

Eine transzendente Neubegründung der Anthropologie:
Zur phänomenologischen Anthropologie bei Husserl und Heidegger

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der *Philosophie*
im Fachbereich A
Geistes- und Kulturwissenschaften
der Bergischen Universität Wuppertal

vorgelegt von
Yihuai Zhang
aus
Shijiazhuang, China

Wuppertal, im März 2026

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
(1) Hintergrund, Grundlinie und Fragestellung	7
(1.1) Überblick über Husserls phänomenologische Anthropologie	11
(1.2) Überblick über Heideggers phänomenologische Anthropologie	13
(1.3) Zentrale Fragestellung	15
(2) Forschungsstand	16
(3) Aufriss der Arbeit	21

Teil I Die Kritik am Anthropologiebegriff bei Husserl und Heidegger

.....	24
Kapitel 1: Drei Aspekte von Husserls Kritik am Anthropologiebegriff	25
1.1 Die naturalistische Anthropologie von der Äußerlichkeit	26
1.2 Konsequenzen des Anthropologismus	30
1.2.1 Vom Anthropologismus zum Relativismus und Psychologismus	30
1.2.2 Der Anthropologismus von Descartes über Kant bis Heidegger	32
1.3 Die philosophische Anthropologie und die empirische Subjektivität	37
Kapitel 2: Heideggers Kritik an der Anthropologie und dem Anthropozentrismus	41
2.1 Theoretische Schwierigkeiten der traditionellen Anthropologie	42
2.1.1 Fehlauffassung der menschlichen Natur in der empirischen Anthropologie	43
2.1.2 Unbestimmtheit und innere Grenze der philosophischen Anthropologie	45
2.2 Die anthropozentrischen Varianten des Anthropologiebegriffs	48
2.2.1 Der Anthropomorphismus und die Vermenschung des Seins	50
2.2.2 Der metaphysische Humanismus als Aporie der Menschenwürde	52
Zusammenfassung	56

Teil II Der Mensch als Person: Zur phänomenologischen Anthropologie Husserls

58

Kapitel 3: Husserls transzendente Neubegründung der Anthropologie ...	59
3.1 Der Entstehungskontext und die Grundstruktur der Anthropologie bei Husserl	62

3.1.1 Die Relevanz zwischen Anthropologie und Psychologie in der Phänomenologie	63
3.1.2 Von der intentionalen Anthropologie zur transzendentalen Anthropologie	67
3.1.2.1 Die intentionale Anthropologie zwischen Person, Umwelt und Tier	68
3.1.2.2 Die transzendente Anthropologie: Die transzendente Person als Zentrum	70
3.2 Zurück zu den „Menschen“ selbst als Personen	75
3.2.1 Zum Hintergrund des Personenbegriffs aus der philosophischen Anthropologie	78
3.2.1.1 Die transzendente und praktische Dimension der Person bei Kant	81
3.2.1.2 Die anthropologische Bedeutung der Person bei Scheler, Plessner und Gehlen	84
3.2.2 Der Mensch als Person im Rahmen der intentionalen Anthropologie	88
3.2.2.1 Die Subjektivität der Person	91
3.2.2.2 Die Intentionalität der Person	93
3.2.2.3 Die Geistigkeit der Person	95
3.2.3 Die transzendente Person aus Sicht der transzendentalen Anthropologie	97
3.2.3.1 Fokus auf das Ich: Die transzendente Person als Pol und Substrat	99
3.2.3.2 Die Einheit der transzendentalen Person mit der Monade in ihrer Konkretion	102
3.2.3.3 Die transzendente Person im Sinne des Ego	105
3.3 Eine universale Anthropologie im Lichte der transzendentalen Phänomenologie	107
3.3.1 Das duale Verhältnis zwischen Mensch und Welt	109
3.3.1.1 Die Wissenschaft der universalen Menschheit: Weltbezogenheit des Menschen	111
3.3.1.2 Vermenschung der Welt und Verweltlichung des Menschen	114
3.3.2 Der Mensch als Einheit von transzendentaler und menschlicher Person	116
3.3.2.1 Differenz und Kongruenz zwischen den beiden Typen von Personen	118
3.3.2.2 Finks Lösungsweg für die Spaltung im Doppelgesicht des Menschen bei Husserl	121
3.3.2.3 Das Menschenbild als transzendentes Menschentum und Menschenmonade	124
Kapitel 4: Die praktische Dimension der Anthropologie bei Husserl	129
4.1 Die synchronische Betrachtung der menschlichen Abhängigkeit	132

4.1.1 Kommunikation, Personenverband und Menschengemeinschaft	133
4.1.2 Die Menschheit als Einheit der Sozialität	137
4.2 Die diachronische Untersuchung der menschlichen Generativität	140
4.2.1 Die Erneuerung des Menschen: Ein vollkommenerer Vernunftmensch	141
4.2.2 Das Personwerden: Die biologische und zeitlich-geschichtliche Generativität	144
Zusammenfassung	149

Teil III Der Mensch im Bezug zum Sein: Zur phänomenologischen Anthropologie Heideggers 152

Kapitel 5: Eine existenziale Rekonstruktion der phänomenologischen Anthropologie153

5.1 Heideggers Konzeption einer existenzialen Anthropologie	156
5.1.1 Vom Leben zum Dasein: Von der Faktizität zur Existenzialität des Menschen	157
5.1.2 Zum Wesen des Menschen als Existenz: Von der frühen zur späten Phase	161
5.1.2.1 Die Wesensbestimmung des Menschen in der doppelten Daseinscharakteristik	162
5.1.2.2 Die Ek-sistenz des Menschen als Bezeichnung seines Seins	163
5.1.3 Das Verhältnis zwischen existenzialer Anthropologie und Fundamentalontologie	166
5.1.3.1 Exemplarische Untersuchungen zum Wechselverhältnis beider Ansätze	168
5.1.3.2 Zur Klärung der prinzipiellen Unterschiede beider Ansätze	172
5.2 Die Metaphysik des Daseins als Fortgang der existenzialen Anthropologie	174
5.2.1 Die Metaphysik des Daseins als Einheit von Anthropologie und Metaphysik	176
5.2.2 Der weltbildende Mensch im Verhältnis zum Seienden im Ganzen	180

Kapitel 6: Heideggers transzendente Neubegründung der Anthropologie183

6.1 Eine transzendental-ontologische Grundlegung der Anthropologie	187
6.1.1 Ein transzendentes Menschenbild im Bezug zum Sein beim späten Heidegger	191
6.1.1.1 Das Menschenbild: Die Ek-sistenz des Da-seins in der Lichtung des Seins	192

6.1.1.2 Die „Nähe“: Der transzendente Bezug von Mensch und Sein	195
6.1.2 Die apriorische Anthropologie und die Bedeutungen des Apriori	199
6.2 Die transzendente Doppeldimension des Menschen: Seinsverständnis und Transzendenz	202
6.2.1 Das Seinsverständnis als transzendente Bedingung des Menschseins	204
6.2.2 Der Mensch im transzendentalen Horizont der Transzendenz des Daseins	210
Zusammenfassung	215

Teil IV Das phänomenologische Menschenbild: Streitfragen und Neuentwurf..... 218

Kapitel 7: Der Streit um das Menschenbild zwischen Husserl und Heidegger219

7.1 Husserls Kritik an Heideggers existenzialer Daseinsanalytik als Anthropologie	221
7.1.1 Ist die existenziale Anthropologie eine Preisgabe der Transzendentalphilosophie?	221
7.1.2 Die regionale Ontologie des Menschen: Die Übertragung vom Ego zum Dasein	224
7.2 Heideggers Vorwurf gegen Husserls Personenbegriff	229
7.2.1 Die ausbleibende Frage nach dem Sein der Person	230
7.2.2 Kritische Beleuchtung von Infragestellungen im Themenfeld um die Person	234
7.3 Abweichungen und Gemeinsamkeiten zwischen Husserls und Heideggers Menschenbild	237
7.3.1 Die Wurzel der Abweichung zwischen Person und Dasein	239
7.3.1.1 Husserl: Das Denken als Grundlegung des Seins	240
7.3.1.2 Heidegger: Der Vorrang des Seins vor dem Denken	242
7.3.2 Die Gemeinsamkeit hinsichtlich der Korrelation von Denken und Sein	245

Kapitel 8: Ein phänomenologisch-anthropologischer Neuentwurf des Menschenbildes249

8.1 Zur Reflexion und Entwicklung der phänomenologischen Anthropologie	251
8.1.1 Die Kritik am Anthropologieverbot: Blumenbergs Rehabilitierung der Anthropologie	252
8.1.2 Der Mensch als Weltwesen: Finks kosmologische Anthropologie	255
8.2 Der Mensch als Korrelationswesen: Ein Neuentwurf der transzendentalen	

Anthropologie	259
8.2.1 Weltbezug, Selbstbezug und die Korrelation von Transzendentalität und Faktizität	260
8.2.2 Zur Möglichkeit und Tragweite einer transzendentalen Anthropologie	264
Zusammenfassung	268
 Schluss: Zur phänomenologischen Anthropologie im Ausgang von der Transzendentalphilosophie	 271
Literaturverzeichnis	274

Einleitung

(1) Hintergrund, Grundlinie und Fragestellung

Seit der Veröffentlichung von Kants anthropologischen Schriften gilt die Frage „Was ist der Mensch?“ als das fundamentale Zentrum der philosophischen Anthropologie. Die Frage nach dem Wesen des Menschen als Frage nach uns selbst ist ein echtes philosophisches Problem, das bei Kant auch eine zentrale Fragestellung ist. Die Bestimmung des Menschseins erweist sich dabei als eine der komplexesten Herausforderungen der Philosophie, da der Mensch im Gegensatz zu anderen natürlichen Seienden über kein fest umrissenes oder statisches Wesen verfügt. Ziel der philosophischen Reflexion ist es daher, den Begriff des Menschen von jeglichem essentialistischen Determinismus biologischer Prägung abzugrenzen.

In diesem Zusammenhang wird auch die klassische aristotelische Definition des Menschen als *animal rationale* kritisch hinterfragt. Obwohl diese Formel die abendländische Geistesgeschichte maßgeblich geprägt hat, weist sie aus der Sicht moderner Denker erhebliche Unzulänglichkeiten auf und wurde infolgedessen einer tiefgreifenden Revision unterzogen. Im Spannungsfeld des Neukantianismus und der Lebensphilosophie hat sich die philosophische Anthropologie im 20. Jahrhundert als eine eigenständige und einflussreiche philosophische Strömung herausgebildet. Mit Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen als ihren maßgeblichen Vertretern unternimmt sie den systematischen Versuch, unterschiedliche wissenschaftliche und philosophische Erkenntnisse über Wesen, Existenz und Stellung des Menschen in einer einheitlichen Perspektive zusammenzuführen.

Im Zentrum dieses Projekts steht das Bestreben, den Menschen selbst ausdrücklich zum Gegenstand des Philosophierens zu machen und ihn nicht lediglich als Randproblem anderer Disziplinen mitzubehandeln. Der Mensch erscheint dabei als ein spezifisches Lebewesen, dessen Existenz nicht in seiner natürlichen Verfasstheit aufgeht, sondern durch eine strukturelle Offenheit gekennzeichnet ist, in der Naturgebundenheit und geistige bzw. kulturelle Selbsttranszendenz in einer

irreduziblen Spannung zueinander stehen. Im Gegensatz zur klassischen philosophischen Anthropologie konzentriert sich die phänomenologische Forschung auf die Reflexion über die inneren Probleme der Anthropologie. Während äußere Probleme den Menschen als Gegenstand thematisieren, betreffen innere Probleme die Bedingungen und begrifflichen Voraussetzungen, unter denen der Mensch überhaupt als solcher thematisch werden kann, sowie die impliziten Vorverständnisse, die jeder solchen Thematisierung zugrunde liegen.

Edmund Husserl und Martin Heidegger explizieren jeweils aus unterschiedlichen Perspektiven mithilfe der phänomenologischen Methode das Wesen des Menschen und entwerfen darauf aufbauend ihre eigenen Menschenbilder, namentlich das der „Person“ und des „Daseins“.¹ Im Zuge ihrer Untersuchungen unterziehen sie den traditionellen Anthropologiebegriff einer grundlegenden Kritik. Auf dieser Grundlage entwickeln sie jeweils eigenständige Entwürfe einer phänomenologischen Anthropologie. Ihre phänomenologische Anthropologie distanziert sich von der traditionellen Fragestellung nach der ontologischen Differenz zwischen dem Menschen und den nicht-menschlichen Lebewesen, da die herkömmliche Dichotomie zwischen Mensch und Tier in den zeitgenössischen Debatten der philosophischen Anthropologie zunehmend problematisiert wird.

Der Fokus liegt vielmehr auf der Begründung eines genuin phänomenologischen Menschenbegriffs innerhalb eines transzendentalphilosophischen Rahmens. Hinzuzufügen bleibt, dass diese Position von jenen Strömungen der zeitgenössischen phänomenologischen Anthropologie abgegrenzt werden muss, die eine primär psychiatrische Ausprägung erfahren haben. Dies betrifft insbesondere die Beiträge von Autoren wie L. Binswanger, W. Blankenburg, H. Maldiney, M. Richir und T. Fuchs,

¹ Der Ausdruck „Menschenbild“ wird hier nicht im Sinne der kultur- oder religionssoziologischen Rede von historisch oder normativ geprägten Menschenbildern verwendet, wie sie etwa in Wendungen wie „das Menschenbild des Calvinismus“ oder „das Menschenbild des Grundgesetzes“ vorkommen. Vielmehr fungiert der Begriff in der vorliegenden Arbeit als heuristische Sammelbezeichnung für eine jeweils implizite Auffassung vom Menschen, d.h. für eine bestimmte Weise, den Menschen zu verstehen oder zu bestimmen. Auch wenn weder Husserl noch Heidegger den Terminus systematisch verwenden, implizieren ihre phänomenologischen Anthropologien jeweils eine solche Grundauffassung des Menschen, die sich aus ihren unterschiedlichen methodischen Ansätzen rekonstruieren lässt. Der Begriff „Menschenbild“ bezeichnet somit keinen in den Primärtexten eingeführten Terminus, sondern eine rekonstruierende Perspektive der vorliegenden Untersuchung. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird der Begriff „Menschenbild“ nicht erneut expliziert.

deren Arbeiten primär auf die phänomenologische Beschreibung psychopathologischer Erfahrungsweisen zielen. Sie thematisieren den Menschen nicht als transzendental zu begründenden Bezugspunkt, sondern innerhalb konkreter klinischer und existenzieller Konstellationen und fallen damit außerhalb des hier verfolgten systematischen Fokus. Dennoch bleibt die Frage unbeantwortet, ob sich die Phänomenologie unter einem kohärenten anthropologischen Paradigma konsolidieren lässt oder ob sie vielmehr von anthropologischen Einflüssen unberührt bleiben sollte.

