Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

25 | 2017

L'Anthropologie philosophique dans le débat franco-allemand contemporain

Einleitung

Thomas Ebke, Guillaume Plas et Caterina Zanfi

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/5445>

ISSN : 1963-1820

Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Référence électronique

Thomas Ebke, Guillaume Plas und Caterina Zanfi, « Einleitung », *Trivium* [Online], 25 | 2017, online erschienen am 07 Februar 2017, abgerufen am 08 September 2020. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/5445>

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

Les contenus de la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Einleitung

Thomas Ebke, Guillaume Plas et Caterina Zanfi

- 1 *Historisch* ist es nicht überraschend, dass der »Denkrichtung« (Joachim Fischer) der deutschsprachigen »Philosophischen Anthropologie« keinerlei Resonanz in der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts beschieden war. Gerade der Vergleich mit der »Frankfurter Schule« der Kritischen Theorie (Adorno, Horkheimer, Habermas) unterstreicht, dass die Philosophische Anthropologie, wenn man unter dieser Aufschrift zunächst die intellektuellen Standorte Max Schelers (1874–1928), Helmuth Plessners (1892–1985), Arnold Gehlens (1904–1976) und Adolf Portmanns (1897–1982) verklammert, nie, gar noch auf internationalem Parkett, als eine in sich über Divergenzen hinweg grundsätzlich vereinheitlichte »Schule« inauguriert worden ist. Von einem argwöhnisch auf paradigmatische Loyalität bedachten *spiritus rector*, wie es Horkheimer für die Kritische Theorie war (man denke an sein kompliziertes Verhältnis zu Walter Benjamin), ist die Philosophische Anthropologie nie zusammengehalten worden. Vielmehr waren sich die Autoren, die sich in den 1920er Jahren (Scheler, Plessner, Portmann) bzw. ab den 1940er Jahren das Programm einer »Philosophischen Anthropologie« auf die Fahnen schrieben, über die teils heftigen Differenzen zwischen ihren Grundannahmen und methodischen Ausrichtungen völlig im Klaren.¹ Der Philosophischen Anthropologie fehlte mithin, um außerhalb des deutschen Sprachraums nennenswerte Aufmerksamkeit zu wecken, ein markanter roter Faden, der es jenseits der inneren Bruchlinien gestattet hätte, die untereinander so heterogenen Einzelinitiativen unter einem gemeinsamen Nenner zu versammeln.
- 2 Nimmt man nun Scheler, Plessner und Gehlen dahin gehend ernst, dass sie alle eine Philosophie des Lebens – oder besser: *drei* nicht ineinander aufgehende *Philosophien* des Lebens – entfaltet haben, die nach der Differenz des Menschen im Leben fragt (und eine solche genuine Differenz auch postuliert), dann wird rasch absehbar, warum ihre Ansätze in Frankreich traditionell nicht auf fruchtbaren Boden fallen konnten²: Für das moderne französische Denken muss man eine tief verwurzelte Skepsis gegenüber den Paradigmen der Biologie und *a fortiori* gegenüber der Lebensphilosophie konstatieren³, eine Skepsis, die sich (man kann hier bis auf Descartes zurückgehen) nicht erst in den positivistischen Soziologien Comtes und Durkheims, aber in ihnen in eminenter Ausprägung artikuliert.⁴ Die Tabuisierung des Biologischen – sowohl epistemologisch,

was den Ort der biologischen Disziplinen in der Totalität der Wissenschaften betrifft⁵, als auch ontologisch in der Frage nach der Stellung des Menschen *im* Leben – hatte sich auf vielfältigen zueinander versetzten Wegen in Frankreich Bahn gebrochen: In Léon Brunschvicgs Festlegung der *sciences* auf analytische und gegen synthetische Rationalität (siehe seine Reduktion von »esprit« auf »jugement«), später dann, und je anders gelagert, in der Subversion des Naturbegriffs durch strukturierende Regelmäßigkeiten des Sozialen (Mauss, Lévi-Strauss), durch das Insistieren auf epistemologischen Brüchen mit den Spontanitäten der alltäglichen Anschauung (Bachelard, Althusser) oder durch eine historisierende Relektüre des biologischen Paradigmas als *episteme* (Foucault). Zwar fallen Namen wie Bergson, Merleau-Ponty, Ruyer oder Canguilhem aus dem Rahmen dieser epochalen Skepsis gegenüber einer Grundlegung der Position des Menschen durch die lebendige Natur; aber die Marginalisierung des biologisch-lebensphilosophischen Paradigmas ist auf breiter Front für das französische Denken des 19. und 20. Jahrhunderts sehr wohl kennzeichnend und hat einen unerhört starken Einfluss entfaltet. Diesem Klima ist die Unwahrscheinlichkeit und schließlich auch das Scheitern einer Rezeption der Philosophischen Anthropologie in Frankreich zu verdanken.⁶

- 3 Erstaunlicher ist das Ausbleiben eines französischen Echos auf die Philosophische Anthropologie unter *systematischen* Gesichtspunkten: Denn zwischen den Zeilen hat und hätte es reichlich Gesprächsstoff zwischen der »Philosophischen Anthropologie« à la Scheler, Plessner oder Gehlen und dem Feld der französischen Philosophie nach 1945 gegeben.⁷ Nicht genug damit, dass Merleau-Pontys Fundamentalisierung des Begriffs des Leibs (*corps propre*) schon früh Fragen nach dem Verhältnis seiner Konzeption zu derjenigen Schelers und Plessners aufrief⁸: Zumal letzterer den Mensch als Lebewesen gerade nicht durch dessen Immanenz in der Leiblichkeit, sondern mit Blick auf eine spezifische Brechung der Leiblichkeit von »Personen« situiert. Vor allem steht die Frage nach den unausgesprochenen Lebensbegriffen und Anthropologien gerade *dort* im Raum, wo – wie bei Foucault – die Verabsolutierung einer verendlichten Auffassung des Menschen kritisiert wird (Stichwort »empirisch-transzendente Dublette«). In Foucaults besonderem Fall lässt nicht nur sein Spätwerk der 1980er Jahre, sondern inzwischen auch sein (die *thèse* über die Geschichte des Wahnsinns begleitender) Kommentar zu Kants »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« durchblicken, dass in seinem Denken immer auch der normative Ort (einer womöglichen radikalen Negativität: siehe Plessner) zur Disposition gestellt ist, von dem aus die Kritik an den historisch-diskursiven Formationen moderner Anthropologie überhaupt geführt werden kann.⁹ Und schließlich verbindet das Thema des Zusammenhangs zwischen vertikalen und horizontalen Vergleichen der anthropologischen Forschung die Philosophische Anthropologie mit den Reflexionen von Claude Lévi-Strauss: Wie nämlich verhalten sich die Ordnungen der natürlich-primordialen Gewordenheit des Menschen zu den kulturell instituierten und kodifizierten Dynamiken (z. B. Inzestverbot), die das »Leben« in spezifisch menschlichen Gemeinschaften regeln? Welchen Aufschluss geben die stets hybriden und labilen, natürlich-künstlichen Texturen menschlicher Vergemeinschaftung über die gebrochene Position menschlichen Lebens zu sich selbst? Ein philosophisches Grenzproblem der empirischen Ethnologie, das Lévi-Strauss eher umgangen als beantwortet hat.
- 4 Tatsächlich ist der Terminus »anthropologie philosophique« an vielen teils exponierten Orten innerhalb der Landschaft der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts aufgetaucht.¹⁰ Doch fehlt ihm dabei jedes Mal jegliche Referenz auf die Philosophische

Anthropologie, verstanden als die »Tradition«, die *grosso modo* die Entwürfe Max Schelers, Helmuth Plessners und Arnold Gehlens eint. Mehr noch: Es lassen sich werkgeschichtlich nicht einmal die leisesten Anzeichen erkennen, die zu dem Schluss berechtigen würden, dass den erwähnten französischen Philosophen die Existenz der »Philosophischen Anthropologie« im historischen Sinn (siehe oben) überhaupt bekannt gewesen ist. In Anlehnung an eine von Joachim Fischer etablierte Unterscheidung konzentriert sich dieses Heft daher auf den »Denkansatz« namens Philosophische Anthropologie, d. h. auf das konzeptionelle, aber auch in sich polemogene Erbe der Reflexionen Max Schelers, Helmuth Plessners und Arnold Gehlens. Nicht verhandelt werden im hier interessierenden Kontext hingegen Zeugnisse eines Verständnisses von philosophischer Anthropologie im Sinne einer »Disziplin«.¹¹ Dokumentiert werden sollen in der Tat der gegenwärtige französische und der deutsche Stand der Rezeption der »Philosophischen Anthropologie« im historischen Sinne, d. h. verstanden als ein Paradigma, das nach der Differenz des menschlichen Lebens gegenüber nicht-menschlichem Leben fragt. Um hier nur die leitende Pointe dieses Paradigmas vorwegzunehmen: Philosophische Anthropologie wäre dann das theoretische Unterfangen, die irreduziblen Haltelinien zu denken, die das Leben des Menschen in Sonderheit gegen tierisches Leben abgrenzen. Doch geht es dabei um die deskriptive Markierung einer Differenz oder strukturellen Andersheit des Menschen – nicht um dessen Reidealisierung zu einem *animal rationale*, zum Träger von Selbstbewusstsein und Geist und von Freiheit in Entgegensetzung zur Natur: Allemal also hat die Philosophische Anthropologie Schelers, Plessners und Gehlens, wo sie doch auf Kant zurückgreift, die Lektionen Darwins und Nietzsches durchlaufen, hinter die das moderne Nachdenken über den Menschen nicht mehr zurückgehen kann.

