, allerdings um den Preis, dass die Frage nach der Bestimmung des Menschen als frei handelndes Wesen ebenso ausgeklammert wird wie die Frage nach seiner (natürlichen) Pflicht, sich zu bilden bzw. (moralisch) zu verbessern. Es gilt, die Anthropologie in diesem moralisch praktischen Sinn in die Philosophie zurückzuholen und von kulturwissenschaftlichen und soziobiologischen Forschungsansätzen zu unterscheiden.

Es war wohl Kant, welcher der Wissenschaft von der menschlichen Natur als Erster ein eigenes Gebiet innerhalb der Philosophie zusprach. Hervorgegangen aus Vorlesungen der 1770er Jahre, als die Vorarbeiten zur *Kritik der reinen Vernunft* sowie seine Vorlesungen über Pädagogik entstanden, wird seine Anthropologie erst in den Jahren 1796/97 von Kant als letzte seiner Schriften selbst in den Druck gegeben.¹³ Es scheint, als habe er sich bis zuletzt die Frage aufbewahrt, ob der Verstand, mit dem die Natur den Menschen ausgestattet hat, ausreiche, diesen vernünftig und moralisch zu machen. Nur unter dieser Voraussetzung kann nämlich von der Bestimmung des Menschen als vernünftig urteilendes und moralisch handelndes Wesen gesprochen und auf einen gattungsgeschichtlichen Fortschritt gehofft werden.

Freilich gab es seit der Antike so etwas wie eine Lehre vom Menschen, so wie es eine Lehre von der Natur gab. Die Wissenschaft von den Gesetzen der Natur wurde Physik genannt, die Wissenschaft von den Gesetzen des menschlichen Zusammenlebens Ethik. Beide Wissenschaftsgebiete waren empirisch ausgerichtet: sowohl die Gesetze der Natur als auch die Gesetze des gesellschaftlichen Zusammenlebens wurden durch Erfahrungen gewonnen. Die Natur des Menschen wurde entsprechend aus der Perspektive lebensweltlicher Erfahrung beschrieben, auch in normativer

13 Vgl. zur Entstehungsgeschichte von Kants *Anthropologie in pragmatischer Absicht*: O. Marquardt: Anthropologie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. J. Ritter. Basel 1971. Bd. 1. S. 365.

Hinsicht. Wie der Mensch sein sollte, nämlich rational, tugendhaft und maßvoll, wurde an herausragenden Biographien oder Heldensagen exemplifiziert. Wem es an diesen Eigenschaften mangelte, war im strengen Sinn nicht gesellschaftsfähig, hatte also seine in die menschliche Natur eingelagerte Bestimmung nicht hervorgebracht. Der Mensch, sagt Aristoteles, ist ein *zoon politikon* (ζ=ῶον πολιτικόν), also ein von Natur aus soziales und den Staat erstrebendes Wesen. Ein Wesen hingegen, das »nicht in Gemeinschaft leben kann, oder ihrer, weil er sich selbst genug ist, gar nicht bedarf, ist kein Glied des Staates und demnach entweder ein Tier oder ein Gott.«¹⁴

Bewiesen sieht Aristoteles diese These durch die bereits erfolgte Vergesellschaftung des Menschen, die in den entwickelten Gesellschaften zu Staatengründungen mit Legislative, Judikative und Exekutive geführt hat. Wer dieses Streben nach dem Staat nicht hat, ist so betrachtet nicht im Stand des Menschen, der nur als freier Bürger seine Bestimmung erreichen, seine Natur voll entfalten kann. Wer nicht im Stand des freien Bürgers ist, ist wohl ein Schutzgenosse der *polis*, aber kein Mitmensch im umfassenden Sinn der Rechtsgleichheit. Die Lehre vom Menschen ist in der Antike in Wirklichkeit eine Lehre vom Bürger und vom Staat als dem Gegenstück zur wilden Natur außerhalb der Mauern der *polis*. Eine Anthropologie in Gestalt einer Lehre von der menschlichen Natur vor oder jenseits aller gesellschaftlichen Vereinigung konnte es nach dem aristotelischen Verständnis vom Menschen als *zoon politikon* schlechterdings nicht geben. Allenfalls gab es eine Lehre vom richtigen und damit naturgemäßen Leben in der *polis*, d. h. eine politische Ethik.