Die vorliegende Untersuchung widmet sich der phänomenologischen Explikation des Anthropologiebegriffs im Denken von Husserl und Heidegger. Hier geht es nicht darum, eine phänomenologische Untersuchung zu einem Thema innerhalb des anthropologischen Bereichs durchzuführen, sondern kritisch zu prüfen, ob und wie die Frage der philosophischen Anthropologie aus der Perspektive der husserlschen und heideggerschen Phänomenologie gestellt und beantwortet werden kann. Ausgehend von einem transzendentalphilosophischen Ansatz wird die vorliegende Arbeit die phänomenologische Anthropologie bei Husserl und Heidegger jeweils in ihren zentralen Gehalten, methodischen Zugängen und Problemfeldern systematisch untersuchen. Ziel ist es, auf dieser Grundlage ein theoretisches Modell einer transzendentalen Anthropologie zu entwickeln, das die Möglichkeitsbedingungen des Menschseins selbst freizulegen vermag. Das Hauptanliegen dieser Arbeit besteht daher darin, eine transzendente Neubegründung der Anthropologie im Denken Husserls und Heideggers kritisch zu rekonstruieren und in ihrem systematischen Ertrag zu analysieren.

Im Folgenden sollen zunächst die grundlegenden Denkansätze und die leitenden Fragestellungen der phänomenologischen Anthropologie bei Husserl und Heidegger in knapper Form vorgestellt werden. Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist das Projekt einer transzendentalen Neubegründung der Anthropologie, das in entscheidender Weise durch die transzendentalphilosophische Fragestellung Kants geprägt ist. Kant zufolge lässt sich das Wesen des Menschen nicht allein durch einen empirisch-vergleichenden Zugriff bestimmen, der den Menschen lediglich im Verhältnis zu anderen Lebewesen beschreibt. Vielmehr bedarf es einer transzendentalphilosophischen Reflexion, welche

die Bedingungen der Möglichkeit des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses thematisiert, da eine rein empirische Bestimmung des Menschseins mit grundlegenden methodischen Schwierigkeiten behaftet ist. Soll die Wesensdifferenz zwischen „uns“ und anderen Seienden begründet ausgewiesen werden, so ist es daher erforderlich, von Erklärungen Abstand zu nehmen, die primär auf biologische Herkunft oder materielle Konstitution rekurrieren.

Stattdessen hat die Analyse bei der transzendentalen Untersuchung der Möglichkeitsbedingungen anzusetzen und von der Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft auszugehen, um jene Strukturen der „*Anthropologia transcendentalis*“ bei Kant freizulegen, durch die sich der Mensch als Mensch von anderen Lebewesen unterscheidet.¹ Erst auf dieser Grundlage wird es möglich, die Grenzziehung zwischen Mensch und Nicht-Mensch nicht bloß faktisch zu beschreiben, sondern sie als eine prinzipiell begründbare Bestimmung des Menschseins selbst zu begreifen. Insgesamt folgen Husserl und Heidegger der seit Kant etablierten transzendentalphilosophischen Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des Menschseins und bestimmen dieses jeweils auf dem Wege einer transzendentalen Phänomenologie neu, und zwar als Person bei Husserl und als Dasein bei Heidegger. Damit setzen sie sich entschieden von einer philosophischen Anthropologie ab, wie sie etwa von Scheler vertreten wird, die den Menschen vornehmlich als Gegenstand einer deskriptiven Wesenslehre behandelt und nicht aus einer transzendentalen Perspektive heraus.

Der Mensch darf nicht lediglich als Objekt aufgefasst werden, sondern muss in seinem Sein als „Subjekt“ verstanden werden. Darin liegt der grundlegende methodische Unterschied zwischen der phänomenologischen Anthropologie und anderen anthropologischen Theorien. Während letztere in der Regel von einer objektivierenden Erkenntnis des Menschen ausgehen, zielt die phänomenologische Anthropologie auf ein Verständnis des Menschseins aus der Perspektive der Person beziehungsweise des Daseins als einer spezifischen Weise von „Subjektivität“. Vor dem Hintergrund dieses transzendentalphänomenologischen Ansatzes der Konstitution des

¹ Vgl. I. Kant, *Kants gesammelte Schriften, Band XV: Handschriftlicher Nachlaß Anthropologie*, Hrsg. von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig: De Gruyter, 1923. S. 395.

Menschen erweist es sich als apriorische notwendige Bedingung, dass die Möglichkeit menschlichen Bewusstseins überhaupt nur unter der Voraussetzung eines reinen Bewusstseins thematisiert werden kann. Auf dieser Grundlage eröffnet sich zunächst die Möglichkeit, die phänomenologische Anthropologie Husserls systematisch zu rekonstruieren.

(1.1) Überblick über Husserls phänomenologische Anthropologie

Insgesamt tritt Husserls Interesse an anthropologischen Fragestellungen insbesondere in seinen späten Werken deutlich hervor. Im Jahr 1931 hielt er bei der Kant-Gesellschaft einen Vortrag mit dem Titel „Phänomenologie und Anthropologie“. In seinem Vortrag wurde implizit die Frage beantwortet, „ob eine Anthropologie mit welchem Aufgabensinn immer als philosophische möglich ist, im besonderen, ob eine auf das Wesen des Menschen und in welchen Formen immer zurückgehende Begründung der Philosophie ein Recht haben kann.“¹ Die phänomenologische Anthropologie Husserls soll darum von der Begründung der Philosophie aus nach dem Wesen des Menschen fragen.

In dem Dialog mit Fink erklärt Husserl, dass Kants berühmte Frage „Was ist der Mensch?“ zwei Sinne hat: 1) Ein naives Verständnis besteht darin, das Wesen des Menschen und seine Weltgeschichte zu beschreiben, indem man ihn wie einen Tisch behandelt, der „da“ ist.² 2) Ein anderes phänomenologisches Verständnis betrachtet diese Frage als eine Frage der transzendentalen Konstitution des Menschen. Der Mensch ist als identischer Pol der Intentionalität verschiedener Akte zu behandeln, die ihrerseits den Menschen mit transzendentalen Bewusstsein als eine seelische Person ausstatten, die mit dem Leib, der Welt und anderen Personen notwendigerweise in Verbindung steht.³

Im Rahmen dieses zweiten phänomenologischen Verständnisses des Menschen entsteht bei Husserl die „intentionale Anthropologie“. In dieser Anthropologie ist der

¹ Husserl, Hua XXVII, S. 179.

² Vgl. D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976. p. 45.

³ Vgl. Ebd. p. 46.

von ihm dem Begriff der „Person“ zugeschriebene Sinn somit weitaus komplexer als das biologische Verständnis des Menschen in der traditionellen Anthropologie. Der Mensch als solcher muss aus einer personalistischen Einstellung heraus beleuchtet und als ein personales Subjekt verstanden werden. Darüber hinaus zielt auch Husserls phänomenologische Anthropologie darauf ab, das Wesen des Menschen zu erfassen. Vom Wesen des Menschen zu sprechen bedeutet, phänomenologisch nach den Voraussetzungen der empirischen Faktizität zu fragen.¹ Hieraus ergibt sich Husserls Entwurf einer „transzendentalen Anthropologie“, die zusammen mit der intentionalen Anthropologie das anthropologische System seiner „universalen Anthropologie“ ausmacht.

Die Einführung der transzendentalen Anthropologie erfolgt deshalb, weil Husserl erkennt, dass die Anthropologie eine zentrale Disziplin für das Verständnis des Menschen und seiner Stellung in der Welt darstellt, dass sie jedoch nur in Verbindung mit der transzendentalen Phänomenologie imstande ist, naturalistische Vorurteile konsequent zu überwinden. Eine solche Anthropologie darf sich daher nicht auf biologische oder kulturwissenschaftliche Perspektiven beschränken, sondern muss die transzendente Dimension der Subjektivität ausdrücklich einbeziehen. Das transzendente Subjekt verweist dabei nicht lediglich auf die mit der menschlichen Person geeinte transzendente Person, sondern auf den in der Welt lebenden und die Welt konstituierenden „Menschen“ im transzendentalen Sinne. Als fungierendes Subjekt ist die transzendente Person der Urquell der Sinnbildung, in dem sich die transzendente Tiefendimension der menschlichen Person eröffnet und das Menschsein selbst zeitigt.

Vor diesem Hintergrund ermöglichen Husserls phänomenologische Methoden, die anthropologische Fragestellung, nämlich die Frage nach dem Wesen des Menschen, mit der transzendentalphilosophischen Frage nach den notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis in einen inneren Zusammenhang zu bringen. Auf diese Weise zielt die transzendente Anthropologie darauf, die notwendigen

¹ Vgl. A. N. Wendt, *Die Erneuerung der phänomenologischen Psychologie*, Baden-Baden: Karl Alber, 2022. S. 301.

Ermöglichungsbedingungen des Menschseins freizulegen und den transzendentalen Konstitutionsprozess von Menschheit überhaupt aufzuklären.

Außerdem ist Husserls phänomenologische Anthropologie nicht nur eine theoretische Untersuchung der phänomenologischen Philosophie, sondern umfasst auch eine praktische Dimension, die sich durch eine methodische Verschränkung von synchronischen und diachronischen Analysen des Menschseins entfaltet. In synchronischer Hinsicht wird die menschliche Abhängigkeit innerhalb der Intersubjektivität thematisiert, wobei kommunikative Akte, Personenverbände und Menschengemeinschaften die Menschheit als eine Einheit der Sozialität konstituieren. Diese Analyse wird diachronisch durch die Untersuchung der Generativität ergänzt, die das Personwerden in seiner biologischen und geschichtlichen Erstreckung verfolgt. Hierbei erscheint die menschliche Praxis als ein Akt der Erneuerung, der teleologisch auf das Ideal eines vollkommeneren Vernunftmenschen und die damit verbundene ethische Selbstgestaltung ausgerichtet ist.

(1.2) Überblick über Heideggers phänomenologische Anthropologie

Ähnlich wie Husserl entwickelt auch Heidegger seine phänomenologische Anthropologie in ausdrücklicher Absetzung von der traditionellen Anthropologie. Sie entsteht nicht einfach als Fortführung der traditionellen Anthropologie, sondern wird auf dem Boden einer reflexiven Auseinandersetzung mit deren Voraussetzungen und Grenzen entfaltet. Wie Heidegger selbst kritisch hervorhebt, ist die vorherige Anthropologie „jene Deutung des Menschen, die im Grunde schon weiß, was der Mensch ist und daher nie fragen kann, wer er sei. Denn mit dieser Frage müsste sie sich selbst als erschüttert und überwunden bekennen“¹.

Im Lichte dieser Kritik zielt die von Heidegger neu konzipierte Anthropologie auf eine Form des Denkens, die die Anthropologie zwar hinter sich lässt, sie jedoch in verwandelter Gestalt bewahrt, indem sie eine „Aufhebung“ der Anthropologie im hegelschen Sinne vollzieht. Diese phänomenologische Anthropologie geht daher nicht

¹ Heidegger, GA05, S. 111.

mehr von einer vorgegebenen Wesensbestimmung des Menschen aus und fragt nicht abstrakt danach, was der Mensch sei, sondern kehrt zur faktischen Existenz des Menschen zurück, um aus der Seinsweise des Menschen als Dasein der Frage nachzugehen, wer der Mensch in Wahrheit sei. Ausgehend von Heideggers Bestimmung „Menschsein heißt schon Philosophieren“¹, wonach das menschliche Dasein seinem Wesen nach notwendig im Horizont der Philosophie steht, gewinnt die Frage nach dem Menschen eine grundlegende existenzial-ontologische Bedeutung.

Konkret entfaltet sich Heideggers Ansatz einer phänomenologischen Anthropologie zunächst als eine existenziale Rekonstruktion, die den methodischen Übergang vom bloßen Leben zum Dasein sowie von der Faktizität zur Existenzialität des Menschen markiert. Dabei wird das Wesen des Menschen primär als „Ek-sistenz“ bestimmt, eine Bezeichnung, die sowohl in der frühen als auch in der späten Werkphase die Seinsverfassung des Menschen charakterisiert. In diesem Rahmen wird das komplexe Wechselverhältnis zwischen existenzialer Anthropologie und Fundamentalontologie geklärt, während die Metaphysik des Daseins eine Einheit von Anthropologie und Metaphysik expliziert. Der Mensch tritt hierbei als ein weltbildendes Wesen hervor, welches durch den Vollzug der Weltbildung erst den Bezug zum Seienden im Ganzen als dem zentralen Gegenstand der Metaphysik herstellt.

Darüber hinaus leistet Heidegger eine transzendente Neubegründung der Anthropologie, die insbesondere das Menschenbild im Bezug zum Sein in seinem Spätwerk thematisiert. In der „Lichtung des Seins“ wird die Ek-sistenz des Da-seins in ihrer wesentlichen „Nähe“ zum Sein verortet. Da der Mensch auf diese Weise bereits apriori in einem Bezug zum Sein steht, ergibt sich daraus konsequent die Notwendigkeit einer apriorischen Anthropologie. Die transzendente Doppeldimension des Menschen manifestiert sich schließlich in der Verschränkung von Seinsverständnis und Transzendenz: Das Seinsverständnis fungiert hierbei als die transzendente Bedingung des Menschseins, während der Mensch selbst im transzendentalen Horizont der Transzendenz des Daseins begriffen wird.

¹ Heidegger, GA27, S. 3.

(1.3) Zentrale Fragestellung

Bekanntlich haben Husserl und Heidegger im Hinblick auf das Problemfeld der Anthropologie eine intensive wechselseitige Kritik entfaltet. Der Streit um das Menschenbild zwischen beiden manifestiert sich primär in der Divergenz zwischen der Konstitution der Person und der existenzialen Analytik des Daseins. Während Husserl das Menschsein als eine in der intentionalen Analyse fundierte Einheit von transzendentaler und menschlicher Person begreift und das Denken konsequent als Grundlegung des Seins ansetzt, vollzieht Heidegger eine ontologische Kehre, indem er das Menschsein primär durch die Existenz des Daseins bestimmt. In Abgrenzung dazu rückt Heidegger die Frage nach dem Bezug des Menschen zum Sein in das Zentrum seiner „anthropologischen“ Untersuchung und vollzieht damit eine transzendental-ontologische Umorientierung der Anthropologie. Damit kehrt er das bei Husserl zentrale Primat des Denkens um und räumt dem Sein den kategorialen Vorrang ein.

Fasst man die phänomenologischen Anthropologien Husserls und Heideggers zusammen, so zeigt sich, dass sie trotz unterschiedlicher Akzentsetzungen beide auf einer Kritik der traditionellen Anthropologie beruhen und zugleich über den transzendentalphilosophischen Zugang innerhalb des phänomenologischen Denkens jeweils einen eigenen anthropologischen Entwurf vorlegen. Daher lässt sich die zentrale Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit mit einer Formulierung der französischen Philosophin F. Dastur prägnant auf den Punkt bringen: Sind Phänomenologie und Anthropologie antagonistische Begriffe, oder ist es möglich – ohne sich von Husserl oder Heidegger als den wegweisenden Gestalten der phänomenologischen „Bewegung“ abzuwenden – gegenwärtig das Projekt einer phänomenologischen Anthropologie zu entwerfen?¹

Diese Frage lässt sich auch wie folgt formulieren: Auf welche Weise vollziehen die beiden Phänomenologen die Rückkehr zu den „Sachen selbst“ des Menschen? Darüber hinaus stellt sich die weiterführende Frage, wie eine transzendente

¹ Vgl. F. Dastur, „Phénoménologie et anthropologie“, in *Alter Revue de phénoménologie* 23, 2015. p. 28.