Zur französischen Resonanz der »Philosophischen Anthropologie« im historischen Sinne

- 5 Im Unterschied zu Arnold Gehlen und gerade auch zu Helmuth Plessner hat Max Scheler in der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts durchaus eine gewisse Beachtung erfahren.¹² Doch hatte sich diese Aufmerksamkeit durchweg auf Schelers virtuose Umformung der Husserlschen Phänomenologie zu einem phänomenologischen Realismus der Werte und der Werterfahrung konzentriert, ohne Schlüsse aus der Tatsache zu ziehen, dass Scheler seinen eigenen Standort als eine Philosophische Anthropologie, nicht als Neuerfindung der phänomenologischen »Schule« eingeschätzt hatte. Etwas zugespitzt kann man daher behaupten, dass die Philosophische Anthropologie auf dem Weg der Scheler-Rezeption in Frankreich zumindest in Umrissen zu erkennen oder doch zu errahnen war, ohne dass es zu einer zielgenauen Erschließung dieses Denkmodells gekommen wäre. Was nun die französische Auseinandersetzung mit der Philosophischen Anthropologie im engeren Sinne betrifft, die als intellektuelle Strömung vor allem die Jahre der Weimarer Republik in Deutschland untergründig prägte, so verlief diese in drei voneinander unabhängigen Phasen.
- 6 Heute weitgehend vergessen ist der Umstand, dass der erste Schwung einer Rezeption der Philosophischen Anthropologie in Frankreich nahezu gleichzeitig mit ihrem Hervortreten in Deutschland entstand: freilich ohne jegliche Kenntnisnahme eines »Schulzusammenhangs«, den man in dieser Form aber auch in Deutschland, und in den

1920er Jahren schon gar nicht, herstellte.¹³ Die ebenso frühe wie intensive Resonanz Schelers in Frankreich geht maßgeblich auf den 1933 vor den Nationalsozialisten nach Paris geflohenen Paul-Ludwig Landsberg zurück, der in Köln bei Scheler sowie in Bonn bei dem für die »Bündelung und Weitergabe« des Denkansatzes der Philosophischen Anthropologie wichtigen Erich Rothacker¹⁴ studiert hatte und nun in Frankreich das Interesse gleich mehrerer philosophischer Zirkel an Schelers Schriften weckte.¹⁵ Insgesamt war dieser erste Filter der Rezeption ein weitgehend religiös gefärbter: Bewegte sich schon Landsberg selbst, wie Klossowski, im Orbit der neukatholischen Zeitschrift *Esprit*, so war es maßgeblich der katholizistische Personalismus Emmanuel Mouniers, der Schelers Philosophie des Geistes und des numinosen Fühlens erstmals prominent zum Tragen brachte. Unter ähnlichen Vorzeichen wurde Scheler etwa auch vom jungen Merleau-Ponty in seinem (wiederum in *Esprit* erschienenen) frühen Aufsatz »Christianisme et ressentiment« (1935) gelesen.¹⁶ Auch Maurice Dupuys Scheler-Übersetzungen und -kommentare Ende der fünfziger Jahre stehen im Kontext dieser »katholisch-metaphysischen«, auf Scheler fokussierten Konjunktur der Philosophischen Anthropologie in Frankreich.¹⁷

- 7 Ab den sechziger Jahren kristallisiert sich dann ein ganz anderes »Archiv« heraus, das mit Etienne Balibar als die »Episode der Frage nach der philosophischen Anthropologie« innerhalb der französischen Nachkriegsphilosophie angesprochen werden kann¹⁸ – allerdings nur eingedenk der Paradoxalität und Strittigkeit dieser Apostrophierung. Denn Anthropologie wurde in dieser stark marxistisch aufgeladenen Konstellation lediglich im Modus ihrer Kritik thematisiert, etwa unter dem emphatisch negativ gemeinten Schlagwort des „humanisme théorique“ (Althusser). Erst musste dieses „Archiv“ selbst historisiert werden, damit in Frankreich wieder positiv von Anthropologie die Rede sein und der Anschluss an die deutschen »Diskursivitätsbegründer¹⁹« gesucht werden konnte. Als ein erster Impuls zu einer solchen Revision der postmarxistischen Axiomatik können die Forschungen Gérard Raulets gelten. Raulet hatte in den frühen 1980er Jahren zunächst die Rolle eines Vermittlers des französischen Poststrukturalismus im deutschsprachigen Raum gespielt. Um die Wende zu den 2000er Jahren näherte er sich, seine frühere Befassung mit Cassirer auswertend, der Philosophischen Anthropologie an und initiierte gemeinsam mit Karl-Siegbert Rehberg (einem früheren Assistenten Gehlens) und Joachim Fischer im Rahmen eines internationalen und mehrjährigen Forschungsprojekts zur Geschichte und Aktualität der Philosophischen Anthropologie die bisher intensivste deutsch-französische Begegnung zu dieser Denktradition. Vor diesem Hintergrund war es Raulet unter anderem möglich, der in den -60er und -70er in Frankreich dominierenden Skepsis gegenüber diesem Themen- und Begriffsfeld (siehe oben) zum Trotz, das kritische Potential der Philosophischen Anthropologie freizulegen, und zwar gerade dadurch, dass er sie in die linksemanzipatorische Genealogie diverser französischer Autoren der -70er Jahre einschrieb. Denn anders als Balibar selbst nimmt Raulet dessen oben zitiertes Diktum eines »anthropologischen Moments« innerhalb der französischen Philosophie der -60er und -70er Jahre durchaus ernst und verfolgt in Bezug auf diese Phase »eine politische Geschichte der französischen Verhältnisse zur Philosophischen Anthropologie« – wenngleich dieses Verhältnis nur als ein »indirekt[es]« adressiert werden kann.²⁰
- 8 Der dritte und rezenteste Strang der innerfranzösischen Beschäftigung mit der Philosophischen Anthropologie wird von einer neuen Generation phänomenologischer Interpreten bestimmt, die nicht länger, wie die Personalisten der 1930er Jahre, Schelers

Geistmetaphysik in den Vordergrund rücken, sondern die inzwischen durch einige (wenige) Übersetzungen etwas bekannter gewordenen Plessner und Gehlen entdecken.

²¹ Als Initialereignis dieser Rezeption kann man die französische Übersetzung (durch Denis Trierweiler, Paris, Cerf, 2011) von Hans Blumenbergs posthum erschienener *Beschreibung des Menschen* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006) betrachten. ²² Blumenberg hatte in diesem Buch ein innerphänomenologisches Dilemma eingekreist: Auf der einen Seite habe schon Heidegger demonstriert, dass eine Überschreitung der Phänomenologie Husserls hin zum Projekt einer anthropologischen Reflexion unmöglich und sogar unannehmbar sei; auf der anderen Seite jedoch hätten die entscheidenden phänomenologischen Vokabeln (»Intentionalität«, »Bewusstsein«) durchweg ein anthropologisches Revers, weshalb es plausibel sei, die Motive des späten Husserl (Stichwort »Lebenswelt«) und Heideggers in *Sein und Zeit* als »Anthropologie des alltäglichen Daseins« zu dekonstruieren. Den Anspruch der Phänomenologie auf den transzendentalen Purismus ihrer Methode versucht Blumenberg dadurch abzufangen, dass er die Etablierung der phänomenologischen Perspektive (Ausschaltung der »natürlichen Einstellung« usw.) selbst wieder als kulturelle Generierungsleistung liest: als Resultat eines kompensatorischen Verhaltens des Menschen, der die Welt seiner kulturellen »Gehäuse« (Blumenberg) nur um den Preis einer Überspringung/Neutralisierung seiner biologischen Umwelt zu Wege bringen könne. Blumenbergs auf diese Weise im Rückgriff auf Gehlen entwickelte Strategie einer Anthropologisierung der Phänomenologie hat in Frankreich ein Interesse an den Wurzeln und an den ursprünglichen Autoren der Philosophischen Anthropologie wachgerufen.