In der Vorrede zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* schließt Kant an die (ihrerseits in der Aristoteles-Nachfolge stehende) stoische Einteilung der Wissenschaften in Physik, Ethik und Logik an.¹⁵ Insofern traditionelle Physik und Ethik sich aber als Erfahrungswissenschaften darstellen und die Bedingungen ihrer Möglichkeit selbst nicht reflektieren, ist ihnen jetzt ihre transzendente Begründung vorzuschicken (als *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*

14 Aristoteles: Politik. Hamburg 1958. S. 5. I.2. Vgl. auch: ebd. S. 88. III. 6.

15 Pohlenz zitiert Chrysipp, einen der frühen Schulhäupter der Stoa, wie folgt: »Das erste ist meiner Überzeugung nach: es gibt, wie das schon die Alten richtig erkannt haben, drei Gebiete philosophischer Probleme, Logik, Ethik und Physik; das zweite: im Unterricht muß den ersten Platz die Logik, den zweiten die Ethik, den dritten die Physik einnehmen, und von der Physik muß den letzten Teil die Lehre von den Göttern bilden.« Vgl. M. Pohlenz: Stoa und Stoiker. Die Gründer – Panaitios – Poseidonios (1950). Zürich 1964 (zweite Auflage). S. 23. – Dass die Götter Gegenstand der Physik sind, lässt eigentlich nur den Schluss ihrer Materialität und Leiblichkeit zu kraft derer sie auf das Weltgeschehen und den Lauf des Kosmos (als Gesetzgeber) einwirken.

und *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*),¹⁶ zuletzt in Gestalt der *Kritik der reinen Vernunft*. Dies wiederum setzt die alte Lehre vom Menschen als *zoon politikon* frei und nötigt auch hier, das Verhältnis der transzendentalen Bedingungen ihrer Möglichkeit zur *Anthropologie als eigenständiger Wissenschaft* zu denken. Das Resultat ist Kants philosophische Anthropologie in Gestalt einer *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

Im Kapitel *Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft*, stellt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* die berühmten drei Fragen: »Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?«¹⁷, die er – und dies gilt hervorgehoben zu werden – in seiner Vorlesung zur Logik (und Metaphysik) um die vierte Frage: »Was ist der Mensch?«¹⁸ ergänzt, um so über den Schulbegriff hinaus zu einem Weltbegriff der Philosophie zu gelangen. Die ersten drei Fragen könne wohl die Schulphilosophie, einschließlich der von ihr bestellten Praxisfelder der Ethik und der Religion abhandeln, aber nur die vierte anthropologische Frage eröffne der Philosophie einen Zugang zur Welt als »Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft«.¹⁹

Dies klingt, als sei es Kant zuletzt um eine systembegründende Anthropologie zu tun gewesen in der Absicht, sie als »erste Philosophie« (*prima philosophia*) zu etablieren. Doch schränkt er diesen Eindruck in der Vorrede seiner 1798 publizierten *Anthropologie* insofern ein, als es ihm wohl um eine systematisch abgefasste »Lehre von der Kenntnis des Menschen«²⁰ geht, aber nicht um ein System, das sie begründen oder in das sie münden soll. Kants Anthropologie folgt konsequent dem in der Methodenlehre vorgezeichneten Weg des systematischen (nicht systemtreuen) Denkens,²¹ indem sie den Menschen weder *physiologisch* als bloßes Naturwesen

16 I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). In: Theorie-Werkausgabe. A. a. O. Bd. VII. Vorrede. S. 11. BA III–V.

17 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787). In: Theorie-Werkausgabe. Hrsg. v. W. Weischedel. Frankfurt 1968. Bd. IV. S. 677. B 833.