Anthropologie möglich ist, sofern der transzendentalphilosophische Zugang in das Problemfeld der Anthropologie eingeführt wird. Anhand der Auseinandersetzung mit Husserls und Heideggers Werken untersucht die vorliegende Arbeit die grundlegenden Fragen und Herausforderungen bezüglich des Verhältnisses zwischen Phänomenologie, Anthropologie und Transzendentalphilosophie und zielt darauf ab, hierzu begründete Antworten zu entwickeln.

(2) Forschungsstand

Um die theoretische Verortung sowie die methodische Notwendigkeit der vorliegenden Untersuchung zu verdeutlichen, ist eine systematische Aufarbeitung des aktuellen Forschungsstandes unerlässlich. Nur durch die kritische Auseinandersetzung mit den bisherigen Debatten lässt sich das Verhältnis zwischen der Phänomenologie und der anthropologischen Fragestellung so schärfen, dass der eigenständige Beitrag dieser Studie hervortritt. Im Folgenden sollen daher diejenigen Forschungsdebatten erörtert werden, die das Spannungsfeld zwischen der Phänomenologie und der Anthropologie thematisieren. Die vorliegende Studie knüpft dabei an vier wesentliche Forschungsstränge an:

1) Die phänomenologische Kritik Husserls und Heideggers am Anthropologiebegriff bildet den notwendigen Ausgangspunkt für die Bestimmung des Verhältnisses von Phänomenologie und Anthropologie. In der einschlägigen Literatur haben Autoren wie Allen (1977), Orth (1977), Landgrebe (1982) und Boudier (1986) detailliert analysiert, warum Husserl die traditionelle Anthropologie sowie den Anthropologismus als eine Bedrohung für die Reinheit der transzendentalen Erkenntnis ablehnte. Parallel dazu untersuchen u. a. Fahrenbach (1970) und Wunsch (2014) Heideggers fundamentale Kritik an der empirischen und philosophischen Anthropologie. Diese kritische Auseinandersetzung innerhalb der Heidegger-Forschung konzentriert sich insbesondere auf die von Kopriwitsa (2017) herausgearbeiteten anthropozentrischen Varianten des Anthropologiebegriffs.

Innerhalb dieses Rahmens lassen sich zwei wesentliche Stoßrichtungen der Kritik

unterscheiden. Einerseits wird der Anthropomorphismus als eine unzulässige Übertragung menschlicher Kategorien auf das Sein dekonstruiert. Andererseits thematisieren Autoren wie Miles (1989) und Rae (2010) Heideggers Kritik am metaphysischen Humanismus. Letztere argumentieren, dass diese Dekonstruktion nicht auf eine Entwertung des Menschen abzielt, sondern vielmehr der Wiedergewinnung seiner wahren Würde dient.

Trotz dieser tiefgreifenden Analysen zeigt sich in der bisherigen Forschung dennoch eine bedeutende Lücke: Die meisten Untersuchungen verbleiben oft bei einer rein negativen Abgrenzung der Phänomenologie von der Anthropologie. Dabei wird weitgehend versäumt, die produktive Funktion dieser Kritik systematisch zu erschließen, die sowohl für Husserls spätere positive Bestimmung des Menschen als auch für Heideggers Versuch einer nicht-metaphysischen Bestimmung des Menschen als Fundament dient.

2) Die systematische Rekonstruktion einer phänomenologischen Anthropologie Husserls erfolgt primär über die Analyse seines Personenbegriffs und dessen Einbettung in die transzendente Phänomenologie. Obwohl dieser Ansatz für ein angemessenes Verständnis von Husserls Anthropologie zentral ist, hat dessen Anthropologiebegriff in der Forschung bislang vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit erfahren, was nicht zuletzt damit zusammenhängt, dass Husserl selbst dessen Bedeutung nicht ausdrücklich hervorgehoben hat. Inzwischen haben jedoch zahlreiche Forscher versucht, Husserls phänomenologische Anthropologie im Gesamtzusammenhang seiner transzendentalen Phänomenologie neu zu erschließen. Über eine bloße Kritik hinaus haben Autoren wie Derrida (1972), Allen (1977), Orth (1977), Boudier (1986), Kelkel (1991) sowie Vásquez und Wendt (2021) aus unterschiedlichen Perspektiven verschiedene Wege zu einer indirekten Rekonstruktion dieser Anthropologie aufgezeigt.

Vertreter wie Marosán (2016) und Serban (2020) argumentieren hingegen vor dem Hintergrund von Husserls Spätphilosophie und begründen auf dieser Grundlage direkter die Möglichkeit einer transzendentalen Anthropologie bei Husserl. So konzipiert etwa C. Serban im Ausgang von Husserls transzendentaler Phänomenologie

eine legitime phänomenologische Anthropologie ausdrücklich als transzendente Anthropologie und versteht sie als einen systematischen Versuch, die anthropologische Problematik innerhalb des transzendentalphilosophischen Rahmens neu zu bestimmen. Sie verdient die Bezeichnung „transzendental“ nicht, weil sie das Empirische vernachlässigt oder das Transzendente naturalisiert, sondern weil sie darauf zielt, das Transzendente im Lichte des Anthropologischen und umgekehrt das Anthropologische im Lichte des Transzendentalen neu zu bestimmen.¹ In diesem Sinne eröffnet die transzendente Anthropologie eine Realisierung, Fortführung oder sogar Vervollständigung der Anthropologie im Rahmen der transzendentalen Phänomenologie.

Ein entscheidender Fokus dieser Diskussion liegt dabei auf dem Begriff der Person, dessen mehrschichtige Bedeutungen u. a. von Sinha (1964), Marbach (1974), Luft (2005; 2010), Sepp (2010), Breuer (2019; 2021), Shang (2022) und Sowa (2022) eingehend analysiert worden sind. Ausgehend von der Problematik der „transzendentalen Person“ rekonstruiert etwa S. Luft Husserls phänomenologische Anthropologie als jene „philosophisch wahre Anthropologie“, die in der Gestalt der transzendentalen Phänomenologie entworfen wird.² Ergänzend dazu beleuchten Orth (1977), Sepp (1997), Melle (2002), Shahid (2006), Luft (2010), Gaitsch (2018) und Breuer (2019) die praktische Dimension der husserlschen Anthropologie, die eine wichtige Ergänzung zu deren theoretischer Dimension bildet.

Trotz dieser detaillierten Einzelanalysen mangelt es der gegenwärtigen Debatte jedoch weiterhin an einer integrativen Gesamtschau. Zwar sind zahlreiche zentrale Aspekte des Personenbegriffs in Husserls Phänomenologie herausgearbeitet worden, doch fehlt bislang eine systematische Perspektive, die diese unterschiedlichen Bestimmungen in ihrem inneren Zusammenhang verständlich macht. Es fehlt eine Synthese, welche die verschiedenen Bestimmungen der Person von der statischen bis zur genetischen Analyse konsequent zusammenführt und dadurch die

¹ Vgl. C. Serban, „Kant, Husserl, and the Aim of a ‘Transcendental Anthropology’“, in *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*. De Gruyter, 2020. p. 116.

² Vgl. S. Luft, „Husserl’s concept of the ‘transcendental person’: Another look at the Husserl–Heidegger relationship“, in *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 13(2), 2005. p. 142, 153, 165.

phänomenologische Anthropologie nicht nur als ein Bündel vereinzelter Einsichten, sondern als ein kohärentes systematisches Ganzes innerhalb von Husserls Spätphilosophie sichtbar werden lässt. Eine solche systematische Rekonstruktion steht bislang noch aus und bildet daher den Ausgangspunkt der folgenden Untersuchung.

3) Die existenziale Rekonstruktion von Heideggers phänomenologischer Anthropologie und deren transzendente Verortung stellen einen weiteren Schwerpunkt der Forschung dar. Im Vergleich zur Husserl-Forschung hat Heideggers Denken in Bezug auf die anthropologische Fragestellung bislang eine deutlich intensivere Beachtung erfahren. Dies ist in erheblichem Maße darauf zurückzuführen, dass Husserl selbst durch seine mehrfache öffentliche Kritik an Heideggers vermeintlicher Abkehr von seiner transzendentalen Phänomenologie zugunsten einer Anthropologie die zahlreichen Diskussionen über die anthropologische Problematik bei Heidegger maßgeblich forcierte. Vor diesem Hintergrund lassen sich im Wesentlichen zwei Forschungsansätze unterscheiden.

Der erste Forschungsansatz, der u. a. von Autoren wie Pöggeler (1966), Köchler (1974), Ignatow (1979), Kelkel (1991), Gethmann-Siefert (2009) und Koltan (2012) vertreten wird, nimmt Heideggers frühe Konzepte der Hermeneutik des faktischen Lebens, der existenzialen Analytik des Daseins sowie der Fundamentalontologie zum Ausgangspunkt. Auf dieser Grundlage untersuchen diese Forscher das Verhältnis zwischen Heideggers phänomenologischer Ontologie und der Anthropologie und rekonstruieren ausgehend vom Leitmotiv des Menschen im Bezug zum Sein eine eigenständige existenziale Anthropologie, in der der Begriff der Existenz als Kern Heideggers Bestimmung des Wesens und des Seins des Menschen prägt. In Ergänzung hierzu haben u. a. Wunsch (2014), Tengelyi (2014) und Schnell (2022) aufgezeigt, wie Heidegger am Ende der 1920er Jahre mit der Theorie der Metaphysik des Daseins als Einheit von Anthropologie und Metaphysik diese existenziale Anthropologie systematisch weiterentwickelt hat.

Um die Differenz zwischen Heideggers phänomenologischer Anthropologie und der traditionellen Anthropologie herauszuarbeiten, konzentriert sich ein zweiter wesentlicher Forschungsstrang, dem Forscher wie Fahrenbach (1970), Köchler (1974),

Gethmann (2014), Wunsch (2014), Schnell (2022) und Kraatz (2022) zuzurechnen sind, auf eine transzendental-ontologische Grundlegung der Anthropologie. Innerhalb dieser Perspektive wird vor dem Hintergrund einer apriorischen Anthropologie die transzendente Doppeldimension des Menschen hervorgehoben, in deren Zentrum das Seinsverständnis und die Transzendenz stehen. In diesem Zusammenhang haben u. a. Fahrenbach (1970), Derrida (1972), Fink (2016) und von Herrmann (2019) argumentiert, dass auch im Spätwerk Heideggers ein transzendentes Menschenbild im Bezug zum Sein wirksam bleibt, welches das Seinsverständnis und die Transzendenz des Menschen aus der ursprünglichen Zugehörigkeit zum Sein entspringen lässt.

Obwohl diese Studien das Fundament für ein tieferes Verständnis von Heideggers Anthropologie gelegt haben, konzentrieren sie sich entweder auf seine produktive Weiterentwicklung der Anthropologie oder auf die Art und Weise, wie seine ontologisch fundierte Transzendentalphilosophie das traditionelle Paradigma überschreitet. Was bislang fehlt, ist eine Verknüpfung beider Perspektiven. Eine solche Zusammenschau könnte erstmals systematisch aufweisen, dass die transzendente Grundstruktur des Menschseins bei Heidegger konsequent als Seinsbezüglichkeit zu verstehen ist. Mit dieser transzendental-ontologischen Grundlegung der Anthropologie legt Heidegger genau jene Seinsbezüglichkeit des Menschen frei, die seinen Ansatz prinzipiell von der traditionellen Anthropologie unterscheidet. Eine angemessene Forschung müsste daher weniger bei isolierten Einzelmerkmalen des Menschen verweilen, als vielmehr diese Seinsbezüglichkeit in den Blick zu nehmen, die das Menschsein allererst als solches ermöglicht.

4) Der Streit um das Menschenbild zwischen Husserl und Heidegger eröffnet eine zentrale Perspektive für einen phänomenologisch-anthropologischen Neuentwurf des Menschen. Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist das Verhältnis zwischen der husserlschen und der heideggerschen Phänomenologie vielfach untersucht worden. Gleichwohl bleibt eine systematische Rekonstruktion ihrer Auseinandersetzung unter dem Gesichtspunkt der Anthropologie vergleichsweise selten. Zu den einschlägigen Beiträgen zählen etwa Biemel (1950), Cairns (1976), Kelkel (1991), Palmer (1997),

Luft (2005), Dastur (2015) sowie jüngst De Santis (2023), die unterschiedliche Aspekte der Diskussion um das Menschenbild bei Husserl und Heidegger beleuchten.

Ein Überblick über die bisherige Forschung zeigt jedoch, dass diese Debatte häufig einseitig rekonstruiert wird. Die Studien setzen entweder bei Husserls Kritik an Heideggers existenzialer Daseinsanalytik als einer anthropologischen Deutung des Menschen an oder nehmen umgekehrt Heideggers Einwände gegen Husserls Personenbegriff zum Ausgangspunkt. Seltener wird die Kontroverse selbst als systematischer Zusammenhang untersucht, der sich aus der anthropologischen Fragestellung innerhalb der phänomenologischen Bewegung ergibt.

Damit bleibt insbesondere der weiterführende Zusammenhang unterbelichtet, dass sich hinter den beiden Leitfiguren der Person und des Daseins zwei unterschiedliche Wege der Transzendentalphilosophie abzeichnen. Während der Ansatz Husserls vom Denken und derjenige Heideggers vom Sein ausgeht, verweisen beide zugleich auf eine gemeinsame Problemdimension der Phänomenologie als Transzendentalphilosophie, nämlich auf die Untersuchung der Korrelation von Denken und Sein. Vor diesem Hintergrund erscheint eine erneute systematische Analyse dieser Debatte erforderlich, die die Abweichungen und Gemeinsamkeiten zwischen Husserls und Heideggers Menschenbild sichtbar macht.

(3) Aufriss der Arbeit

Die vorliegende Untersuchung ist in vier Hauptteile gegliedert, die den Weg von der kritischen Destruktion traditioneller Anthropologiebegriffe bis hin zu einem phänomenologischen Neuentwurf des Menschenbildes nachzeichnen. Der erste Teil rekonstruiert die Anthropologiekritik bei Husserl und Heidegger, der zweite Teil entfaltet Husserls phänomenologische Anthropologie, während der dritte Teil Heideggers Ansatz einer phänomenologischen Anthropologie herausarbeitet und der vierte Teil der wechselseitigen Kritik und dem systematischen Vergleich beider Positionen gewidmet ist.

Der erste Teil analysiert die unterschiedlichen Weisen, in denen Husserl und Heidegger den Anthropologiebegriff problematisieren. Im Kapitel 1 werden zunächst

die drei Aspekte von Husserls Kritik analysiert, nämlich die naturalistische Anthropologie, der Anthropologismus und die philosophische Anthropologie. Darauf aufbauend untersucht Kapitel 2 Heideggers Destruktion der traditionellen Anthropologie, indem es seine Kritik an der Fehlauffassung der menschlichen Natur in der empirischen Anthropologie, an der Unbestimmtheit und der inneren Grenze der philosophischen Anthropologie sowie an anthropozentrischen Varianten des Anthropologiebegriffs, insbesondere am Anthropomorphismus und am metaphysischen Humanismus, herausarbeitet.