Struktur des Heftes und Verortung der einzelnen Beiträge

- 9 Das vorliegende Heft führt drei deutschsprachige und drei französische, jeweils übersetzte Beiträge aus der aktuellen Sekundärliteratur zusammen (und gegeneinander ins Feld), die pointieren sollen, worin sich die Blicke, die man heute in Frankreich und in Deutschland auf die Philosophische Anthropologie wirft, unterscheiden und ergänzen. Transparent werden sollen die philosophiegeschichtlich, aber auch aus den intellektuellen Kulturen beider Länder heraus zu begreifenden Partikularitäten, die hier wie dort dem Interesse an (einer Aktualisierung) der Philosophischen Anthropologie zu Grunde liegen: Was uns diese Theorietradition im 21. Jahrhundert noch sagen und was sie gesellschaftskritisch-diagnostisch leisten kann, wird von deutscher und französischer Seite je verschieden beantwortet und begründet. Diesen sechs Texten ist ein Aufsatz von Helmuth Plessner aus dem Jahr 1950, *Über das Welt-Umweltverhältnis des Menschen*, vor- und übergeordnet, dessen französische Erstübersetzung hier vorgelegt wird. Die besondere Relevanz dieses Textes von Plessner, der mit seiner Trennung zwischen den Begriffen der »Umwelt« und der »Welt« eine Schlüsselunterscheidung der Philosophischen Anthropologie überhaupt in Position bringt, wird in einem gesonderten editorischen Kommentar erläutert.
- 10 Überblickt man die aus dem Deutschen ins Französische übersetzten Artikel, so wird alsbald deutlich, inwiefern diese Auswahl einen repräsentativen Querschnitt durch die aktuelle Forschung zur Philosophischen Anthropologie in Deutschland konstituiert. Der Beitrag von Joachim Fischer setzt eine erste Pointe darin, dass er die Grundentwürfe

von Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen in einen – so die These – ihnen gemeinsamen kohärenten Rahmen einschreibt. Gegen die Fraktionierung der Forschungslage zur Philosophischen Anthropologie ist Fischer um den Aufweis bemüht, dass die Autoren Scheler, Plessner und Gehlen einem sie verbindenden und für sie alle gleichermaßen verbindlichen »Denkort« (Fischer) namens Philosophische Anthropologie zugehören. Fischer spricht von einem »Identitätskern«, der sich in diesen drei Einzelansätzen, über alle akuten Spannungen hinweg, die zwischen ihnen auch bestünden, durchhalte. Dieses unverwechselbare Kennzeichen von Philosophischer Anthropologie *tout court* konkretisiert Fischer wie folgt: Auch die Philosophische Anthropologie behalte nur dem Menschen »Geistigkeit« (im Sinne von Schelers »Neinsagenkönnen« zu den Dynamiken des Lebens) vor. Inwiefern und worin genau aber der Mensch ein geistbegabtes Wesen sei, würde im Durchgang durch eine Philosophie des Lebendigen, also »kontrastiv« und »indirekt« gezeigt. Insofern der Mensch über weite Strecken auch an der Ordnung der lebendigen und organischen Natur partizipiere, durchlaufe die Bestimmung seiner »Sonderstellung« in der Philosophischen Anthropologie unweigerlich eine Philosophie des Lebens, so dass die Stelle der exakten Abgrenzung vom Tier nur unter Berücksichtigung des Ausmaßes entwickelt werde, in dem der Mensch *auch* auf seine biologische Lebendigkeit zurückgeworfen sei. Es sei diese ihre Differenz erst garantierende Rückverwicklung von Geistigkeit in Lebendigkeit und von Welt in Umwelt, die in verschiedenen Notationen von allen drei Schlüsselprotagonisten der Philosophischen Anthropologie ausbuchstabiert worden sei.

- 11 Die Überlegungen von Hans-Peter Krüger ziehen eine zusätzliche Konsequenz aus dem damit bezeichneten paradoxen Ort des Menschen. In gewisser Weise streiche der Mensch seine Zugehörigkeit zur Ordnung des Lebens aus oder durch, ohne diesen immanenten Ort im Leben je überschreiten zu können. Es wäre treffend, von einer immanenten Transzendenz zu sprechen. Krüger operiert hier mit dem Gegenspiel der Dynamiken von *Exzentrierung* und *Rezentrierung*, also einem zentrifugalen Hinausgestelltsein aus dem Leben bei fortlaufender Rückbindung *an* das Leben, die sich beim Menschen zentral als das Erfordernis artikuliert, die Nichtkoinzidenz zwischen Leibsein und Körperhaben ausbalancieren zu können. Krüger verdeutlicht so die intrinsische Geschichtlichkeit von personalem Leben im Verständnis der philosophischen Anthropologie, indem er Nachdruck auf die *Expressivität* der Person legt: Obwohl, wie Krüger herausarbeitet, der Mensch (die Person) spontan, in der Unmittelbarkeit seines Verhaltens, der Zentrierung und Erdung durch den Leib bedarf, sei das Verhältnis solcher Lebewesen zu sich selbst ein *geschichtliches*, d. h. ein »natürlicherweise« künstliches, eingerichtetes, praktisch gesetztes und umkämpftes Verhältnis. Der Akzent, den Krügers Lektüre der Philosophischen Anthropologie setzt, erweitert das durch die Beiträge von Fischer und Schürmann eröffnete Feld durch die Idee einer Komplementarität und wechselseitigen Einforderung von Natur- und Geschichtsphilosophie: Die thematisch an der Abstufung der lebendigen Entitäten orientierte Achse gehe über in eine Linie, auf der nach den politischen und geschichtlich fragilen Vergesellschaftungs- und Vergemeinschaftungsformen gefragt wird, in denen sich menschliches (personales) Leben differenziert.
- 12 Die Stärke des Artikels von Volker Schürmann liegt darin, dass der Autor den begrifflichen Zusammenhang der drei Dimensionen von Körperlichkeit, Leiblichkeit und Personalität, die in ihrem komplexen Zusammenspiel die Problemstellungen und Beschreibungsmöglichkeiten der Philosophischen Anthropologie überhaupt erst

ermöglichen, grundlegend präzisiert. Mit Blick auf Scheler und Plessner demonstriert Schürmann, dass es den Autoren der philosophischen Anthropologie stets auf eine prekäre Bezogenheit von Körperlichkeit und Leiblichkeit aufeinander angekommen sei: Menschliches Leben sei immer schon körperlich im Sinne der *res extensa*, die wiederum der »natürlichen Wahrnehmung« als objektiv messbare Entität erscheint. Zugleich (und darin) aber fände »Leben« immer schon so statt, dass jedes Lebewesen den je eigenen Körper (wie auch die Körper anderer Lebewesen) affektiv empfinde, also gleichsam ein »inneres Bewusstsein« seiner selbst habe. Aber damit nicht genug: Denn schon Scheler, so Schürmann, habe argumentiert, dass diese beiden Modi (die Ich-Außenwelt-Differenz von *Körpern* sowie *Leiblichkeit* als Form oder Rahmen der Ich-Außenwelt-Gehalte) gegenständliche Relationen implizieren, wohingegen menschliche Lebewesen zugleich noch eine dritte Perspektive einnehmen, die nicht an Vergegenständlichung gebunden sei, sondern in schieren Vollzügen/Akten bestehe. Scheler habe diese Vollzugssphäre als *Geist* und als Charakteristikum von *Personen* bestimmt. Während Scheler die Geistigkeit von Personen jedoch vollkommen von den Äußerungen des Lebens in ihnen separiert habe (um einen starken Dualismus zwischen Leben und Geist zu behaupten), sei es Plessner darum zu tun gewesen, die personale Welt immanent, über einen Umbruch innerhalb der Ordnung des Lebens selbst zu plausibilisieren: Von der exzentrischen Positionalität des Menschen zu sprechen, hieße dann, den Menschen als ein Wesen zu erläutern, das nur leben kann, indem es sein Leben *führt*. Wie Schürmann unterstreicht, bedeutet diese exzentrische Distanz jedoch bei Plessner kein dem Leben überhobenes Außen, auf das sich der Mensch nach Belieben zurückziehen kann oder auch nicht: Vielmehr handelt es sich um eine Grundstruktur, die menschliches Leben – das eben „nicht nicht exzentrisch sein kann«²³ – in all seinen Äußerungen und Vollzügen immer schon unhintergebar auszeichnet.