18 Siehe oben Fußnote 1.

19 I. Kant. *Logik*. A. a. O. S. 23.

20 I. Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. A. a. O. S. 399. BA IV.

21 Die Einteilung der »Anthropologischen Didaktik« in die Hauptkapitel Erkenntnisvermögen, Lust / Unlust und Begehrungsvermögen bildet kein antizipiertes Gesamtsystem ab, nur den methodischen Weg der drei Kritiken (theoretische Vernunft, ästhetische Urteilskraft und praktische Vernunft). Nicht einmal die *Kritik der reinen Vernunft* versteht Kant als einen (neuen) Systementwurf, sondern bloß, wie es in der Vorrede heißt, als einen »Traktat von der Methode« (B XXII). Die entgegen dieser Argumentation auch von der gegenwärtigen Kantforschung immer noch in Anschlag gebrachte »Vollständigkeit« des kantischen Systems (vgl. M. Bunte: *Erkenntnis und Funktion. Zur Vollständigkeit der Urteilstafel und des kantischen Systems*. Berlin / Boston 2016) wird aber insofern relativiert, als es vom Ende

noch *transzendental* als reines Vernunftwesen²² entwirft, sondern *pragmatisch* als Weltwesen: Ihr unvertretbares Geschäft ist die »Erkenntnis des Menschen als *Weltbürger*«. ²³

Seitdem verstehen wir Anthropologie als eine systematisch zu betreibende Wissenschaft vom Menschen, die sich aus einem philosophischen, spekulativen und einem empirischen Teil zusammensetzt. Die spekulative Seite betrachtet die Natur des Menschen abgelöst vom Vergesellschaftungsprozess und von der kulturellen Entwicklung, um herauszufinden, ob der Mensch von Natur aus überhaupt fähig ist, moralisch zu handeln. Denn wenn er dazu nicht fähig ist, weil beispielsweise der Überlebenstrieb, aber auch andere Eigenschaften wie Neid und Habgier eine natürliche Schranke darstellen, die menschliches Handeln nicht überwinden kann, dann wäre im Grunde genommen jeder Versuch, den Menschen zu moralisieren, jede Pädagogik, umsonst. Kurz: Die Frage nach dem, was der Mensch von Natur aus ist bzw. an Fähigkeiten mitbringt, steht immer im Zusammenhang mit der Frage, ob er von Natur aus das Rüstzeug mitbringt, um zu sein, was er sein soll: vernünftig, frei und moralisch. Der spekulative Teil der Anthropologie ist daher zugleich normativ und bezieht sich auf die Welt als moralischen Handlungsraum. Die empirische Seite der Anthropologie bezieht sich demgegenüber auf die biologische Ausstattung der menschlichen Natur und verfährt in der Regel vergleichend.

Nur mit Blick auf die Bestimmung des Menschen als moralisches Wesen macht die Frage nach der Natur des Menschen jenseits des Biologischen überhaupt Sinn.²⁴ Die Annahme einer nicht biologisch definierten menschlichen Natur ist dem empirischen Teil der Anthropologie vorgeordnet, die nämlich auf sich allein gestellt gar nicht auf die Idee käme, einen empirischen Nachweis entweder für die freie

aus betrachtet nur um die »systematische Einheit der Erkenntnis« (ebd. S. 7) gehe. Damit ist die Ausgangsthese der Vollständigkeit des (kantischen) Systems bereits widerlegt, denn eine »systematische Einheit der Erkenntnis« bezieht sich auf den methodischen Weg wissenschaftlichen Denkens und nicht auf ein vollständiges Systemgebäude, innerhalb dessen die Denkwege vorgezeichnet sind.

22 Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: A. a. O. S. 66–67. BA 74–77.