Der zweite Teil der Arbeit befasst sich mit dem Menschen als transzendente, geistige und ethische Person im Rahmen der phänomenologischen Anthropologie Husserls. Kapitel 3 expliziert Husserls transzendente Neubegründung der Anthropologie im Übergang von einer intentionalen zu einer transzendentalen Anthropologie. Zum einen arbeitet es die „intentionale Anthropologie“ im Spannungsfeld von Person, Umwelt und Tier sowie die „transzendente Anthropologie“ mit der transzendentalen Person als Zentrum heraus. Zum anderen begreift es beide Ansätze als Momente einer „universalen Anthropologie“. In dieser wird der Mensch als Einheit von transzendentaler und menschlicher Person im Hinblick auf das duale Verhältnis zwischen Mensch und Welt verstanden. In Kapitel 4 wird diese theoretische Basis um die praktische Dimension der Anthropologie bei Husserl erweitert, indem die synchrone menschliche Abhängigkeit in Personenverband, Gemeinschaft und Sozialität sowie die diachrone Generativität und geschichtliche Erneuerung des Menschen zum Vernunftmenschen thematisiert werden.

Im dritten Teil der Arbeit rückt der Mensch im Bezug zum Sein in den Mittelpunkt, um Heideggers Weg zu einer phänomenologischen Anthropologie nachzuvollziehen. Kapitel 5 widmet sich zunächst der existenzialen Rekonstruktion der phänomenologischen Anthropologie, die als „existenziale Anthropologie“ profiliert wird. Dabei wird der Übergang von der Faktizität zur Existenzialität des Daseins sowie das Wechselverhältnis zur Fundamentalontologie herausgearbeitet, bevor die „Metaphysik des Daseins“ als innerer Fortgang dieser Konzeption untersucht wird. Darauf aufbauend entfaltet Kapitel 6 Heideggers transzendente Neubegründung der

Anthropologie, die ausdrücklich als eine „apriorische Anthropologie“ verstanden wird. In diesem Rahmen werden die transzendental-ontologische Grundlegung und das Menschenbild des späten Heidegger, insbesondere die Ek-sistenz in der Lichtung des Seins, herausgearbeitet. Den Abschluss bildet die Analyse der transzendentalen Doppeldimension des Menschen, welche das Seinsverständnis und die Transzendenz als apriorische Bedingungen des Menschseins bestimmt.

Der vierte Teil der Arbeit entfaltet das phänomenologische Menschenbild im Horizont von Streitfragen und einem Neuentwurf. Kapitel 7 rekonstruiert den Streit um das Menschenbild zwischen Husserl und Heidegger, indem sowohl Husserls Kritik an der existenzialen Daseinsanalytik als anthropologischem Ansatz als auch Heideggers Einwände gegen Husserls Personenbegriff systematisch analysiert werden. Im Zentrum stehen dabei zwei unterschiedliche Akzentuierungen des Menschen als Person und als Dasein, die sich einerseits im Denken als Grundlegung des Seins, andererseits im Vorrang des Seins vor dem Denken artikulieren, jedoch in der gemeinsamen Korrelation von Denken und Sein zusammenlaufen. Die Arbeit mündet in Kapitel 8 in einen phänomenologisch-anthropologischen Neuentwurf, der unter Einbeziehung der anthropologischen Ansätze von Blumenberg und Fink den Menschen als „Korrelationswesen“ innerhalb einer erneuerten transzendentalen Anthropologie bestimmt.

Die Untersuchung schließt mit einer Zusammenfassung der systematischen Hauptergebnisse ab, wobei die Relevanz einer phänomenologischen Anthropologie im Ausgang von der Transzendentalphilosophie reflektiert wird. Es gilt dabei aufzuzeigen, inwiefern die hier durchgeführte Interpretation und Rekonstruktion der Ansätze Husserls und Heideggers erstens einen produktiven Dialog zwischen ihren Denkpositionen ermöglicht und zweitens die Grundlage für eine transzendente Anthropologie schafft. Dieser in der vorliegenden Arbeit entwickelte Entwurf einer transzendentalen Anthropologie fungiert als originärer systematischer Beitrag zur Neubegründung der phänomenologischen Anthropologie, dessen Tragweite im abschließenden Resümee im Kontext der Gegenwartsphilosophie gewürdigt wird.

Teil I Die Kritik am Anthropologiebegriff bei Husserl und Heidegger

Kapitel 1: Drei Aspekte von Husserls Kritik am Anthropologiebegriff

In Husserls phänomenologischem Ansatz gehört die Anthropologie in der Regel in den Problembereich der „Zweiten Philosophie“, die sich von der transzendentalen Phänomenologie als der „Ersten Philosophie“ im Hinblick auf die Studien zur Bewusstseinsstruktur unterscheidet.¹ Deshalb wird der Anthropologiebegriff mit der natürlichen Einstellung von Husserl ausgeschaltet. Das heißt aber nicht, dass Husserl gegen eine anthropologische Forschung ist, die sich der Betrachtung des Wesens des Menschen widmet. Im Gegenteil, seine eigenen phänomenologischen Reflexionen auf die menschliche Lebenswelt in seinen späteren Jahren verweisen genau auf das Thema der Anthropologie.

Terminologisch unterscheidet Husserl im Allgemeinen die naturwissenschaftliche von der geisteswissenschaftlichen Anthropologie: „Der Mensch im Sinne der Natur (als Objekt der Zoologie und naturwissenschaftlichen Anthropologie) – der Mensch als geistiges Reales und als Glied der Geisteswelt (als Objekt der Geisteswissenschaften)“.² Während Erstere die Anthropologie ist, die Husserl kritisiert, ist Letztere die Anthropologie, die als Hauptaufgabe der phänomenologischen Anthropologie von dieser interpretiert werden soll. Diese beiden Arten der Anthropologie lassen sich grundsätzlich auf Kants fundamentale Kategorisierung der Anthropologie zurückführen:

Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefasst (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. – Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als frei handelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll.³

Dabei entspricht die physiologische Anthropologie der naturwissenschaftlichen Anthropologie, während die sogenannte pragmatische Anthropologie in den Bereich der geisteswissenschaftlichen Anthropologie eingeordnet werden sollte. Die

¹ Zur Klärung: Das Bewusstsein ist für Husserl kein menschliches Bewusstsein, sondern ein transzendentales Bewusstsein oder ein „Bewusstsein überhaupt“. Vgl. Husserl, *Hua* VII, S. 361.

² Husserl, *Hua* IV, S. 143.

³ I. Kant, *Kants gesammelte Schriften, Band VII: Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Hrsg. von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reiner, 1917. S. 119.

phänomenologische Anthropologie bei Husserl ist eben jene Anthropologie als Geisteswissenschaft, die auf der Transzendentalphilosophie begründet sein muss. Seine Kritik an der Anthropologie muss als Ablehnung jeder philosophischen Perspektive verstanden werden, die dazu neigt, die menschliche Erfahrung zu naturalisieren, anstatt ihre transzendente Grundlage zu untersuchen. Während der Arbeit an den *Cartesischen Meditationen* hat Husserl darüber hinaus versucht, einen Weg von der geisteswissenschaftlichen Anthropologie zur transzendentalen Phänomenologie zu finden.¹

Allerdings schließt Husserl die naturwissenschaftliche Anthropologie, die sich vor allem als die positive naturalistische Anthropologie darstellt, aus dem Bereich der phänomenologischen Forschung aus. Zusätzlich hat er in seinem Vortrag über die *Phänomenologie und Anthropologie* (1931) eine deutlichere Unterscheidung zwischen der philosophischen Anthropologie und der transzendentalen Phänomenologie gemacht.² Obwohl die philosophische Anthropologie eine geisteswissenschaftliche Anthropologie ist, übt Husserl scharfe Kritik an der philosophischen Anthropologie, die hauptsächlich von W. Dilthey, M. Scheler und M. Heidegger vertreten wird. Außerdem enthalte diese philosophische Anthropologie eine Tendenz zum Anthropologismus, der auch in die theoretischen Rahmen von C. von Sigwart und B. Erdmann einzuordnen ist, die vom frühen Husserl in den *Logischen Untersuchungen* kritisiert worden sind.³ Im Folgenden gehen wir auf drei zentrale Aspekte von Husserls Kritik ein, nämlich die Betrachtung der naturalistischen Anthropologie, des Anthropologismus und der philosophischen Anthropologie.

1.1 Die naturalistische Anthropologie von der Äußerlichkeit

Zunächst ist zu fragen, was die naturalistische Anthropologie im Kontext der Kritik an der Anthropologie von Husserl bedeutet. Husserl versteht die naturalistische Anthropologie als eine Wissenschaft vom Menschen und von den Tieren, die sich nicht

¹ Vgl. Husserl, Hua XV, Einleitung des Herausgebers, S. 28.

² Vgl. Husserl, Hua XXVII, S. 168ff.

³ Vgl. Husserl, Hua XVIII, S. 118–158.

mit der Innerlichkeit, sondern mit der Äußerlichkeit befasst.¹ Offensichtlich behandelt die naturalistische Anthropologie von der Äußerlichkeit „den Menschen als wie ein Sinnloses, als ‚Reales‘, als wie ein blosses körperliches Ding“². Deshalb setzt sie eine naive positive Position voraus und objektiviert den Menschen als Substanz. Die Kritik Husserls richtet sich genau genommen nicht so sehr gegen die Anthropologie, sondern gegen den naturalistischen Objektivismus in dieser Anthropologie. Diese Theorie neigt dazu, die Subjektivität des Menschen zu vernachlässigen und den Menschen lediglich als biologisches oder natürliches Phänomen zu betrachten. „Die endgültige Scheidung zwischen dem ‚Menschen als Natur‘ und dem ‚Menschen als Geist‘ sowie die Feststellung der gegenseitigen Beziehungen“³ müssen für Husserl also erst geschaffen werden.

Zudem kann die Äußerlichkeit der naturalistischen Anthropologie nicht nur die Besonderheit des Menschen im Vergleich zu anderen natürlichen Lebewesen nicht hervorheben, sondern sie kann auch zu einem Rückfall in den traditionellen metaphysischen Irrweg führen. L. Landgrebe konkretisiert Husserls Kritik an der naturalistischen Anthropologie wie folgt: „Die Frage nach dem systematischen Ort des ‚Gegenstandes‘ der Anthropologie ist daher falsch gestellt, wenn er aus einem absolut Allgemeinen ‚außer mir‘ metaphysisch abgeleitet wird.“⁴ Demgegenüber sollte die moderne Anthropologie nach Landgrebe eine philosophische Wissenschaft vom Menschen werden, die sich von allen metaphysischen Voraussetzungen freigemacht hat und nach einem rein immanenten Verständnis des Menschen strebt.⁵ Wenn die naturalistische Anthropologie im Hinblick auf die empirische Äußerlichkeit in Frage gestellt wird, warum ist diese Infragestellung dann aus phänomenologischer Perspektive gültig? Mit anderen Worten: Was sind die Motivation und die Berechtigung für Husserls Kritik an der naturalistischen Anthropologie?

Auf der einen Seite ist die naturalistische Anthropologie eine positive, objektive

¹ Vgl. Husserl, Hua XIII, S. 481.

² Ebd. S. 482.

³ Husserl, Hua IV, S. 143.

⁴ L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Felix Meiner Verlag, 1982. S.17.

⁵ Vgl. Ebd. S. 12.

Wissenschaft, die die Seinsgeltung der objektiven Welt überhaupt und der Welttatsachen voraussetzt.¹ Sie impliziert auch eine Seinssetzung oder einen Seinsglauben des zeiträumlichen Menschen in der Welt. Wie bereits erwähnt, setzt diese Implikation jedoch naiv eine unreflektierte Selbstverständlichkeit des Menschseins voraus. Daher gehört der Untersuchungsgegenstand der naturalistischen Anthropologie zum Tatsachenbereich der Vorgegebenheit, insofern sie sich in der natürlichen Einstellung befindet. Im Gegensatz zum naturalistischen Ansatz unternimmt Husserl den radikalen Versuch, die in der Alltagserfahrung unhinterfragt vorausgesetzten Vorurteile systematisch auszuschalten. Sein methodisches Instrumentarium bilden dabei die Epoché sowie die phänomenologische Reduktion, die er explizit als konstitutive Zugangsweisen zur phänomenologischen Erforschung des Menschen begreift. Diese Verfahren suspendieren nicht nur dauerhaft, sondern prinzipiell die naive Seinsgeltung des menschlichen Daseins. Sie ermöglichen dadurch einen Rückgang auf die transzendente Konstitutionsleistung des reinen Bewusstseins.

Auf diese Weise führt der phänomenologische Weg zur Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Menschen statt über die natürliche Einstellung eher über eine transzendental-phänomenologische Einstellung. In Anlehnung an den Deutungsansatz von J. San Martín lässt sich dies so darstellen: „Die Phänomenologie erzeugt eine neue Anthropologie, deren Untersuchungsgegenstand die Essenz des Menschen ist, die sich in den durch transzendente Reduktion entdeckten kulturellen Phänomenen offenbart.“² Im Vergleich zu der naturalistischen Anthropologie kehrt ein phänomenologisches Verständnis des Menschen in die vom reinen Bewusstsein konstituierte immanente Sphäre zurück, damit die Phänomenalität der menschlichen Phänomene, die im Bereich der Anthropologie auftreten, entdeckt werden kann. Das heißt, durch die Ausschaltung und Suspendierung der Seinssetzung des Menschen wird der Mensch als ein psychophysisches Objekt auf die Selbstgegebenheit des Menschen als das vom Bewusstsein Konstituierte oder intentionales Korrelat des

¹ Vgl. Husserl, *Hua I*, S. 10, 64.

² M. M. Vásquez und A. N. Wendt, „Phänomenologische Anthropologie und Psychologie im Werk Javier San Martins“, in *Phänomenologische Forschungen* 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2021. S. 111.

Bewußtseinsaktes reduziert.

Auf der anderen Seite ist die naturalistische Anthropologie ebenfalls eine empirische induktive Wissenschaft. Sie betrachtet den Menschen als ein empirisches Objekt innerhalb der natürlichen Welt und versucht, menschliches Verhalten und Geist durch induktive Methoden, Kausalgesetze und Objektivierung zu erfassen. Dieser Zugang setzt voraus, dass der Mensch auf physische oder psychische Tatsachen reduzierbar ist. Obwohl es möglich ist, die äußeren Merkmale des Menschen mit den Methoden der empirischen Wissenschaft zu generalisieren, ist sie nicht in der Lage, auf der geistigen Ebene die Geistigkeit des Menschen zu erfassen. Denn „diese induktive Äusserlichkeit ist für den ‚Geist‘ nicht wie für die physische Natur das Eine, Erste und Letzte“¹. Aber Husserl hebt die wichtige Rolle und die Besonderheit der Stellung des Geistes für das Erkennen des Menschen hervor. Wie er über den Begriff „Geist“ in den *Ideen II* sagt: „Geist ist nicht ein abstraktes Ich der stellungnehmenden Akte, sondern er ist die volle Persönlichkeit, Ich-Mensch.“² Es wird deutlich, dass eine phänomenologische Anthropologie in erster Linie als Geisteswissenschaft oder Philosophie des Geistes möglich ist.