- 13 Vor diesem Hintergrund sieht man, dass die Zusammenführung der in unserem Heft miteinander vernetzten französischen und deutschen Texte genau die Stellen trifft, an denen eine reiche Diskussion zwischen den beiden nationalen Forschungen einsetzen kann: Zeigen doch die drei aus dem Französischen übersetzten Aufsätze, dass sich ein Großteil der gegenwärtigen Blüte der Philosophischen Anthropologie in Frankreich aus einer kritischen Selbstbefragung der phänomenologischen Tradition gebildet hat.²⁴ So rekonstruiert zunächst Jean-Claude Monod in seinem Text über das sogenannte *interdit anthropologique* das schon angesprochene paradoxe Manöver Hans Blumenbergs, einen komplexen anthropologischen Subtext der Phänomenologie zu erkunden, ohne dabei schlicht die bruchlose Transformation des phänomenologischen Erbes in philosophische Anthropologie zu postulieren. Mit Blumenberg spürt Monod dem von Husserl und Heidegger verhängten Verbot einer Anthropologisierung der Phänomenologie, aber auch den Bruchstellen in diesem Ausschluss nach, die schon bei diesen beiden Autorenfiguren selbst zum Einzug von Kontingenzen in die Bewegung der Sicherstellung von »Wesenheiten« geführt hätten. Die »Dekonstruktion« (Monod) der phänomenologischen Tabuisierung der Anthropologie habe Blumenberg dazu veranlasst, drei »Achsen der Kontingenz« zu benennen, die die Stellung des Menschen ausmachten: seinen Charakter als »Mängelwesen«, den Primat der Sehkraft unter den menschlichen Sinnen und seine Tendenz zur Distanzierung von archaischen Urängsten. Für das deutsche Publikum lohnt der Blick auf Monods Darlegungen vor allem deshalb, weil sie zeigen, inwiefern die Konjunktur der Philosophischen Anthropologie in Frankreich mit einer internen Krise des phänomenologischen Erbes zusammenhängt, die Blumenberg diagnostiziert hatte und die die französischen Interpreten (von

Husserl, Heidegger und Merleau-Ponty) aktuell dazu anregt, die traditionelle Hierarchisierung von Phänomenologie und Anthropologie zu revidieren.

- 14 Auch für Etienne Bimbenet (*La formule transcendante*) besteht das neue Kernproblem der Phänomenologie seit Blumenberg darin, sich ihrem unvermeidbaren Umschlag in die Kategorien einer Theorie des Menschen zu stellen. Die Mundanisierung des phänomenologischen Projekts, das allem zuvor, so Bimbenet, ein cartesianisches Programm der Neubegründung jeglicher Wissenschaft auf unerschütterlich evidenten Fundamenten (gewesen) sei, habe sich nicht zufällig vollzogen, sondern sei das konsequente Ergebnis des universalistischen Anspruchs bei Husserl selbst. Bimbenet arbeitet diesen Umschlag anhand einer intern-systematischen Grenze von Husserls phänomenologischer Reduktion heraus: Die intentional klar und deutlich erlebten Korrelate (Noemata) der leistenden Aktivitäten unseres Bewusstseins sollen gerade mehr sein als solipsistische Setzungen; sie sollen gerade nicht vom Standpunkt des Bewusstseins einer erlebenden Subjektivität abhängen, sondern in Bezug auf sie transzendente, eben universale Gültigkeit annehmen. Von innen her liefen die – nur bewusstseinsimmanent zu sichernden! – »Sachverhalte« darauf hinaus, sich von der Bindung an die Subjektivität des Bewusstseins zu lösen, um sich als »Sachen selbst« unter Beweis stellen zu können. Bimbenet zieht hier, was für die Diskussion mit der Philosophischen Anthropologie entscheidend ist, die Parallele zu Jakob von Uexkülls biologischer Theorie der Subjektivität von Organismen: Während nach Uexküll Organismen stets in die Korrelation zu ihren jeweiligen Umwelten, die sie affektiv als »Merk- und Wirkwelten« erfahren, versenkt seien, befinde sich der Mensch in der Situation einer Abstraktion von allen partikularen Umwelten, d. h. in der Transzendenz der Welt. Auf diese Weise holt Bimbenet das virulenteste Begriffspaar der Philosophischen Anthropologie ein, das nicht nur in den französischen Beiträgen, sondern auch in dem hier übersetzten Plessner-Text eine überragende Rolle spielt: nämlich die Welt-Umwelt-Opposition. Auf diese Weise stellt sich der biologische »Idealismus« des Tiers (das seine Umwelt stets nur als Korrelat seiner Wertungen erfasst) als ein latenter Realismus heraus, während der manifeste Realismus des Menschen, seine Gerichtetheit auf die Sachen selbst, einen idealistischen Überschuss enthält, nämlich die »unendliche Antizipation« der Totalität von »Welt«.
- 15 Bimbenets Schritt von Husserl zu Uexküll ist zugleich emblematisch eine grundsätzliche Fluchtlinie der aktuellen Entdeckung der Philosophischen Anthropologie in Frankreich: Denn die Frage nach der Stellung von Phänomenologie und Anthropologie zueinander tauscht sich mit einer anderen wichtigen Frage aus, nämlich mit der Frage nach dem Zusammenhang von *Subjektivität* und *Animalität*. In der modernen französischen Philosophie war das Thema einer spezifisch menschlichen Wahrnehmungsstruktur und einer leiblichen Expressivität, die menschlichen Akteuren im Unterschied zu Tieren eigentümlich ist, schon lange durch die Schriften Maurice Merleau-Pontys wirkmächtig gewesen. In der Tat führt in Frankreich kein Weg zu einer Auseinandersetzung mit der Philosophischen Anthropologie an der Leibphänomenologie Merleau-Pontys vorbei, was schon deshalb bemerkenswert ist, weil sich die deutschsprachige an Philosophischer Anthropologie interessierte *community* längst auf Grenzziehungen etwa zwischen Plessners Ansatz und dem Merleau-Pontys verständigt hat, ohne allerdings die werkgeschichtlichen Vielschichtigkeiten im *Œuvre* Merleau-Pontys (Wende vom Leib- zum Fleischbegriff, Vorlesungen über den Naturbegriff usw.) vollständig zur Kenntnis genommen zu haben. Der hier übersetzte Aufsatz von Nicolas Zaslowski spiegelt deshalb eine

grundlegende Tendenz der aktuellen Forschung, wenn er sich an einer Konfrontation zwischen dem Paradigma der Philosophischen Anthropologie – hier in Gestalt Adolf Portmanns – und Merleau-Pontys Ansatz versucht. Im Zentrum stehen dabei Portmanns Hinweise auf eine Differenz in den Gestaltungsgesetzen der sichtbaren und der unsichtbaren »Seiten« der Lebewesen. Portmanns Umformung der Innen-Außen-Opposition bei Organismen, d. h. der Entgegensetzung zwischen einem Organismus und seiner Umgebung, in die voll »sichtbaren« gegenüber den »opaken« Aspekten des Lebendigen steht, wie Zaslawski herausarbeitet, in einer brisanten Spannung zu den gestalttheoretischen Rahmenbedingungen und Prämissen von Merleau-Pontys Phänomenologie. Merleau-Ponty sei dank Portmann, dessen Bücher, z. B. *Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung* (1948/1960), mehrfach Erwähnung bei ihm finden, auf das Problem gestoßen, dass in phänomenologischer Haltung Animalität nurmehr als »das Andere« [l'autrui] der Sinnstiftungen des wahrnehmenden Bewusstseins bestimmbar und darin zugleich auf eine Bindung an Formen angewiesen sei. Gerade Portmann habe nun aber zwischen einer Theorie der »adressierten Erscheinung«, in der sich Lebewesen gleicher oder entfernter Gattung gegenseitig wahrnehmen, und einer Theorie der nicht-adressierten Erscheinung unterschieden: Die Frage also wäre, wie die Wesen, die wir anblicken, auf uns zurückblicken? Was an den uns gegebenen Erscheinungen *für uns* sichtbar ist, und was *an uns* für die von uns betrachteten Lebewesen zu sehen ist, kann auseinandertreten. Zaslawski knüpft, indem er Merleau-Pontys Wahrnehmungskategorien mit Portmanns Hypothese einer opaken Expressivität des Animalischen konfrontiert, implizit auch an Plessner an, der in seinem Begriff der »Grenze« nach dem »hauthaften« Kontakt der lebendigen Dinge zu ihrem Außen gefragt hatte. Auch bei Zaslawski steht mithin, ähnlich wie und doch anders als bei Monod und Bimbenet, mit der Philosophischen Anthropologie ein internes Ende des grundsätzlichen Projekts der Phänomenologie zur Disposition: dieses Mal unter der Perspektive, dass der Ort, von dem her eine Beschreibung und Thematisierung der Welt des Lebendigen möglich sein soll, durch das in dieser Weise Beschriebene, d. h. durch die Dynamiken des Lebendigen selbst verunsichert und entsetzt werden kann.

- 16 So wie die hier versammelten deutschen Texte für das französische Publikum neuartige Pisten eröffnen, rücken auch die französischen Texte die Philosophische Anthropologie in ein Licht, das die deutsche Leserschaft überraschen wird: Und ohne Zweifel wird man nach der Lektüre dieses Heftes konstatieren können, dass es an den aufeinander verweisenden offenen Enden von Phänomenologie, Philosophie des Lebens und anthropologischer Reflexion mehr Material für eine zukünftig gemeinsame, französisch-deutsche Forschung gibt, als man vielleicht erwartet hätte.