23 Anthropologie. A. a. O. S. 400. BA VI.

24 Solange die Sprachphilosophie in der Dialogizität der Sprache nicht die Grundformen moralischen Handelns erkennt, sondern bloß als Ausdruck »>pulsierender< Austauschbeziehungen zwischen Subjekt und Welt« (H. Rosa: Is There Anybody Out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen – Charles Taylors monomanischer Analysefokus. In: Un-erfüllte Moderne. Neue Perspektiven auf das Werk Charles Taylors. Hrsg. v. M. Kühnlein / M. Lutz-Bachmann. Frankfurt 2011. S. 20) steht sie in keiner Verbindung mit einer philosophischen Anthropologie in praktischer Absicht und kommt über die Bestimmung des Menschen als »sprachbegabtes« oder – im Rückgriff auf Aristoteles – als »Sprache besitzendes Tier« nicht hinaus. Vgl. Charles Taylor: Das sprachbegabte Tier. A. a. O. S. 637.

oder unfreie Natur des Menschen zu liefern. Das heißt, der Hirnforscher, der im Gehirn nach dem Sitz des freien Willens fahndet, oder der Ethnologe, der Naturvölker besucht, um deren Grundsätze des Zusammenlebens zu beschreiben, ist auf Hypothesen angewiesen, die sich durch wissenschaftliches Beobachten und Experimentieren entweder bestätigen lassen oder nicht. Empirische Forschung beginnt darum nicht nur mit einer Hypothese, ihre Resultate führen selbst wieder zu neuen Spekulationen und damit zu neuen Versuchsanordnungen, die in der Folge empirisch ausgewertet werden können.²⁵

Der empirische Teil der Anthropologie fächert sich je nach Mode in verschiedene Teildisziplinen auf und beginnt bei der Paläoanthropologie und prähistorischer Archäologie, ist Teilgebiet der Verhaltensforschung (biologisch, sozialpsychologisch und neurologisch) und nicht zuletzt – wie der moderne Begriff der Kulturanthropologie andeutet – eng verschwistert mit der Ethnologie, die im amerikanischen Wissenschaftssystem eine Unterabteilung der Anthropologie darstellt und unter *social, cultural* oder *sociocultural anthropology* geführt wird. Der in Deutschland gebräuchliche Begriff für das breite und interdisziplinäre Feld empirischer anthropologischer Forschung ist nun aber nicht Anthropologie (wir werden noch zu zeigen haben, warum der Begriff »Anthropologie« im deutschen Sprachgebrauch in gewissen Misskredit geriet), sondern (angewandte) Kulturwissenschaften oder auch zum besseren Verständnis »*cultural studies*«.

Dieser inzwischen an vielen Universitäten angebotene interdisziplinäre Studiengang deckt in vieler Hinsicht das ab, was die Amerikaner unter Anthropologie als vergleichende, und damit als ausschließlich empirisch verfahrenende Wissenschaft, verstehen. Kulturräume und Rollenzuweisungen werden aus sozialer, politischer und geschlechtsspezifischer Sicht miteinander verglichen, um entweder die Gemeinsamkeit von »Menschenbildern« und »Weltanschauungen« oder deren Gegensatz zu beweisen. Tief versunken in einer sich selbst nicht begreifenden metaphysischen Untiefe, glaubt die von aller Spekulation befreite Kulturforschung eine Aussage über das *Wesen* des Menschen und seine Weltauffassungen treffen zu können. Wer aber setzt die Parameter für Kulturfortschritt? Welche Kultur setzt den Standard des Menschseins, von dem die einzelnen Kulturen mehr oder weniger abweichen? Wie kann ich unterschiedliche ethische Konzepte miteinander vergleichen, ohne einen konsensfähigen, also allgemein nachvollziehbaren und begründbaren Begriff von Moral zu haben? Und schließlich: was ist mit meinem eigenen

25 Vgl. z. B. in diesem Zusammenhang die Kritik am konstruktivistischen Ansatz des von Pädagogen hofierten Neurobiologen Gerhardt Roth von H. Retter: Soziobiologie – eine neue Grundwissenschaft für die Pädagogik? In: R. Golz/R. W. Keck/W. Mayrhofer (Hrsg.): Humanisierung der Bildung. Jahrbuch der Internationalen Akademie zur Humanisierung der Bildung. Frankfurt 2001.