Die induktiven Wissenschaften stützen sich auf die Verallgemeinerung empirischer Daten, doch das Wesen der Geistigkeit weist eine unwiederholbare Singularität auf. Husserl argumentiert außerdem, dass die menschliche Geistigkeit in ihrer Subjektivität verankert sei und nicht als statisches Objekt aufgefasst werden könne. Die Geistigkeit manifestiert sich in der intentionalen Sinngebung der transzendentalen Subjektivität und kann nicht durch äußere Beobachtung oder statistische Induktion vollständig erfasst werden. Daher kann die Innerlichkeit der geistigen Person als Subjekt der Geistesakte in der Phänomenologie von dieser induktiven naturalistischen Anthropologie nicht verstanden werden,³ da ihr die inhaltliche Bedeutung der

¹ Husserl, Hua XIII, S. 482.

² Husserl, Hua IV, S. 280. Der Begriff „Ich-Mensch“ steht hier dem personalen Ich näher als dem real-seelischen Ich, das zugleich als empirisches Ich verstanden wird. Vgl. I. Breuer, „Ontologie der Person und Geschichte bei Husserl: Die diachronische Individualität des Selbst“, in *Anthropologie in der klassischen deutschen Philosophie*, Hrsg. von C. Asmuth und S. Helling, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2021. S. 291.

³ D. Sinha hat in Husserls Theorie der Person zwischen der menschlichen Person und der Person als Subjekt der Vernunftakte oder Geistesakte unterschieden. Die erstere ist als apperzeptive Einheit in der Selbstwahrnehmung zu verstehen, die letztere wird als das Agens der Vernunftmotivationen des freien Aktlebens gedacht. Vgl. D. Sinha, „Der Begriff der Person in der Phänomenologie Husserls“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18(4), 1964.

Subjektivität als geistig leistende Subjektivität fehlt. Sofern das Wesen des Geistes die Freiheit ist, darf der Mensch von seinem innersten Kern her nicht durch diese Anthropologie festgelegt werden, sondern muss als ein freier Mensch gedacht werden.¹

1.2 Konsequenzen des Anthropologismus

Im vorhergehenden Abschnitt wurde bereits gezeigt, dass die naturalistische Anthropologie im Sinne der naturwissenschaftlichen Anthropologie wegen ihrer Äußerlichkeit von Husserl kritisiert wird. Dagegen bildet die Kritik an der philosophischen Anthropologie das Kernstück von Husserls Überlegungen zur geisteswissenschaftlichen Anthropologie. Um diese Kritik nachzuvollziehen, muss die Nähe zwischen der philosophischen Anthropologie und dem Anthropologismus berücksichtigt werden. Der rote Faden von Husserls Kritik am Anthropologismus lässt sich von seiner Auseinandersetzung mit den philosophischen Traditionen von Descartes, Kant und Heidegger bis zu den *Prolegomena zur reinen Logik* in seinem Frühwerk *Logische Untersuchungen* zurückverfolgen. Es ist dieser rote Faden, der die Grundlage für seine spätere Kritik an der philosophischen Anthropologie bildet.

1.2.1 Vom Anthropologismus zum Relativismus und Psychologismus

Zunächst greift Husserl auf die Argumentationen der Logiker C. von Sigwart und B. Erdmann zurück, um den Anthropologismus zu definieren. Die Grundannahme des Anthropologismus lautet, dass „alle Wahrheit ihre ausschließliche Quelle in der allgemein menschlichen Konstitution“² hat. Mit anderen Worten ist das Verständnis des Anthropologismus von Wahrheit eine Variation der Protagoreischen Formel, dass der Mensch das Maß aller Wahrheit ist. Deshalb hängt die Wahrheit von der Gesetzgebung durch die Menschheit ab und ist nicht mehr eine apriorische objektive Wahrheit, die vom menschlichen Erkennen unabhängig ist.

An dieser Stelle führt der Anthropologismus unweigerlich zu den

S. 609.

¹ Vgl. L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Felix Meiner Verlag, 1982. S.19f.

² Husserl, Hua XVIII, S. 126.

anthropologischen Konsequenzen eines Relativismus der subjektiven Wahrheit, die sich vom individuellen Relativismus zum spezifischen Relativismus entwickelt. Der sogenannte spezifische Relativismus, der auf die menschliche Spezies beschränkt ist, wird damit zum Anthropologismus.¹ In unmittelbarer Folge klassifiziert Husserl alle Formen und Abarten des Psychologismus ebenfalls als Spielformen des Relativismus.² Dem Wort ‚Anthropologismus‘ kann man also entnehmen, dass es eng mit dem Relativismus und Psychologismus verbunden ist. Wie Husserl selbst erklärt: „Die Relativität der Wahrheit besagt, daß, was wir Wahrheit nennen, abhängig sei von der Konstitution der Spezies *homo* und den sie regierenden Gesetzen.“³ Daraufhin präzisiert Scheler den Widerspruch zwischen dem Anthropologismus und der husserlschen Phänomenologie in einem volleren Sinne:

Der Streit des Psychologismus und Anthropologismus mit der kritischen Transzendentalphilosophie einerseits, der Phänomenologie andererseits, kehrt immer wieder zurück auf die Frage, ob und wie weit die logischen, ethischen und ästhetischen Grundgesetze und Grundrechte «abhängig» oder «unabhängig» von der Organisation der menschlichen Natur ihre Wahrheit und ihre Geltung besitzen.⁴

Nach dem Konzept des Anthropologismus sollen die logischen Gesetze nur die Funktionsgesetze unseres menschlichen Denkens ausdrücken anstatt idealer Wesensgesetze, die völlig unabhängig von der Existenz und Organisation der Gattung *homo* im Wesen des Gegenstandes als solchem gründen.⁵ Scheler zufolge hat Husserl dies klar erkannt und es ist ihm gelungen, den Anthropologismus der bisherigen Logik mit erfolgreicher Argumentation zu widerlegen. Die Widerlegung des Anthropologismus durch Husserl kann als nächstes weiter analysiert werden.

Der fundamentale Irrtum des Anthropologismus manifestiert sich wesentlich in einer großen Verkennung: Zunächst werden die universal gültigen und vom menschlichen Dasein völlig unabhängigen Gesetze der reinen Logik fälschlich als bloße Produkte der menschlichen psychophysischen Organisation missdeutet, nämlich

¹ Vgl. Ebd. S. 122.

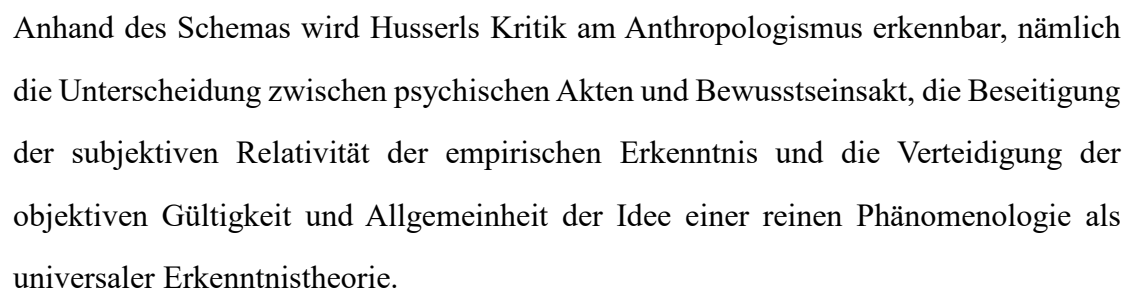
² Vgl. Ebd. S. 130.

³ Ebd. S. 127.

⁴ M. Scheler, *Gesammelte Werke, Band 3: Vom Umsturz der Werte*, Hrsg. von Maria Scheler, Bern: Francke, 1972. S. 173.

⁵ Vgl. Ebd.

Wenn der Anthropologismus ausschließlich im Bereich der psychologischen Anthropologie verharret und sich damit begnügt, den Menschen lediglich aus seiner subjektiven Innenperspektive zu betrachten, dann verkümmert er zu einem bloßen Derivat des Relativismus, Psychologismus und Subjektivismus. Dadurch werden schließlich ein radikaler Anthropozentrismus und ein naiver Anthropomorphismus abgeleitet.¹ Die Überwindung des Anthropologismus war daher eine vorrangige Aufgabe in Husserls früher phänomenologischer Kritik am Anthropologiebegriff, deren innerer Entwicklungsfaden durch das folgende Schema skizziert werden kann:²



Neben von Sigwart und Erdmann kritisiert Husserl auch den Anthropologismus der

² Vgl. Husserl, Hua XVIII, S. 122ff.

philosophiegeschichtlichen Tradition von Descartes über Kant bis Heidegger. In der zweiten Vorlesung von *Die Idee der Phänomenologie* würdigt Husserl zunächst, dass Descartes durch die Zweifelsbetrachtung eine Erkenntniskritik vollzogen und sich der Immanenz des Bewusstseins zugewandt hat, was einen entscheidenden Ausgangspunkt für die Phänomenologie bildet.

Doch im unmittelbaren Anschluss deckt Husserl durch eine vertiefte Reflexion auf, dass die cartesische Sphäre der cogitatio eine Transzendenz der Erkenntnis birgt.¹ Descartes' Erkenntnis verbleibt nämlich im Modus natürlicher, vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Erkenntnis und ist damit eine transzendent objektivierende Erkenntnis.² Aber Husserl hat die fundamentale These vertreten, „daß Erkenntnistheorie nie und nimmer auf natürliche Wissenschaft irgend welcher Art gebaut sein kann.“³ In diesem Sinne verursacht der Glaube an ein transzendentes Wissen oder transzendierendere Denkakten alle Grundirrtümer der Erkenntnistheorie: „auf der einen Seite der Grundirrtum des Psychologismus, auf der anderen der des Anthropologismus und Biologismus.“⁴ Aus diesem Grund kritisiert Husserl die Transzendenz in Descartes' Erkenntnistheorie als eng mit dem Anthropologismus verknüpft und dadurch von seiner reinen Phänomenologie abweichend.

Zudem kann Descartes' absolutes Ich-denke auch zum anthropologischen Ich-denke gewendet werden, d.h.: Ich bin genau derjenige Mensch, der das absolute Ich-denke vollzieht.⁵ Mit anderen Worten unterliegt das Ego cogito nicht der phänomenologischen Reduktion und das Subjekt des Phänomens „Ich denke“ sollte eingeklammert werden.⁶ Tatsächlich hat Descartes das „cogito“ als „res cogitans“ verstanden, d.h. als ein empirisches anthropologisches Subjekt, dem die Bewusstseinsakte (cogitationes) inhärieren. Diese Auffassung reduziert das transzendente Bewusstsein auf eine psychologische Realität des Menschen und vermag sich somit nicht gänzlich von den Voraussetzungen der empirischen

¹ Vgl. Husserl, Hua II, S. 34.

² Vgl. Ebd. S. 34f.

³ Ebd. S. 36.

⁴ Ebd. S. 39.

⁵ Vgl. Husserl, Hua VIII, S. 411.

⁶ Vgl. Ebd.

Psychologie zu befreien, wodurch sie in die Falle des Anthropologismus gerät.

Nach seiner Kritik am Anthropologismus Descartes' kritisiert Husserl anschließend, dass es Kant auch nicht gelungen sei, dem Anthropologismus und Psychologismus zu entgehen, weil ihm der Begriff der Phänomenologie und der phänomenologischen Reduktion fehle und er das empirische Subjekt nicht ausgeschaltet habe.¹ Konkret hat Husserl im ideengeschichtlichen Teil der *Ersten Philosophie* (1923/24) durch seine Kritik an Kants Lehre von der transzendentalen Ästhetik ausführlich die Auseinandersetzung mit Kants Anthropologismus entfaltet. Dies äußert sich hauptsächlich in folgenden drei Punkten:

1) Kant hat „die ganze somatisch-psycho-physische Verwurzelung der anschauenden und denkenden Erkenntnis, die er überall voraussetzt, nicht zum transzendentalen Thema gemacht und ist dadurch in einen schillernden Anthropologismus verfallen, der arge metaphysische Konsequenzen hatte und von Anfang an schon den Begriff des Apriori, die transzendentalen Vermögensbegriffe, den Begriff der transzendentalen Apperzeption in ein unwissenschaftliches Dunkel versetzt“². 2) Kant findet „das Prinzip der synthetischen und apriorischen Urteile in den Formen. Damit aber nimmt sein Denken eine Wendung zum Relativismus und Anthropologismus“³. 3) Kant verwechselt sowohl die menschliche Subjektivität und die Subjektivität überhaupt, d.h. die transzendente Subjektivität, als auch das menschliche Bewusstsein und das transzendente Bewusstsein.⁴ In diesem Punkt betont Husserl: „Kant verwechselt die Notwendigkeit und Allgemeinheit des menschlichen Faktums mit der Notwendigkeit und Allgemeinheit, die zum Inhalt der Einsicht gehört und die das Gegenteil zu allem Faktum ist.“⁵

Zusammengefasst verfehlt Kant nach Husserl das Wesen des Transzendentalen und des Apriori,⁶ indem er deren phänomenologische Klärung zugunsten

¹ Vgl. Husserl, Hua II, S. 48.

² Husserl, Hua VII, S. 228.

³ Ebd. S. 354.

⁴ Vgl. Ebd. S. 357ff.

⁵ Ebd. S. 358f.

⁶ Für Husserl selbst bedarf die Frage nach der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis einer phänomenologischen Aufklärung des Wesens evidenter und genereller Erkenntnis, des Wesens von axiomatischen Einsichten im strengsten Sinn. Vgl. Ebd. S. 355f.

anthropologischer, psychologischer und metaphysischer Vorannahmen vernachlässigt. Da Kant die natürliche Einstellung nicht vollständig ausschaltet, verbleiben Transzendentalität und Apriori bei ihm in anthropologischen Voraussetzungen befangen. Wie Descartes verfällt Kant trotz seiner revolutionären Wende zur Subjektivität letztlich in eine verdeckte Anthropologisierung des Transzendentalen, indem er die konstitutiven Leistungen des Bewusstseins als transzendente Bedingungen an die faktische Gegebenheit menschlicher Erkenntnisvermögen bindet.

Für Husserl ist eine solche Anthropologisierung unbegründet und irreführend, sofern das Apriori nicht bloß die Form betrifft, die die erkennende Subjektivität dem Objekt vorschreibt, sondern im Inhalt der Erkenntnis selbst, nämlich in den Wesensmerkmalen des erkannten Gegenstandstyps gründet.¹ Das Apriori gilt somit für jede Subjektivität, menschlich oder nicht, und nur unter dieser Bedingung kann es als wahrhaft notwendig im Sinne einer vom Wesen des Objekts herrührenden und von keiner Faktizität abhängigen Notwendigkeit gelten.² Das Fehlen der phänomenologischen Reduktion gegenüber der natürlichen Einstellung führt bei Descartes und Kant zu einer unkritischen Vermischung von transzendentaler und anthropologischer Subjektivität. Nach E. W. Orth kritisiert Husserl die cartesianisch-kantische Tradition der Transzendentalphilosophie als nicht wirklich transzendental, weil sie immer wieder Psychologismen, Anthropologismen und Mundanismen in sich verberge.³

Die Kritik von Husserl am Anthropologismus erstreckt sich schließlich auch auf die Phänomenologie seines Schülers Heidegger. Nach der Lektüre von *Sein und Zeit* wies Husserl in seinen späten Lebensjahren sogar Heideggers großen Versuch einer „Anthropologie als philosophische Grunddisziplin“ als „Anthropologismus“ zurück.⁴

¹ Vgl. C. Serban, „Kant, Husserl, and the Aim of a ‘Transcendental Anthropology’“, in *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*. De Gruyter, 2020. p. 108.