Zur terminologischen Vereinheitlichung der Übersetzungen

- 17 Im Zuge der Veröffentlichung dieses Heftes hat sich den Herausgebern erwartungsgemäß das delicate Problem gestellt, ob und, wenn ja, mittels welcher begrifflicher Festlegungen die hier versammelten Texte untereinander terminologisch vereinheitlicht werden könnten und sollten. Vor allem zwei Serien von begrifflichen Unterscheidungen haben die Frage, welche durchgängigen übersetzerischen Lösungen sinnvoll bzw. überhaupt möglich wären, um terminologische Homogenität innerhalb

jedes einzelnen Textes, aber a fortiori zwischen allen Texten herzustellen, mit besonderer Schärfe aufgeworfen: Die erste Serie betrifft die im Kontext der Philosophischen Anthropologie notwendige Differenzierung zwischen den Begriffen (und Phänomenen) des »Körpers« und des »Leibs«, einschließlich der daran gebundenen Semantik von »Leiblichkeit« sowie der relationalen Dynamik von »Leibsein« und »Körperhaben«. Die zweite Serie ist diejenige einer begrifflich wie inhaltlich markierten Abhebung zwischen den Begriffen der »Umwelt«, der »Umgebung« und des »Milieus«, immer im Kontrast zum Begriff einer personalen »Welt« gedacht: Auch diese Konzepte sind im Sinne der Philosophischen Anthropologie à la Scheler, Plessner und Gehlen dringend auseinander zu halten und nur in ihren wechselseitigen Distinktionen aufeinander beziehbar.

- 18 Was nun den ersten begrifflichen Zusammenhang angeht, so ist es für einen *französisch-deutschen* Blick auf die Tradition der Philosophischen Anthropologie ebenso denkwürdig wie hoch problematisch, dass die bei Scheler, Plessner und (mit Einschränkungen) Gehlen enorm wichtige Unterscheidung zwischen Körper(-lichkeit) und Leib(-lichkeit) mit der Verwendung dieses Begriffspaars kollidiert, die in der modernen französischen Philosophie, insbesondere im Anschluss an Maurice Merleau-Pontys »Leibphänomenologie«, üblich und wirkmächtig geworden ist. Präziser müsste man sagen, dass zwischen den bei Scheler und Plessner vorfindlichen Umgangsweisen²⁵ mit der Körper-Leib-Differenz und der Pointierung, den sie gerade bei Merleau-Ponty erhalten hat, eben keine »Parallelaktion« vorliegt, wenn darunter der Parallelismus zweier unverbundener Initiativen gemeint sein soll, die eher »zufällig« mit denselben, dann voneinander abgegrenzten Begriffen innerhalb einer terminologischen Dyade operieren. Philosophiegeschichtlich entspricht es eher der Sachlage, dass diese Verwendungen – die philosophisch-anthropologische in Deutschland und die im Wesentlichen leibphänomenologische in Frankreich – in einer komplexen Verwandtschaft zueinander stehen, die von Überlappungen ebenso geprägt ist wie von unüberbrückbaren Unverträglichkeiten: Was die Faszination, aber auch die begriffliche Verlegenheit des Dialogs dieser beiden Denkformen ausmacht.
- 19 Letztlich geht Merleau-Pontys kritische Trennung zwischen den Konzepten des »Körpers« und des »Leibs« auf Husserls Begriffsgebrauch vor allem in den *Cartesischen Meditationen* zurück, wo unter dem »Leib« eben *nicht ausschließlich* ein materieller Gegenstand (Körper) mit physikalischen Eigenschaften, sondern im gleichen Zug als dasjenige verstanden wird, »worin« wir uns fühlen und worin wir uns als verortet gegeben sind, wenn wir »Empfindnisse« (Husserl) in Kontakt mit »äußeren« physikalischen Gegenständen verspüren. Scheler hatte diese intentionale Differenz zu der These (von der sogenannten »psychophysischen« Indifferenz) ausgeweitet, wonach zwar innerhalb der Sphäre des Gegebenen der »Leib« als empfindende Instanz vom »Körper« als Gegenstand in der Außenwelt absolut und in qualitativer Hinsicht zu separieren, diese »Sphäre des Gegebenen« hingegen als solche von dem vollzugshaften, rein geistigen »Aktentrum« der Person zu scheiden sei.²⁶ Für den Ansatz Merleau-Pontys ist es nun entscheidend, dass er Husserls Einsicht in die Transzendentalität des (also intentional genauer: »meines«) Leibes gegenüber Husserl selbst und auch gegenüber Scheler radikalisiert, indem er den Leib selbst als transzendente Instanz denkt, die ihrerseits nicht noch einmal (wie bei Husserl) auf ein sie konstituierendes transzendentes ego oder (wie bei Scheler) auf die rein noumenale Aktivität der Person überstiegen werden kann. Der Leib selbst fungiert als

gleichsam »gelebtes Apriori«, als undurchstreichbarer Schlüssel, der dem seinerseits stets nur »leibhaftig«, d. h. »leiblich« existierenden Subjekt bereits in der Aktivität der Wahrnehmung das Wirkliche als das korrelativ von diesem Subjekt erfahrene und sinnhaft geformte aufschließt. Auf diese transzendente Rolle des Leibes als eines beweglichen und bewegten, aber niemals durchstreichbaren oder aufgebbaren »Gesichtspunkts aller Gesichtspunkte« zielt daher bezeichnenderweise bereits 1966 Rudolf Boehm, der deutsche Übersetzer von Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception*, in seiner Herausgebereinleitung ab: »[D]er Leib ist schlechthin unser Gesichtspunkt zur Welt, der Gesichtspunkt aller Gesichtspunkte, den wir nicht nur faktisch nie zu verlassen vermögen und der selber immer uns zwingt, Gesichtspunkte einzunehmen, sondern ohne den wir, nicht mehr weltzugehörig, überhaupt nichts zu sehen vermöchten, und damit zugleich der phänomenale Beweis dafür, daß wir Gesichtspunkte einnehmen müssen, um was auch immer zu sehen.«²⁷

- 20 Verblüffenderweise und anders als gerade die deutsche Rezeptionsgeschichte suggeriert, schlägt nun diese sachlich pointierte Bestimmung dessen, was »Leib« bzw. »Leiblichkeit« bei Merleau-Ponty auszeichnet, im französischen Original, in Merleau-Pontys eigenen Schriften also, nicht auf eine stringente Opposition zwischen den Dimensionen durch, die man im Deutschen, gerade mit Blick auf Husserl, Scheler oder Plessner, als »Körper(-lichkeit)« und »Leib(-lichkeit)« voneinander zu unterscheiden pflegt. Vielmehr zeigt bereits ein Blick in die Inhaltsverzeichnisse der französischen und der übersetzten deutschen Version der *Phénoménologie de la perception*, dass im Französischen schlicht »corps« steht, wo im Deutschen der Ausdruck »Leib« eingeführt wird.²⁸ So stimmig es also der Sache und der internen Logik der Gedankenführung Merleau-Pontys nach ist, in Zusammenhängen wie dem eben genannten vom »Leib« und nicht vom »Körper« zu sprechen, so sehr bleibt zu konstatieren, dass bei Merleau-Ponty dort, wo auf Deutsch mit »Leib« übersetzt wird, vielfach schlicht »corps« steht – ein Ausdruck, der für sich genommen eben keine strenge Grenze zwischen den Bedeutungen »Körper« und »Leib« herstellt. In der rezenten französischsprachigen Forschung zu Merleau-Ponty hat sich als Äquivalent für die freilich markante deutsche Unterscheidung des »Leibs« vom »Körper« am ehesten noch die Abhebung des »corps phénoménal« vom »corps objectif« herauskristallisiert.²⁹ Jedoch ist ein gewisses Schwanken der Terminologie Merleau-Pontys, der gelegentlich im Sinne der Bedeutung des Leibbegriffs vom »corps propre«, vom »corps vécu« oder auch vom »corps animé« spricht, unverkennbar, weswegen die Herausgeber sich entschlossen haben, die verschiedenen im Französischen, und bereits immanent bei Merleau-Ponty, kursierenden Pendants für die Konzepte des »Leibes« und der »Leiblichkeit« im Rahmen dieses Heftes nicht durch eine einzige, durchgängige Übersetzungsvariante zu homogenisieren. Bei näherer Prüfung erweist sich das begriffliche Inventar der Leibphänomenologie einschließlich Merleau-Pontys eigenem Umgang mit diesen Konzepten als zu disparat, um die Übersetzungen von Originalformulierungen etwa bei Scheler und Plessner in das Korsett eines semantisch-terminologischen Monismus zu zwingen. Auch der Anspruch auf die Lesbarkeit und die stilistische Eleganz der zu Stande gekommenen Übersetzungen darf hier nicht vernachlässigt werden: So hätte eine von den Herausgebern diskutierte Vereinheitlichung der französischen Übersetzungsmöglichkeiten für den deutschen Begriff des »Leibes« darin bestehen können, die Vokabel »chair« für »Leib« und entsprechend »charnellité« für »Leiblichkeit« einzusetzen. Mit dem Ausdruck »charnellité« (im Unterschied zu »corporéité«) hätten sich entsprechende Wortungetüme abwenden lassen, die