² Vgl. Ebd.

³ Vgl. E. W. Orth, „Anthropologie und Intersubjektivität: Zur Frage von Transzendentalität oder Phänomenalität der Kommunikation“, in *Phänomenologische Forschungen 4, Mensch, Welt, Verständigung: Perspektiven einer Phänomenologie der Kommunikation*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977. S. 110.

⁴ Vgl. Husserl, „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und Kant und das Problem der Metaphysik“, Eingeleitet von R. Breeur, in *Husserl Studies* 11, 1994. S. 57.

Indem Heidegger in *Sein und Zeit* die Existenzialanalyse des Daseins zur Fundamentalontologie erhebt, verlagert er aus Husserls Sicht das transzendente Fundament der Philosophie unhinterfragt in eine faktische weltgebundene Daseinstruktur menschlicher Existenz, statt diese phänomenologisch zu suspendieren. Dies widerspricht radikal Husserls Forderung nach einer voraussetzungslosen Phänomenologie als strenger Wissenschaft, die alle empirisch-anthropologischen Gegebenheiten ausschalten muss.

Für Husserl bleibt Heideggers Daseinsanalytik trotz ihres ontologischen Anspruchs letztlich eine Regionalontologie des Menschseins und damit eine Form des Anthropologismus, da sie die transzendente Subjektivität durch eine menschliche Faktizität ersetzt.¹ Obwohl Heidegger das Dasein als transzendentes Subjekt begreift, das die Frage nach dem Sinn von Sein allererst stellt, wirft Husserl ihm vor, dass diese Auffassung einer unkritischen Übernahme anthropologischer Voraussetzungen unterliegt und somit die strenge Phänomenologie untergräbt. Damit verfehlt Heidegger laut Husserl das eigentliche Ziel der Phänomenologie, nämlich die Aufklärung der Bedingungen der Möglichkeit vom Sinn jenseits des Menschlichen.

Obwohl Husserls Kritik an den drei oben genannten Philosophen sehr spezifisch ist, hilft sie uns, die Konsequenzen des Anthropologismus in einem phänomenologischen Kontext neu zu verstehen, unabhängig davon, ob seine Kritik berechtigt ist oder nicht.² Im Lichte von J. Allens Forschungsarbeit zum Thema Anthropologismus kann dieser Anthropologismus tatsächlich als eine Form des „reduktiven Anthropologismus“ verstanden werden, d.h. er reduziert den Menschen auf eine abstrakte leere Einheit und beschränkt unser Selbstverständnis auf die deskriptive Prüfung von der Lebenswelt und schließt damit das transzendente Niveau des Verständnis des Menschen aus.³ Darum muss eine tiefere Durchdringung von Husserls

¹ Zur ausführlichen Klärung von Husserls Kritik an Heideggers Anthropologismus siehe Abschnitt 7.1: „Husserls Kritik an Heideggers existenzialer Daseinsanalytik als Anthropologie“.

² Z. B. ist Husserls Kritik an Heideggers Daseinsanalytik als Anthropologismus weitgehend ein Missverständnis. Wie Allen betont, wäre für Heidegger sogar eine husserlsche Anthropologie Anthropologismus, weil sie nicht anerkennt, dass der Ausgangspunkt zum Verständnis des Menschen das „Sein“ ist. Es ist offensichtlich, dass sowohl Husserl als auch Heidegger den Begriff des Anthropologismus gemäß ihrer jeweiligen Position und Motivation definieren. Vgl. J. Allen, „Husserl's Philosophical Anthropology“, in *Philosophy Today* 21, 1977. p. 350.

³ Vgl. Ebd. p. 348.

Kritik an der philosophischen Anthropologie folgen.

1.3 Die philosophische Anthropologie und die empirische Subjektivität

Was von Husserl kritisiert werden kann, ist jegliche Art der traditionellen Anthropologie, ob sie die naturalistische Anthropologie oder die philosophische Anthropologie ist. Es ist jedoch anzumerken, dass der Geltungsbereich der philosophischen Anthropologie hier erweitert wird. Sowohl im Nachwort zu den *Ideen I* (1930) als auch im Vortrag *Phänomenologie und Anthropologie* (1931) bezieht diese philosophische Anthropologie sich nicht nur auf Schellers neue klassische Anthropologie, sondern auch auf eine Anthropologie neuartiger Gestalt wie die Lebensphilosophie von Dilthey und die Existenzphilosophie von Heidegger.¹ Die philosophische Anthropologie in diesem Sinne, die versucht, die phänomenologische Philosophie auf die Grundlage des Lebens oder menschlichen Daseins zu stellen, erweist sich laut Husserl als eine Position, die in ständigem Widerspruch zur transzendentalen Phänomenologie als strenger Wissenschaft steht.

Um die Vermischung von der transzendentalen Phänomenologie und der philosophischen Anthropologie von Dilthey, Scheler, Heidegger usw. zu vermeiden, hat Husserl ihr Verhältnis deutlich erklärt:

Während die ursprüngliche Phänomenologie, als transzendente ausgereift, jeder wie immer gearteten Wissenschaft vom Menschen die Beteiligung an der Fundamentierung der Philosophie versagt und alle darauf bezüglichen Versuche als Anthropologismus oder Psychologismus bekämpft, soll jetzt das strikte Gegenteil gelten: Die phänomenologische Philosophie soll völlig neu vom menschlichen Dasein her aufgebaut werden.²

Hierbei kontrastiert Husserl die philosophische Anthropologie, die die Objektivität des menschlichen Daseins und der realen Welt voraussetzt, mit der transzendentalen Phänomenologie, die von der rein konstituierenden Subjektivität ausgeht. Husserl zufolge vermag die philosophische Anthropologie kein philosophisches Fundament zu begründen, weil sie nicht nur eine vollständige Umkehrung seiner phänomenologischen

¹ Vgl. Husserl, Hua XXVII, S. 164. Hua V, S. 138.

² Husserl, Hua XXVII, S. 164.

Grundaussage darstellt, sondern auch eine neue Form des Anthropologismus und Psychologismus verkörpert.¹ Angesichts von Heideggers existenzialer Daseinsanalytik in Bezug auf den Menschen sieht Husserl vor allem ihn als den stärksten Vertreter der „anthropologischen Richtung“.²

Seit der neuzeitlichen Erkenntnistheorie wurden zwei gegensätzliche Richtungen der subjektiven Fundamentierung der Philosophie eingeführt. Einerseits liefert der Anthropologismus oder Psychologismus, der durch die philosophische Anthropologie dargestellt wird, eine Begründungsmethode für die Philosophie. Andererseits kann man auch eine Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität als Grundlage der Philosophie bezeichnen. In Husserls phänomenologischer Erkenntnistheorie gehört zwar sowohl die anthropologische Erkenntnis als auch die transzendente Erkenntnis zur subjektiven Erkenntnis, doch stehen sie einander entgegen, während sich beide von der objektiven Erkenntnis unterscheiden.³ Ihm zufolge darf die Philosophie als strenge Wissenschaft nicht auf der philosophischen Anthropologie, die behauptet, dass das wahre Fundament der Philosophie im konkret-weltlichen Dasein liegen soll,⁴ basieren, sondern muss in der Phänomenologie, die sich auf die transzendente Subjektivität konzentriert, verankert sein.

Wie S. Luft schon betont: „Man darf dadurch nicht in einen Reduktionismus der Phänomenologie auf die Psychologie und der transzendentalen Subjektivität auf die menschlich-naturale Spezies homo sapiens verfallen.“⁵ Es ist offensichtlich, dass die philosophische Anthropologie eine Konstruktion des philosophischen Substrats durch die empirische Subjektivität des Menschen voraussetzt, die immer noch eine unreflektierte Naivität und Relativität ohne die Epoché impliziert. Die philosophische Anthropologie als empirische Wissenschaft vom faktischen Menschen steht also der reinen Phänomenologie als apriorischer Wesenserforschung des Bewusstseins

¹ Vgl. C. E. M. S. Boudier, „Phenomenology and Anthropology“, in *Man and World* 19, 1986. p. 96.

² Vgl. R. Sowa, „The Existential Situatedness of the Transcendental Subject“, in *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays*, Ed. by M. Cavallaro and G. Heffernan, Cham: Springer, 2022. p. 302.

³ Vgl. Husserl, Hua VIII, S. 226.

⁴ Vgl. Husserl, Hua XXVII, S. 164.

⁵ S. Luft, „Phänomenologische Lebensweltwissenschaft und empirische Wissenschaften vom Leben – Bruch oder Kontinuität?“, in *Phänomenologische Forschungen*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015. S. 61.

überhaupt gegenüber. Während die philosophische Anthropologie die Menschheit in ihrer natürlichen Einstellung zur Welt beschreibt, klärt die transzendente Phänomenologie die transzendentalen Bedingungen dieser Einstellung selbst. Somit ist es Husserls Aufgabe, „den reinen Sinn der transzendentalen Umstellung abzuklären und damit die Grundunterscheidung zwischen transzendentelem Ego bzw. der transzendentalen Sphäre und dem Menschen-Ich mit seiner psychischen Sphäre und der Weltsphäre überhaupt zur Abhebung zu bringen.“¹

Daraus ergibt sich, dass der grundlegende Unterschied zwischen der philosophischen Anthropologie und der Phänomenologie Husserls die wesentliche Differenz zwischen der empirischen Wissenschaft und der transzendentalen Wissenschaft ist. Durch den Vollzug der transzendentalen Reduktion transformieren wir den psychophysischen Menschen als seelisches Subjekt zur Person als selbstbesinnendem, transzendentelem Subjekt, wodurch der intentionale Zusammenhang zwischen der transzendentalen Subjektivität und der menschlichen Welt hergestellt wird. Im Gegenteil, wenn man die phänomenologische Reduktion und den Aufstieg von der mundanen Subjektivität zur transzendentalen Subjektivität nicht versteht, wird die transzendente Phänomenologie, die den philosophischen Boden erreichen kann, fälschlicherweise als transzendentaler Anthropologismus und Psychologismus missverstanden.²

Es gilt jedoch festzuhalten, dass Husserls Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie im weiteren Verständnis letztlich an der Oberfläche bleibt. Die im engeren Sinne von Denkern wie Scheler, Plessner und Gehlen vertretene Richtung entwickelt nämlich durchaus keine lediglich äußerlich-empirische Subjektivitätstheorie zur Wesensbestimmung des Menschen. Die philosophische Anthropologie begnügt sich nicht mit einer bloß empirischen Beschreibung der menschlichen Subjektivität, sondern erschließt ihr Wesen in dessen spezifischer

¹ Husserl, Hua XXVII, S. 172.

² Vgl. Husserl, Hua V, S. 140. Hier bezeichnet der Begriff „transzendentaler Anthropologismus“ eine Theorie, die transzendente Werte und Bedeutungen den Formen menschlicher Erkenntnis zuschreibt. Aus Husserls Perspektive gehört Kants Lehre offenkundig zu diesem transzendentalen Anthropologismus, da sie die objektive und universale Grundlage der Erkenntnis gefährdet.

Weltoffenheit (Scheler), Exzentrizität (Plessner) und Mängelwesen-Charakter (Gehlen). Z. B. betont Scheler die geistige Person als Träger von Werten und die Weltoffenheit des Menschen, die über bloße Anpassung hinausgeht. Plessner analysiert die exzentrische Positionalität des Menschen, welche ihn zugleich als Leibsubjekt und reflexives Ich konstituiert. Auch Gehlen deutet den Menschen als handelndes Mängelwesen, dessen kulturelle Kompensationen auf eine innere Antriebsstruktur verweisen.

Die philosophische Anthropologie begreift den Menschen demnach nicht als passives empirisches Subjekt, sondern vielmehr als aktiven Weltgestalter, dessen wahres Wesen sich erst in der dynamischen Vermittlung zwischen Natur und Geist vollständig offenbart. Falls Husserl eine neue philosophische Anthropologie erfolgreich begründen konnte, so müsste sich deren Unterschied zur klassischen philosophischen Anthropologie vor allem darin zeigen, dass sie die Anthropologie tatsächlich in eine apriorische reine Anthropologie anstatt einer empirischen experimentalen Anthropologie transformiert.¹ Die Radikalität dieser neuen Anthropologie besteht gerade in der Erhellung von drei Grunddimensionen, nämlich des Apriorismus, der eidetischen oder reinen Beschreibung und der Intentionalität.² Infolgedessen wird nicht nur der Seinsglaube der menschlichen Welt ausgeschaltet, sondern die ursprüngliche, unmittelbare Lebenswelt des Menschen muss durch die transzendente Konstitution der Intersubjektivität erst erschlossen werden.

Betrachtet man die drei Wege von Husserls Kritik am Anthropologiebegriff, nämlich naturalistische Anthropologie, Anthropologismus und philosophische Anthropologie, so lassen sich die Gemeinsamkeiten zwischen ihnen und die klare Grenze zur transzendentalen Phänomenologie kurz so zusammenfassen, dass die Anthropologie von der Tatsache der menschlichen Existenz ausgeht, die Phänomenologie dagegen von der Evidenz des Denkens (Bewusstseins). Diese Schlussfolgerung stellt die wesentliche Voraussetzung für die nachfolgende vertiefte Diskussion der Zusammenhänge zwischen Anthropologie und Phänomenologie dar.

¹ Vgl. J. Allen, "Husserl's Philosophical Anthropology", in *Philosophy Today* 21, 1977. p. 350.

² Vgl. Ebd. p. 351.

Kapitel 2: Heideggers Kritik an der Anthropologie und dem Anthropozentrismus

Genauso wie Husserls ist auch Heideggers Haltung gegenüber dem Anthropologiebegriff komplex und ambivalent. Seine Diskussion über die Anthropologie enthält sowohl einen negativen Aspekt der Destruktion, der die Reduktion des Menschen auf eine bloß objektive Kategorie ablehnt, als auch einen positiven Aspekt der Konstruktion, der durch die ontologische Neubestimmung des Menschseins dessen fundamentale Rolle in der Erschließung des Seins betont. Dabei stellt Heideggers Auseinandersetzung mit der Anthropologie einen systematischen Angriff auf die verschiedenen Formen des Missverständnisses des Wesens des Menschen im Rahmen der Philosophie dar.

Nach A. Ignatow hat Heidegger jedoch tatsächlich mit keinem eindeutig fixierten Anthropologiebegriff operiert: „Unter Anthropologie versteht er bald eine philosophische Lehre vom Menschen, bald eine Ausdehnung des anthropologischen Ansatzes auf die gesamte Philosophie.“¹ Die Genese von Heideggers Anthropologiekritik vollzieht sich in vier Phasen. Zunächst erfolgt in der frühen Freiburger Zeit die Klärung vulgärer Menschenkonzepte in der Ideengeschichte. Darauf folgt in den späten 1920er Jahren die systematische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen philosophischen Anthropologie. Nach der sogenannten „Kehre“ in seiner Philosophie analysiert er in den Schriften und Vorlesungen der 1930er und 1940er Jahre das Problem des Anthropomorphismus im Denken von Descartes, Schelling, Nietzsche usw. Den Schlusspunkt bildet seine Debatte über die fehlgeleitete humanistische Rezeption von *Sein und Zeit* durch französische Existenzialisten wie Alexandre Kojève und Jean Wahl in den späten 1940er Jahren.

Ausgehend von Heideggers radikaler Kritik ergeben sich zwei grundlegende Typen der Anthropologie: 1) Die Anthropologie im engeren Sinne bezieht sich sowohl auf die traditionelle empirische Anthropologie (etwa in der Nachfolge Kants oder der

¹ A. Ignatow, *Heidegger und die philosophische Anthropologie. Eine Untersuchung über die anthropologische Dimension des Heideggerschen Denkens*, Meisenheim: Anton Hain, 1979. S. 60.

aufkommenden biologisch-psychologischen Menschenkunde des 19. Jahrhunderts) als auch auf die philosophische Anthropologie der Moderne (vertreten durch Scheler, Plessner und Gehlen). 2) Die Anthropologie im weiteren Sinne umfasst alle anthropozentrischen Varianten des Anthropologiebegriffes in der abendländischen Metaphysik, die den Menschen zum unhinterfragten Maßstab der Philosophie erheben und in den Mittelpunkt der philosophischen Betrachtung stellen. Hierzu zählen insbesondere der Anthropomorphismus und der Humanismus.

Der gemeinsame Nenner all dieser Kritiken liegt in Heideggers These, dass alle anthropologischen Zugänge das Sein selbst zugunsten einer Untersuchung des menschlichen Seienden vernachlässigen. Im Gegensatz dazu zielt Heideggers eigener Ansatz darauf ab, durch die Destruktion dieser anthropologischen Traditionen den Menschen nicht als vorhandene Gegebenheit zu begreifen, sondern als „Dasein“ oder „Da-sein“ des Menschseins, das heißt als jene transzendente Instanz, welche die „Lichtung des Seins“ allererst ausmacht.

2.1 Theoretische Schwierigkeiten der traditionellen Anthropologie

Im Jahr 1929 hat Heidegger die Bedeutungen und Tendenzen der traditionellen Anthropologie klar umrissen. Diese lässt sich insbesondere in die empirische Anthropologie als Disziplin und die philosophische Anthropologie als eine philosophische Grundtendenz unterteilen. Bei der Ersteren handelt es sich um eine auf empirischer Erfahrung basierende wissenschaftliche Disziplin, die von Heidegger daher auch als Rassenkunde und Menschenkunde bezeichnet wird.¹ Die Letztere hingegen ist eine philosophische Grunddisziplin, die den Menschen zum Gegenstand hat, und geht insbesondere auf die von Scheler im 20. Jahrhundert begründete philosophische Anthropologie zurück.²

Beide Ansätze sehen sich Heideggers Analyse zufolge mit unterschiedlichen theoretischen Schwierigkeiten konfrontiert, weisen jedoch ein gemeinsames Problem

¹ Vgl. Heidegger, GA28, S. 10f.

² Vgl. Ebd. S. 18. Tatsächlich schließt Heideggers Kritik hier auch die philosophische Anthropologie von Kant, Dilthey und den Neukantianern usw. ein.

auf, das in *Was heißt Denken?* wie folgt prägnant beschrieben wird: „Alle Anthropologie bleibt von der Vorstellung des Menschen als Lebewesen geleitet. Die philosophische sowohl wie die wissenschaftliche Anthropologie geht in der Bestimmung des Menschen gerade nicht vom Wesen des Menschen aus.“¹ Das fundamentale Problem der Anthropologie liegt folglich in ihrem präsumtiven Wissen, das die Frage nach dem „Wer“ des Menschen durch die vermeintliche Gewissheit über sein „Was“ ersetzt und damit die echte Bestimmbarkeit des Menschen verunmöglicht. Nachfolgend erfolgt eine systematische Darlegung der jeweiligen theoretischen Schwierigkeiten sowohl der empirischen als auch der philosophischen Anthropologie aus der Perspektive Heideggers.

2.1.1 Fehlauffassung der menschlichen Natur in der empirischen Anthropologie

Definitionsgemäß impliziert die empirische Anthropologie bei Heidegger eine „somatische, biologische, psychologische Anthropologie“², deren Forschungsgegenstand die Natur des Menschen mit ihrer ganzen Mannigfaltigkeit ist und die den Menschen als eine Art von Lebewesen betrachtet.³ Der Leib und die Seele sind die beiden fundamentalen Ausgangspunkte für die empirisch-anthropologische Untersuchung der menschlichen Natur. In diesem Zusammenhang wird der Mensch in der empirischen Anthropologie vor allem als ein substanzhaftes Wesen mit festen Eigenschaften (z. B. Leiblichkeit) oder ein physisches und psychisches Wesen betrachtet, dessen Eigenschaften und Verhaltensweisen sich auf Grundlage naturwissenschaftlicher Methoden und positivistischer Erkenntnistheorien analysieren lassen.

Allerdings stützt sich das entsprechende Vorgehen dieser Disziplin stark auf die empirischen Methoden sowie die theoretischen Ergebnisse der positiven Wissenschaften, die sich seit der Neuzeit etabliert haben. Diese methodische Orientierung führt dazu, dass Aspekte des Menschseins, die über den messbaren Bereich hinausgehen, systematisch ausgeklammert oder vernachlässigt werden. Die

¹ Heidegger, GA08, S. 152.

² Vgl. Heidegger, GA28, S. 11.

³ Vgl. Ebd. S. 10f.

empirische Anthropologie, die den Menschen vor allem aus der Perspektive der dritten Person untersucht, kann dieser Perspektive der ersten Person weder als somatische, biologische oder psychische Anthropologie noch als Ethnologie ausreichend Rechnung tragen.¹

Heidegger hingegen zeigt, dass solch eine Betrachtung der Anthropologie ontisch bleibt und die ontologische Frage nach der Seinsverfassung des Menschen verfehlt. Dazu verfolgt er mit seinem transzendentalphilosophischen Ansatz eine radikal andere Perspektive und begreift den Menschen nicht als vorhandenes Objekt naturwissenschaftlicher Forschung, sondern als existierendes Dasein, das sich in der ekstatisch-zeitlichen Erschlossenheit als transzendierend-gründender Entwurf des Seins vollzieht. In dieser Hinsicht steht Heideggers Ansatz in fundamentalem Widerspruch zu dem positivistischen Zugang der empirischen Anthropologie. Seine Kritik lässt sich konkret in den folgenden zwei Aspekten darstellen.

Auf der einen Seite wird die Entwicklung der empirischen Anthropologie von der Anatomie und der leiblichen Entwicklungsgeschichte des Menschen getrieben.² Diese Anthropologie reduziert die menschliche Natur auf seinen Körper,³ seine Organe und den lebenden Organismus. Dazu lässt sich die Kritik Heideggers durch seine These konkretisieren, nämlich: „Die Natur des Menschen erschöpft sich nicht in seiner Leiblichkeit“⁴. Offensichtlich kann der Mensch als Lebendiges nicht nur als körperliches Wesen thematisiert werden. Andernfalls lässt sich der Unterschied zwischen Menschen und anderen Organismen wie Tieren und Pflanzen nicht hervorheben. Laut Heidegger besteht die Besonderheit des Menschen darin, dass er als ein Dasein existiert, das sich die Frage nach dem Sinn des Seins stellen kann.

Auf der anderen Seite führt die empirische Anthropologie die menschliche Natur direkt und einfach auf eine psychische Komponente zurück. Aber dadurch wird der

¹ Vgl. M. Wunsch, *Fragen nach dem Menschen: Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2014. S. 210.

² Vgl. Heidegger, GA28, S. 10.

³ In seiner Auseinandersetzung mit der Anthropologie unterscheidet Heidegger nicht so streng wie Husserl zwischen den Begriffen „Leib“ und „Körper“, sondern verwendet sie oft gemischt. Nur in den Seminaren des späten Heidegger in Zollikon von 1959 bis 1969 beschäftigte er sich explizit mit dem Begriff des Leibes und formulierte ihn dynamisch als „das Leiben des Leibes“ oder „der Leib leibt“.

⁴ Heidegger, GA28, S. 10.

Mensch als „ein Komplex seelischer Vorkommnisse“¹ aufgefasst. Obgleich diese Anthropologie das menschliche Geistige in einem psychologischen Sinne durch die Gemütszustände, Affekte und Leidenschaften usw. erforscht, hat sie für Heidegger noch nicht wesentlich den Menschen in den Griff bekommen, der als Handelnder wirklich existiert.² Da sich diese Anthropologie notwendigerweise auch auf die Charakterologie und die Physiognomik erweitert, verengt sie die Natur des Menschen auf ein empirisches Wissen über die Natur des Menschen.

Zusammenfassend betrachtet objektiviert die empirische Anthropologie den lebendigen Menschen in pragmatischer Hinsicht und formt damit nur eine fixierte Menschenkenntnis, anstatt ursprünglich auf den Menschen selbst zu verweisen. Demzufolge kritisiert Heidegger, dass die Behandlung der Natur des Menschen in der empirischen Anthropologie unweigerlich stark vereinfacht wird, da sie die komplexe, existenziale Dimension des Menschseins außer Acht lässt. Diese Vereinfachung führt seiner Ansicht nach zu einer Fehlauffassung des Menschen, die weder seine Wesensstruktur noch sein Sein in seiner Ganzheit erfassen kann. Aufgrund des fehlenden ontologischen Fundamentes nimmt diese Anthropologie den Menschen zu selbstverständlich als den Seienden hin und vergisst, nach seinem Sein zu fragen.³

2.1.2 Unbestimmtheit und innere Grenze der philosophischen Anthropologie

Im Gegensatz zur empirischen Anthropologie versucht die philosophische Anthropologie, über das Wesen des Menschen zu reflektieren, doch ist sie in Heideggers Augen dennoch nicht frei von Naivität.⁴ Um die Missdeutung seiner Daseinsanalytik als philosophische Anthropologie zu vermeiden, konzentrierte Heidegger seine Kritik am Ende der 1920er Jahre auf die philosophische Anthropologie als „eine philosophische Grundtendenz der heutigen Stellung des Menschen zu sich selbst und im Ganzen des Seienden“⁵. Diese charakteristische Tendenz der damaligen

¹ Ebd. S. 12.

² Vgl. Ebd.

³ Vgl. Heidegger, GA02, S. 66.

⁴ Die philosophische Anthropologie steht im Sinne einer Variante des methodologischen Naturalismus in Kontinuität mit den empirischen Anthropologien. Vgl. M. Wunsch, *Fragen nach dem Menschen: Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2014. S. 134.

⁵ Heidegger, GA03, S. 209.

Zeit trachtet alles Seiende ausschließlich vom menschlichen Standpunkt aus zu begreifen und zu interpretieren. Die Anthropologie hat aufgrund vager und unklarer Kriterien den Titel einer „Philosophie“ erlangt und sich damit von einem bloßen „empirischen Wissen“ zu einer philosophischen Disziplin gewandelt.

Weil alles Wirkliche ausschließlich auf den Menschen bezogen wird, muss die philosophische Anthropologie nach Heidegger alle übrigen philosophischen Probleme in einem einzigen Becken sammeln.¹ In diesem Sinne erweitert sich die philosophische Anthropologie über die „philosophische Weise“ hinaus auf die „philosophische Absicht“ und entwickelt sich weiter zum Anthropozentrismus.² Somit ist der Mensch nicht nur ein Seiendes unter anderen, sondern erhält eine Vorzugsstellung.³ Obwohl die Frage nach dem Menschen einen Vorrang hat, bedeutet dies nicht, dass die philosophische Anthropologie dieselbe Priorität besitzt. Dazu weist H. Fahrenbach auf ihr Problem hin: „Die philosophische Anthropologie gilt Heidegger (in seinen schärfsten Äußerungen) nicht nur als eine ‚Vollendungs‘-form der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität, sondern darüber hinaus als ein Niveauverlust, ein ‚Abfall‘ der Philosophie, ja im Prinzip als deren ‚Abschaffung‘.“⁴ Wegen ihrer Unbestimmtheit und inneren Grenzen ist die philosophische Anthropologie außerstande, den Anthropozentrismus hinter sich zu lassen und damit die Philosophie als solche zu begründen.

Einerseits spiegelt sich die Unbestimmtheit der philosophischen Anthropologie in der Vieldeutigkeit und der Schwankung ihrer Idee wider. Heidegger beschreibt diese Unbestimmtheit wie folgt: „Sofern sich dieses alles und letztlich überhaupt das Ganze des Seienden in irgendeiner Weise immer auf den Menschen beziehen läßt und demgemäß zur Anthropologie gerechnet werden kann, wird diese so umfassend, daß

¹ Vgl. Heidegger, GA28, S. 18.

² Heidegger unterscheidet hier zwei Arten philosophischer Anthropologie: 1. Anthropologie in philosophischer Weise, die eine regionale Ontologie des Menschen ist, die nach dem Wesen des Menschen fragt. 2. Anthropologie in philosophischer Absicht. D.h., die Frage nach dem Wesen des Menschen hat eine besonders betonte Funktion für die Philosophie innerhalb ihrer selbst und für die Verwirklichung ihrer selbst. Vgl. Heidegger, GA80.1, S. 223f.

³ Vgl. Ebd. S. 224.

⁴ Vgl. H. Fahrenbach, „Heidegger und das Problem einer ‚philosophischen‘ Anthropologie“, in V. Klostermann (Hrsg.), *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1970. S. 113.

ihre Idee zur völligen Unbestimmtheit herabsinkt.“¹ Die Idee dieser Anthropologie veranlasst daher die „anthropozentrische Orientierung der Philosophie“² und verwandelt sich in einen Anthropologismus als Empirismus und Subjektivismus:

Ad 1. Durch den Anthropologismus wird alles auf das empirische Faktum Mensch bezogen, auf Erkenntnisse gegründet, die ein erfahrungsmäßig Zugängliches betreffen. Sofern Philosophie nichtempirische Erkenntnis ist, kommt durch den Anthropologismus in sie ein Widersinn, der sich vor allem in den Folgen dieser Position äußert. Alles wird relativiert auf den Menschen — das Maß aller Dinge — Skeptizismus. Tod aller Erkenntnis und Philosophie.