ausgehend etwa von »corps propre« oder »corps vécu« für »Leib« vorstellbar gewesen wären, jedoch hätte diese Wortwahl wiederum eine spezifische begriffliche Festlegung bei Merleau-Ponty konterkariert: Wo nämlich Merleau-Ponty in seinen späten Schriften, etwa in *Le visible et l'invisible* von »chair« und gerade nicht (mehr) vom »corps (propre, vécu usw.)« spricht, hat sich in der Tradition der deutschen Übersetzungen der Werke Merleau-Pontys die Rede vom »Fleisch« im Unterschied zum »Leib« eingebürgert.³⁰ So hätte die unabhängig von der semantischen Verlagerung in Merleau-Pontys eigener Werkgeschichte durchaus plausible Wahl von »chair« für »Leib« wiederum Konfusionen und unzutreffende Assoziationen zumindest auf Seiten der Leser Merleau-Pontys auslösen können, weswegen die Herausgeber davon abgesehen haben, die in den einzelnen Texten jeweils eingesetzten übersetzerischen Lösungen für dieses Begriffsfeld zu einem Gebrauch von »chair«/»charnellité« zu vereinheitlichen. Vielmehr wird nur beim ersten Auftreten einer von dem jeweiligen Übersetzer eingeführten Variante zur Bewältigung der begrifflichen Differenz zwischen »Körper« und »Leib« der im Original stehende deutsche Ausdruck (z. B. »Leib«, »Leiblichkeit« usw.) in Klammern angeführt, so dass zwar interne, nicht aber die Einzeltexte übergreifende Vereinheitlichungen möglich werden. Obwohl sich die Philosophische Anthropologie und die französische Tradition der Phänomenologie gerade nicht im direkten Austausch miteinander konstituiert haben, lag die editorische Herausforderung darin, die Überlappung und Komplementarität der jeweiligen Vokabulare beider Strömungen abzubilden, aber zugleich auf der Eigenheit der philosophisch-anthropologischen Ausbuchstabierung der Körper-Leib-Differenz, die gerade nicht mit Merleau-Pontys Variante zusammenfällt, zu insistieren.

- 21 Übrigens lässt die vorhin zitierte Stelle aus Rudolf Boehms Herausgebereinleitung zur deutschen Übersetzung von Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception* den zentralen sachlichen Antagonismus zwischen Merleau-Pontys Auffassung von Leiblichkeit und denjenigen Schellers und Plessners zumindest ahnen. Denn auf die Autoren der Philosophischen Anthropologie lässt sich Merleau-Pontys These, dass wir ohne den immanenten Gesichtspunkt des Leibes »nicht mehr weltzugehörig«³¹ seien, keineswegs übertragen. Vielmehr denken Scheler und a fortiori Plessner die Relation zur Welt von einer radikalen Exteriorität her: *Welt* im Unterschied zur *Umwelt* eröffnet sich in der Tat nur für solche Lebewesen, die eben nicht zentriert in sich »stecken« und darin ihren eigenen Körper als Leib erfahren, sondern für Wesen, die sich »im Nichts stehend«³², aus einem irreduziblen Außen ihrer selbst zu sich selbst als leiblichen Akteuren verhalten – und eben darin auch zu dem Umstand, dass sie nicht bloß leibliche Lebewesen, sondern zugleich bloße »Naturkörper« (Scheler) sind. Dem von Merleau-Ponty privilegierten Blick aus der Internperspektive des Leibes (als »Gesichtspunkt aller Gesichtspunkte«) setzen die Philosophischen Anthropologen mithin eine Triplizität, eine dreifache Gebrochenheit des »Blicks« entgegen: »Positional liegt [im Fall der lebendigen *Person*, Anm. d. Hg.] ein Dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist.«³³

Die Frage der Übersetzung von »Welt«, »Umwelt«, »Umgebung« und »Milieu« ins Französische war glücklicherweise deutlich einfacher zu entscheiden. »Welt« und »Milieu« sind ohnehin unproblematisch als »monde« und »milieu« wiedergebbar. Für »Umgebung« gilt die naheliegende, weil traditionelle und gängige Übersetzung mit »environnement«. Nur der Begriff der »Umwelt« stellte mithin eine Schwierigkeit dar. Wie aber nun gerade der in diesem Heft präsentierte Aufsatz von Plessner bezeugt, ist

es der Sache nach die Dimension der »Umwelt« und keinesfalls die der »Umgebung« oder des »Milieus«, von der sich die »Welt« lebendiger Personen als »Nichts«³⁴ raumzeitlicher Bestimmtheiten transzendental abhebt, was sowohl reflexiv als auch im unmittelbar- spontanen Lebensvollzug die Distanz zu jeder möglichen Umweltbindung überhaupt bedeutet. Auch die in diesem Heft durch eigene Texte vertretenen Autoren aus der deutschsprachigen Sekundärliteratur zur Philosophischen Anthropologie gehen von diesen begrifflichen Unterscheidungen aus. Vor diesem Hintergrund darf »Umwelt« auf keinen Fall mit frz. »environnement« oder »milieu« übersetzt werden, die bereits als französische Korrespondenzbegriffe zu sachlich anders bestimmten technischen Termini des Deutschen besetzt sind.³⁵ Hinzu kommt ein doppeltes lexikalisches Kriterium für die terminologische Festlegung im Rahmen dieses Hefts: Zum einen ist »Umwelt« auf der Basis des Stammes »Welt« gebildet, zum anderen teilt dieses Wort sein Präfix »Um-« mit »Umgebung«, was lexikalisch wie semantisch Nähe und Kontrast zu diesen beiden Konzepten anzeigt. Es erschien den Herausgebern deshalb als die exakteste Lösung, »Umwelt« mit »monde environnant« zu übersetzen: Eine zwar »umständliche« Wortbildung, die jedoch, darin ihren deutschen Korrespondenzbegriff »Umwelt« sehr gut treffend, sowohl ihre Herkunft aus »monde« (für »Welt«) als auch ihre sachliche, lexikalische und semantische Nähe zu »environnement« (für »Umgebung«) einfängt.

Thomas Ebke, Guillaume Plas, Caterina Zanfi

Potsdam / Freiburg im Breisgau / Wuppertal, Dezember 2016

BIBLIOGRAPHIE

Accarino, Bruno (1991): »Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica«, *Ratio imaginis*, Florenz: Ponte alle Grazie, S. 7–63.

Agard, Olivier (2017): »Les sources françaises de l'anthropologie philosophique de Max Scheler«, in: Ebke, T. / Zanfi, C. (Hg.): *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam, S. 131–149.

Althusser, Louis (1968): *Für Marx*, Frankfurt am Main : Suhrkamp.

Balibar, Étienne (2003): »Structuralism: A Destitution of the Subject?«, *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, 14 (1/Spring): *On Humanism*, S. 1–21.

Beaufort, Jan (2000): *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur. Helmuth Plessners kritisch-phänomenologische Grundlegung einer hermeneutischen Naturphilosophie in »Die Stufen des Organischen und der Mensch«*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.

Boehm, Rudolf (1966): »Vorrede des Übersetzers«, in: Merleau-Ponty, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: de Gruyter, S. V–XX.

Buuren, Jasper van (2017): »Exzentrizität, Dingstruktur und der Leib als Subjekt und Objekt«, in: Ebke, T. / Zanfi, C. (Hg.): *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische*

- Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*, Potsdam: Universitätsverlag Potsdam, S. 409–426.
- Canguilhem, Georges (2006): »Zur Lage der biologischen Philosophie in Frankreich«, in: ders.: *Wissenschaft, Technik, Leben. Beiträge zur historischen Epistemologie*, Berlin: Merve, S. 23–40.
- Canguilhem, Georges (2009): »Das Lebendige und sein Milieu«, in: ders.: *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August, S. 233–279.
- Cusinato, Guido (1999): »Le ali dell'eros. Per una riconsiderazione dell'antropologia filosofica di Max Scheler«, *Annuario filosofico*, XV, S. 383–420.
- Derrida, Jacques (1999): *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen.
- Dupond, Pascal (2008): *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Paris: Édition Ellipses.
- Dupuy, Maurice (1959): *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 Bd., Paris: PUF; auf Deutsch: *Die Philosophie Max Schelers – ihre Entwicklung und ihre Einheit*, 2 Teilbände, Nordhausen: Bautz (in Vorbereitung).
- Ebke, Thomas (2012): *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, Berlin: Akademie Verlag.
- Esposito, Roberto (2002): *Immunitas*, Torino: Einaudi; auf Deutsch: *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Berlin / Zürich: Diaphanes, 2004.
- Fadini, Ubaldo (1983): »Le ragioni del sistema tra Gehlen e Luhmann«, *aut aut* XXXIII/197–198, S. 55–78.
- Feuerhahn, Wolf (2009): »Du milieu à l'Umwelt: enjeux d'un changement terminologique«, *Revue philosophique de la France et l'étranger*, 4/134, S. 419–438.
- Fischer, Joachim (2008): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg im Breisgau / München: Alber.
- Foucault, Michel (1974): *Schriften zur Literatur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2010): *Einführung in Kants Anthropologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fruteau de Lacroix, Frédéric / Bianco, Giuseppe (Hg.) (2016): *L'angle mort des années 1950: Philosophie et sciences humaines en France*, Paris: Publications de la Sorbonne.
- Gehlen, Arnold (1983): »Philosophische Anthropologie«, in: ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 4: *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Frankfurt am Main: Klostermann, S. 236–246.
- Habermas, Jürgen (1958): »Anthropologie«, in: Diemer, A. / Frenzel, I. (Hg.): *Fischer Lexikon: Philosophie*, Frankfurt am Main: Fischer, S. 18–35; auf Italienisch in: Preti, G. et al.: *Filosofia. Enciclopedia Feltrinelli Fischer*, Mailand: Feltrinelli, 1966, S. 19–38.
- Horkheimer, Max (1988 [1935]): »Bemerkungen zur Philosophischen Anthropologie«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 249–276; auf Italienisch in: Horkheimer, M.: *Teoria critica*, Torino: Einaudi, 1978, S. 197–223.
- Iofrida, Manlio (2003): »Senso e limiti dell'antropologia nell'ultimo Merleau-Ponty«, *Discipline filosofiche* XIII/1, S. 323–346.
- Keller, Thomas (2015): »Person und Persona: Rendez-vous der Gefühle in einer deutsch-französischen Philosophischen Anthropologie«, in: Agard, O. / Gangl, M. / Lartillot, F. / Merlio, G. (Hg.): *Kritikfiguren / Figures de la critique. Festschrift für Gérard Raulet zum 65. Geburtstag / En hommage à Gérard Raulet*, Frankfurt am Main u.a.: Lang, S. 343–372.

- Krüger, Hans-Peter (2008): »Lebenspolitik: Die Zugänge von Habermas, Foucault und der Philosophischen Anthropologie«, in: ders.: *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-jüdische und pragmatistische Moderne-Kritik*, Berlin: Akademie Verlag, S. 25–62.
- Landsberg, Paul-Ludwig (1936/37): »L'acte philosophique de Max Scheler«, *Recherches Philosophiques*, VI, S. 299–312.
- Lenz-Medoc, Paulus (1951): »Max Scheler in Frankreich«, *Philosophisches Jahrbuch*, 61, S. 297–303.
- Lepenies, Wolf (1970): »Anthropologie und Gesellschaftskritik. Zur Kontroverse Gehlen–Habermas«, *Soziologen-Korrespondenz*, 1/4, S. 171–198;
auf Italienisch in Lepenies, W. / Nolte, H.: *Critica all'antropologia*, Milano: Feltrinelli, 1978, S. 79–106.
- Marino, Mario (2008): *Da Gehlen a Herder. Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, Bologna: Il Mulino;
deutsche Übersetzung in Vorbereitung: *Von Gehlen bis Herder*, Nordhausen: Traugott Bautz Verlag.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin / New York: de Gruyter.
- Raulet, Gérard (2014): »Philosophische Anthropologie – auch eine französische Wissenschaft?«, in: Raulet, G. / Plas, G. (Hg.): *Philosophische Anthropologie nach 1945*, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, S. 367–390.
- Schürmann, Volker (2012): »Max Scheler und Helmuth Plessner – Leiblichkeit in der Philosophischen Anthropologie«, in: Alloa, E. / Bedorf, T. / Grüny, Chr. / Klass, T. N. (Hg.): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 207–223.
- Tarot, Camille (1999): *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Paris: La Découverte.
- Waldenfels, Bernhard (2009): »Eintrag »Maurice Merleau-Ponty««, in: Bedorf, T. / Röttgers, K. (Hg.): *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert*. Darmstadt: WBG, 2009, S. 253–259.

NOTES

1. In dieser Hinsicht ist aufschlussreich: Gehlen (1983).
2. In anderen kulturellen Gefilden haben die Autoren und die Themen der Philosophischen Anthropologie freilich wieder eine andere Geschichte. Hier ist der Fall Italiens interessant, wo eine ganze Reihe von Untersuchungen zu diesen Fragen entstanden sind, obwohl auch hier die Rezeption der Philosophischen Anthropologie keineswegs unmittelbar verlaufen ist. So sind noch vor den 1960er Jahren einige Standardwerke Schelers, Plessners, Gehlens, Portmanns oder gar von Günther Anders ins Italienische übertragen worden. Erst seit dem Ende der 1970er Jahre jedoch hat sich die Präsenz dieser Theorieströmung in der philosophischen Debatte Italiens verstetigt und dort Forschungsräume eröffnet, denen man nicht gerecht werden würde, wenn man allein ihren historischen Charakter in den Blick nähme. Im Kontext der Scheler-Forschung sind hier insbesondere die Texte von Guido Cusinato zu nennen, der zunächst den Text der *Stellung des Menschen im Kosmos* im Rückgriff auf die Ausgabe von 1928 – die 2017 von Wolfhart Henckmann im Meiner Verlag auch auf Deutsch in einer kritischen Ausgabe herausgegeben werden wird – aufbereitet hatte, um zur Ausarbeitung einer eigenen Theorie des *eros* vorzustoßen, die den Dualismus zwischen *Geist* und *Drang* unterläuft (siehe Cusinato [1999]). Die Forschungsbeiträge zu Gehlen und Plessner sind vor dem Hintergrund der philosophischen Landschaft in Italien am Ende der 1970er Jahre zu sehen, die von der Suche nach einer Alternative nicht bloß zu Heidegger, sondern auch zur Kritischen Theorie geprägt war.

Horkheimers »Bemerkungen zur Philosophischen Anthropologie« (1935) [Horkheimer (1988)] waren ebenso bekannt wie die Polemik von Habermas gegen Gehlen [Habermas (1958)], die Lepenies in einem Artikel aus dem Jahr 1970 wiederaufgegriffen und analysiert hatte [Lepenies (1970)]. Beflügelt durch diese Debatte, war die daran anschließende Neubelebung von Gehlen-Übersetzungen und -Forschungen von dem Interesse an den politischen Implikationen seines Denkens getragen. Insbesondere die Arbeiten von Ubaldo Fadini, die auf diesem Weg mögliche Nähen zu Luhmanns Systemtheorie hervortreten ließen, haben eine positive Reflexion auf das Problem der Institutionen versucht, und zwar in anderer Richtung als die zeitgleich von Wolfgang Harich in der DDR entwickelten Überlegungen (siehe Fadini [1983]). Die Aufhellung der Relevanz einer bei Gehlen angelegten *Kulturkritik*, der, weit entfernt davon, rein reaktionär und konservativ zu sein, in ihrem Abschied von den Geistes- und Bewusstseinsphilosophien eine gewisse Produktivität eignet, findet sich auch in weiteren italienischen Beiträgen zur Gehlen-Forschung wieder, bis hin zu den Untersuchungen von Mario Marino (cf. Marino [2008]; deutsche Übersetzung in Vorbereitung). Die insbesondere von Bruno Accarino in den frühen 1990er Jahren vorangetriebenen Studien zu Plessner stehen ebenso unter dem Eindruck der Krise traditioneller politischer und gesellschaftlicher Kategorien und sind von der Suche nach einem politischen Sinn der Kontingenz bestimmt. Aus Accarinos bemerkenswerten Beiträgen sei hier lediglich Accarino (1991) hervorgehoben. Die Früchte dieser Arbeiten sind in den 2000er Jahren weiter gereift und haben Übersetzungen und Forschungen Raum gegeben, die nun ihrerseits auf die technologischen Aspekte der anthropologischen Differenz sowie auf die Rolle der abendländischen und europäischen Kultur im technisch-wissenschaftlichen Komplex der Gegenwart fokussieren. Die politische Dimension dieser Reflexionen ist unterdessen weiter zentral geblieben, und so steht das Thema der anthropo-biologischen Funktion der Institutionen im Mittelpunkt der an Gedanken Plessners und Gehlens anknüpfenden Analysen von Robert Esposito seit seinem Buch *Immunitas* (Esposito [2002], S. 95–133; auf Deutsch [2004], insb. S. 113–156). Im Sinne einer Bilanz dieser Lektüren sei hier nur auf zwei von Alberto Gualandi in den Jahren 2002 und 2003 herausgegebene Hefte der Zeitschrift *Discipline filosofiche* verwiesen, die ebenfalls die Aktualität all dieser Fragen auf internationalem Parkett unterstreichen und mancherorts mögliche Dialoge mit dem französischen Denken, in Sonderheit mit dem des späten Merleau-Ponty, erahnen lassen (dazu Iofrida [2003]).

3. Siehe dazu Fruteau de Laclos / Bianco (2016).

4. Canguilhem (2006).

5. Tarot (1999).

6. Siehe Ebke (2012), S. 32 f.

7. Keller (2015).

8. Beaufort (2000); siehe aktuell van Buuren (2017).

9. Siehe dazu von Seiten der Philosophischen Anthropologie Plessners: Krüger (2008).

10. Siehe z. B. Althusser (1968), S. 176: »Der Bruch mit jeder philosophischen Anthropologie oder mit jedem philosophischen Humanismus ist kein zweitrangiges Detail [...]«; Derrida (1999), S. 139: »Heidegger, von dem man nur einen Entwurf philosophischer Anthropologie oder existentialer Analytik kannte [...]«; Foucault (2010), S. 114: »[...] muß man all diese ›philosophischen Anthropologien‹ verwerfen, die sich als natürlicher Zugang zum Fundamentalen geben [...]«.

11. Zur Distinktion der Philosophischen Anthropologie als »Denkansatz« gegenüber ihrem Status als einer philosophisch orientierten »Disziplin« siehe Fischer (2008), S. 479.

12. Siehe Lenz-Medoc (1951). Seit 1951 lag eine französische Übersetzung der *Stellung des Menschen im Kosmos* durch Maurice Dupuy vor, der 1959 auch eine zweibändige systematische Interpretation veröffentlichte (Dupuy [1959]). Bereits 1936 hatte Pierre Klossowski Schellers Aufsätze *Vom Sinn des Leidens*, *Vom Verrat der Freude* sowie *Liebe und Erkenntnis* übersetzt; Maurice de Gandillac (der spätere Doktorvater von Deleuze) besorgte die französische Übersetzung (1955) von *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

13. Siehe Keller (2015). Unser Verweis auf diese erste Rezeptionsphase der Philosophischen Anthropologie folgt Kellers sehr instruktiver Darstellung.
14. Zur Rolle Rothackers innerhalb der deutschen Tradition siehe Fischer (2008), unser Zitat S. 254.
15. Siehe Landsberg (1936/37). Unbedingt in dieser Chronik zu erwähnen sind die von Alexandre Koyré, Albert Spaier und Henri-Charles Puech ab 1932 herausgegebenen *Recherches philosophiques*, ein Zeitschriftenprojekt, das einen unerhört bedeutenden publizistischen Begegnungsraum zwischen der deutschen und der französischen Philosophie der 1930er Jahre eröffnete. Französische Übersetzungen von Texten beispielsweise Schelers, Plessners, Bollnows, Groethuysens, Löwiths trafen hier mit Artikeln von Lacan, Ruyer, Bachelard, Lévinas, Wahl (um nur einige prominente Fälle zu nennen) zusammen.
16. Eine Erhellung des Bezugs von Merleau-Ponty zur deutschen Tradition der philosophischen Anthropologie brachte etwa die zweiteilige Tagung »Merleau-Ponty et l'anthropologie philosophique«, die 2013 und 2015 an den Pariser *Archives Husserl* (ENS Paris) von Christian Sommer und Emmanuel de Saint-Aubert veranstaltet wurde. Siehe zudem die noch unpublizierte Dissertation *Body and Reality: Materialism, Physical Reality and the Structure of the phenomenal world* von Jasper van Buuren, die eine erste systematische Zusammenführung der Ansätze Merleau-Pontys und Plessners entwickelt.
17. Dazu Agard (2017).
18. Balibar (2003), S. 7.
19. Diesen Ausdruck wählte Michel Foucault, um die spezifische intellektuelle Resonanz von Marx und Freud zu kennzeichnen (Foucault [1974], S. 24). Er lässt sich jedoch sehr treffend abwandeln, um die Positionen Schelers, Plessners und Gehlens zu charakterisieren, denn auch für diese gilt, was Foucault über Marx und Freud sagt, dass nämlich auch in ihren Fällen »die Begründung einer Diskursivität heterogen zu ihren späteren Transformationen« bleibe. Siehe Foucault (1974), S. 26.
20. Raulet (2014), S. 367.
21. Vgl. die Übersetzung von *Lachen und Weinen* bei den Éditions de la Maison des sciences de l'homme (1995) sowie die 2009 erschienene zweibändige Übersetzung von Gehlens *Essais d'anthropologie philosophique* im selben Verlag.
22. Als erste auffällige Zeugnisse der systematischen Fokussierung auf die Philosophische Anthropologie im französischen Kontext siehe die beiden Hefte *Revue germanique internationale* 10/2009 (*L'anthropologie allemande entre philosophie et science. Des Lumières aux années 30*) sowie *Revue germanique internationale* 13/2011 (*Phénoménologie allemande, phénoménologie française*).
23. Schürmann (2012), S. 219 (siehe auch die französische Fassung dieses Textes im vorliegenden Heft).
24. Da die Erträge des Forschungsprojekts um Gérard Raulet, dem internationalen Charakter dieses Projekts gemäß, nahezu allesamt bereits auf Deutsch publiziert wurden (überwiegend im Rahmen einer mehrbändigen Reihe beim Bautz-Verlag, in der bislang fünf Bände vorliegen), konnten sie leider in das Programm dieses Heftes nicht integriert werden.
25. Dass hier von zwei durchaus differenten Umgangsweisen die Rede sein muss anstatt von *einer* Körper-Leib-Opposition bei Plessner und Scheler, stellt gerade der Text von Volker Schürmann in diesem Heft klar.
26. Siehe Ebd.
27. Boehm (1966), S. V.
28. So ist, sprechend genug, das fundamentale Kapitel I im französischen Original mit »Le corps«, im Deutschen mit »Der Leib« betitelt. Siehe z. B. Teil I, Abschnitt I des Buches: »Le corps comme objet et la physiologie mécaniste« (Merleau-Ponty, 1957) vs. »Der Leib als Gegenstand der mechanistischen Physiologie« (Merleau-Ponty, 1966) oder Teil I, Abschnitt II: »L'expérience du

corps et la psychologie classique« (Merleau-Ponty, 1957) vs. »Die Leiberfahrung und die klassische Psychologie« usw.

29. Siehe Dupond (2008), S. 38: »Conformément à une tradition qui remonte à Descartes et qui est reprise par la phénoménologie, Merleau-Ponty distingue le ›corps objectif‹ et le ›corps phénoménal‹: tandis que le corps objectif a le mode d'être d'une ›chose‹, le ›corps phénoménal‹ ou ›corps animé‹ est un pouvoir d'expression; doué d'une ›structure métaphysique‹, il est un sujet naturel ou un moi naturel.«

30. Dazu Waldenfels (2009), S. 257: »Das Sein steht uns nicht frontal gegenüber, es umgibt uns wie ein Element, in dem wir uns bewegen und in dessen Medium alles erscheint; [...]. Als rohes oder wildes Sein (*être brut, être sauvage*) erschöpft es sich nicht in unseren kulturellen Symbolen; es geht jeder Sinnbildung voraus und sprengt jede Ordnung. Der Begriff des eigenen Leibes (*corps propre*) weicht dem des Fleisches (*chair*), dessen Textur auf die Anderen, die Dinge, die Welt, die Zeit und die Ideen übergreift. Zugleich sehend und gesehen, berührend und berührt, redend und hörend bestimmt sich das leibhaftige Selbst als Einheit von Selbstbezug und Selbstentzug.«

31. Boehm (1966), S. V.

32. Plessner (1975), S. 310.

33. Plessner (1975), S. 293.

34. Plessner (1975), S. 294.

35. Dass etwa der Milieubegriff eine begriffsgeschichtlich einschlägige Bedeutung sowohl in der neuzeitlichen Mechanik (Newton) als auch in der modernen Humangeographie und Soziologie besitzt, zeigt Canguilhem (2009). Siehe weiterführend Feuerhahn (2009).

INDEX

Mots-clés : Anthropologie philosophique, Plessner, Scheler, Gehlen, Portmann, phénoménologie

Schlüsselwörter : philosophische Anthropologie, Plessner, Scheler, Gehlen, Portmann, Phänomenologie

AUTEURS

THOMAS EBKE

Thomas Ebke ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Politische Philosophie und Philosophische Anthropologie der Universität Potsdam. Nähere Informationen finden Sie hier.

GUILLAUME PLAS

Guillaume Plas ist Französisch-Lektor am Frankreich-Zentrum der Universität Freiburg. Nähere Informationen finden Sie hier.

CATERINA ZANFI

Caterina Zanfi ist Stipendiatin der Alexander von Humboldt-Stiftung an der Bergischen Universität Wuppertal. Nähere Informationen finden Sie hier.