Ad 2. Durch den Anthropologismus kommt zugleich das menschliche Subjekt so sehr ins Zentrum, daß alle Objekte nur in Bezug auf Subj[ekt] [sic!]gesehen und bestimmt werden. Daraus erwächst eine ungebührliche Bevorzugung eines bestimmten Seienden, Mensch, das doch gegenüber der Größe und Erhabenheit der Natur z.B. als etwas Winziges sich ausnimmt. Der anthropozentrische Standpunkt bedroht überhaupt die Möglichkeit der Erkenntnis der Objekte an sich.³

Auf diese Weise ist die philosophische Anthropologie auf den Anthropologismus ausgerichtet und schwankt zwischen Empirismus und Subjektivismus und gerät in Vieldeutigkeit. Durch die Setzung des Menschen als Maß aller Dinge verliert die Anthropologie die Frage nach dem Sein selbst aus dem Blick. Aus dem anthropozentrischen Standpunkt des Anthropologismus heraus führen sowohl Empirismus als auch Subjektivismus innerhalb dieser philosophischen Anthropologie jeweils notwendig in Skeptizismus und Historismus, die Heidegger entschieden zurückweist.⁴

Andererseits unterliegt die philosophische Anthropologie ihrer inneren Grenze, welche darin liegt, „daß sie nicht begründet ist aus dem Wesen der Philosophie selbst, d.h. aus deren Grundproblem.“⁵ Im Rahmen der heideggerschen Ontologie kann man erst nur durch die Klärung dieses „Grundproblems“⁶ als der Seinsfrage oder der Frage

¹ Heidegger, GA03, S. 209.

² Vgl. Heidegger, GA80.1, S. 225f.

³ Ebd. S. 226.

⁴ Heideggers Kritik an der „subjektivistischen Wendung der Philosophie“ in der philosophischen Anthropologie kann auf die Kritik am Historismus in der Tradition Diltheys zurückverfolgt werden. Vgl. A. N. Wendt, *Die Erneuerung der phänomenologischen Psychologie*, Baden-Baden: Karl Alber, 2022. S. 304f.

⁵ Heidegger, GA80.1, S. 227.

⁶ Es ist klarzustellen, dass Heidegger in seinem Vortrag *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins* eine strenge Unterscheidung zwischen dem Grundproblem (bzw. der Grundfrage) der Philosophie bzw. Metaphysik und der sogenannten Fundamentalfrage trifft: Ersteres bezieht sich auf die ontologische Seinsfrage, Letztere hingegen auf die Frage nach dem Wesen des Daseins. Vgl. Ebd. S. 229, 235.

nach dem Bezug des Menschen zum Sein berechtigt nach dem Wesen des Menschen fragen. Für Heidegger steht das Wesen der Philosophie grundsätzlich im Bezug auf die Frage nach dem Wesen des Menschen, die ihrerseits auf das Grundproblem der Philosophie verweist.¹

Im Gegensatz dazu setzt die philosophische Anthropologie jedoch in ihren Grundbegriffen vom Menschen, vom Subjekt, von der Person etc. stets ein Vorverständnis oder einen Vorbegriff des Seins voraus, ohne dies jedoch explizit zu thematisieren. Dementsprechend zeigt sich die größte Herausforderung der philosophischen Anthropologie in der Tatsache, dass sie in ihrer Frage nach dem Wesen des Menschen ein Verständnis des Menschen schon vorausgesetzt hat, bevor sie den Grund herausgefunden hat, von dem aus der Mensch der sein kann, der er ist.² Das bestätigt auch Heideggers Urteil im *Kantbuch*: „Alle Anthropologie, auch die philosophische, hat den Menschen schon als Menschen gesetzt.“³

Durch die Analyse von Heideggers Kritik an der Unbestimmtheit und den immanenten Grenzen der philosophischen Anthropologie lässt sich abschließend sein eigenes Gesamturteil über diese Disziplin heranziehen: „So einleuchtend und bestrickend diese Idee einer Philosophischen Anthropologie als Zentrum der Philosophie gerade für das vulgäre Denken sein mag, so äußerlich und unbegründet bleibt sie und wird lediglich zum Sammelbecken aufgeraffter Fragen.“⁴ Ähnlich wie Husserl weist auch Heidegger durch seine Reflexionen über die philosophische Anthropologie den anthropozentrischen Expansionismus zurück, der aus dem Anthropologismus erwächst und sich im Bereich der phänomenologischen Forschung ausbreitet. Diese Ablehnung wird im Folgenden anhand seiner Kritik an Anthropomorphismus und Humanismus systematisch entfaltet.

2.2 Die anthropozentrischen Varianten des Anthropologiebegriffs

¹ Vgl. Ebd. S. 228.

² Vgl. Sternad, C., „Vorwort“, in *Phänomenologie und philosophische Anthropologie*, Hrsg. von C. Sternad und G. Pöltne, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011. S. 7f.

³ Heidegger, GA03, S. 230.

⁴ Heidegger, GA80.1, S. 228.

Im weitesten Sinne gehören alle Theorien, die sich in erster Linie auf den Menschen beziehen, zu einer Art von Anthropologie oder einer Variante des Anthropologiebegriffes. Hierin kritisiert Heidegger hauptsächlich den von Anthropomorphismus und Humanismus vertretenen Anthropozentrismus. Einfach ausgedrückt ist der anthropozentrische Weltanschauungsglaube eine philosophische Grundhaltung, die den Menschen als das zentrale Wesen im Kosmos und als Maßstab aller Dinge betrachtet. Zwischen dem in der Neuzeit erstarkten modernen Anthropozentrismus und dem antiken Onto-Logo-zentrismus sowie dem christlichen Theozentrismus besteht zudem eine strukturelle Verzahnung,¹ insofern alle eine metaphysische Tendenz in sich tragen.

Bemerkenswerterweise ist jedoch umstritten, ob Heideggers eigene Erforschung der Metaphysik ausgehend vom Dasein selbst einer Form des Anthropozentrismus entspricht. Für den Vorwurf, dass *Sein und Zeit* einen anthropozentrischen Standpunkt enthalte, hat Heidegger eigens in *Vom Wesen des Grundes* (1929) eine Selbstverteidigung geliefert: Zwar befindet sich das Dasein im „Zentrum“ der anderen Seienden, aber sein Wesen ist durch die Transzendenz ekstatisch, also „exzentrisch“.² Daher ist Heideggers Daseinsanalytik nicht nur nicht anthropozentrisch, sondern er hat nach der Kehre seines Denkens den Anthropozentrismus auch scharf kritisiert.

In Hinsicht auf die Erscheinungsformen des Anthropozentrismus verursachen der Anthropomorphismus und der Humanismus die Entstehung der seit Descartes herrschenden Subjektmetaphysik, die durch die Verabsolutierung des Ich zum Erkenntnisgrund die Seinsfrage verdeckt und damit zu einer fundamentalen Verkennung des Wesens des Menschen führt. Sowohl der Anthropomorphismus als auch der Humanismus sind nicht in der Lage, eine tiefere Antwort auf die grundlegende Frage zu geben, was es bedeutet, ein Mensch zu sein. Der Grund dafür liegt darin, dass sie nicht das beleuchten, was für die Wesensbestimmung des Menschen am entscheidendsten ist, nämlich das Sein selbst.

¹ Vgl. T. D. Kopriwitsa, „Heidegger und der Anthropozentrismus“, in *Heidegger-Jahrbuch 10: Heidegger und der Humanismus*, Hrsg. von A. Denker und H. Zaborowski, Freiburg/München: Karl Alber, 2017. S. 182.

² Vgl. Heidegger, GA09, S. 162.

2.2.1 Der Anthropomorphismus und die Vermenschung des Seins

Der Anthropomorphismus bezeichnet die Tendenz, nichtmenschliche Seinsbereiche, Entitäten oder Phänomene unter Rückgriff auf menschliche Eigenschaften, Strukturen oder Handlungsweisen zu deuten und sie damit in einem vermenschlichenden Horizont zu erfassen. Nach dieser Definition versteht man unter Anthropomorphismus eine erkenntnistheoretische Haltung, die menschliche Kategorien auf die Welt oder Gott projiziert und auf der Überzeugung beruht, dass alles nur durch Menschen erkannt werden kann. Der Anthropomorphismus verleiht auf diese Weise allem Seienden eine menschliche Gestalt.

Diese Bestimmung entspricht Heideggers Definition aus dem Sommersemester 1941: „Alles Seiende entleiht doch seine Wesensgestalt (»Morphe«) vom Menschen. Alle Auslegung des Seienden ist eine einzige Anthropomorphie. Und deshalb steht das entscheidende Wort über das Seiende im Ganzen und über das Sein selbst in Wahrheit doch bei der Anthropologie.“¹ So mündet alles Fragen nach dem Seienden letztlich in die Frage nach dem Menschen selbst. Hier unterscheidet T. D. Kopriwitsa speziell einen „situationsnotwendigen“ und „denknotwendigen“ Anthropomorphismus von einem metaphysischen Anthropozentrismus: Im Gegensatz zum Anthropozentrismus vertritt Heidegger eine Denkfigur, die das menschliche Dasein zwar als Referenzpunkt nimmt, es jedoch auf den Sinn des Seins ausrichtet, wobei es sich um einen „nichtanthropozentrischen Anthropomorphismus“ handelt.²

Im Gegenteil, Heidegger deutet die neuzeitliche Philosophie, insbesondere im Denken von Descartes, Schelling und Nietzsche, als eine folgenreiche Verstrickung in einen anthropozentrischen Anthropomorphismus.³ Bei Descartes manifestiert sich dieser Anthropomorphismus in der Reduktion des Seins auf die bloße Gegenständlichkeit für ein Bewusstsein des menschlichen Subjekts, nämlich die *res cogitans*, und verkennt so das ursprüngliche vorbegriffliche Seinsverständnis. In Schellings Analogie zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Sein zeigt sich

¹ Heidegger, GA49, S. 72.

² Vgl. T. D. Kopriwitsa, „Heidegger und der Anthropozentrismus“, in *Heidegger-Jahrbuch 10: Heidegger und der Humanismus*, Hrsg. von A. Denker und H. Zaborowski, Freiburg/München: Karl Alber, 2017. S. 188f.

³ Eine ausführliche Analyse von Heideggers Auseinandersetzung mit dem Anthropomorphismus bei Descartes, Schelling und Nietzsche findet sich insbesondere in GA06.2, GA42, GA49 u. a.

ein problematischer Gebrauch des Begriffs „Vermenschlichung des Gottes“¹, durch den der ontologische Abstand zwischen Gott und Mensch nivelliert wird. Bei Nietzsche schließlich kulminiert diese Tendenz des Anthropomorphismus in einer radikalen Übersteigerung: Der Mensch, losgelöst vom ursprünglichen Seinsverständnis, wird zum alleinigen Sinngeber und Gestalter des Seins, dessen maßgebliches Prinzip der Wille zur Macht ist.

Demnach führt der Anthropomorphismus unweigerlich dazu, dass alles Seiende, das man so nennt und kennt, ein menschliches Gemächt ist.² Nach Heidegger entspringt die „Vermenschlichung des Seienden“ aus einer „Vermenschung des Seins“.³ So ist das Sein gleichermaßen durch die Vermenschung auch ein Erzeugnis des menschlichen Vorstellens. Wie Heidegger schon schreibt: „Das Sein ist als Vorgestelltheit von Gnaden des Vorstellens, ein Gemächte des vernünftigen Tieres. Im Anthropomorphismus liegt die Vorentscheidung über das Sein als eines Erzeugnisses [sic!] des vermenschten Menschen.“⁴ In diesem Sinne begreift der Anthropomorphismus das Wesen des Menschen als Subjekt, das sich die Welt als eine Summe von Objekten vorstellt und abbildet. Der Anthropomorphismus ist in dieser anthropologischen Variante untrennbar mit dem Anthropozentrismus und dem Anthropologismus der Metaphysik verbunden. Als Konsequenz des Anthropomorphismus ist die Genesis des Anthropologismus nach Heidegger in der Seinsgeschichte selbst verwurzelt.⁵ Seine Analyse der metaphysischen Grundlage des Anthropomorphismus zeigt: „Die eigentliche Stütze des Anthropomorphismus ist daher die Metaphysik als solche.“⁶

Hierfür findet sich auch in Heideggers Nietzsche-Vorlesungen ein Beleg: „Metaphysik ist Anthropomorphie – das Gestalten und Anschauen der Welt nach dem Bilde des Menschen.“⁷ Der Anthropomorphismus entspringt dem Schema von Ding

¹ Heidegger, GA42, S. 204.

² Vgl. Heidegger, GA66, S. 159.

³ Vgl. Ebd.

⁴ Ebd. S. 162.

⁵ Vgl. A. Ignatow, *Heidegger und die philosophische Anthropologie. Eine Untersuchung über die anthropologische Dimension des Heideggerschen Denkens*, Meisenheim: Anton Hain, 1979. S. 53.

⁶ Heidegger, GA66, S. 160.

⁷ Heidegger, GA06.2, S. 127.

und Eigenschaft, das sich jedoch gerade nicht auf den Menschen übertragen lässt, weil er nicht ein bloßes „Ding“ unter anderen Dingen ist, sondern vielmehr dasjenige Seiende darstellt, das die Eröffnung und Ermöglichung von Dinglichkeit überhaupt erst vermittelt. Nach Heidegger begründet die Sonderrolle des Menschen in der Metaphysik als Suchender, Bewahrer und sogar Verunstalter metaphysischer Erkenntnis in keiner Weise dessen Erhebung zum Maß, zur Mitte oder zum Herrscher des Seienden.¹ Hinzuzufügen ist außerdem, dass das Verfängliche am Anthropomorphismus nicht allein darin besteht, „daß er überhaupt nach der Gestalt des Menschen mißt, sondern daß er diesen Maßstab für selbstverständlich nimmt und seine nähere Bestimmung und Begründung für überflüssig hält“². Um den Anthropomorphismus bestimmen und begründen zu können, muss man sich von seinen metaphysisch-unkritischen Neigungen ablösen und jeden verfänglichen Anthropozentrismus bekämpfen.³

Ausgehend von dieser Konsequenz verfolgt Heidegger ihre Ursachen weiter. Die Vermenschung des Seins ist darauf zurückzuführen, dass der Anthropomorphismus die Grundfrage nach der Beziehung zwischen Mensch und Sein nicht ursprünglich erfassen kann. Der Grund dafür liegt darin, dass das Verhältnis des Menschen zum Sein als der vermenschlichende Bezug des Menschen zum Seienden vorher festgelegt ist.⁴ Mit anderen Worten: „Die Wandlung des Menschseins zum Subjekt“⁵ im Anthropomorphismus beraubt den Mensch seines eigenen Wesens und seines Bezugs zum Sein, woraufhin sich die Seinsvergessenheit noch verschärft. Demgegenüber kann für Heidegger nur die Besinnung auf den Bezug des Menschen zum Sein, die im Zentrum seiner phänomenologischen Anthropologie steht, das Wesen des Menschen eigentlich verstehen und den Anthropozentrismus beseitigen.

2.2.2 Der metaphysische Humanismus als Aporie der Menschenwürde

Nachdem Heideggers Philosophie in der französischen Öffentlichkeit als eine Form des Existenzialismus missverstanden wurde, versuchte er in seinem *Brief über den*

¹ Vgl. Ebd. S. 130.

² Heidegger, GA42, S. 283.

³ Vgl. T. D. Kopriwitsa, „Heidegger und der Anthropozentrismus“, in *Heidegger-Jahrbuch 10: Heidegger und der Humanismus*, Hrsg. von A. Denker und H. Zaborowski, Freiburg/München: Karl Alber, 2017. S. 190.

⁴ Vgl. Heidegger, GA66, S. 160.

⁵ Heidegger, GA06.2, S. 199.

Humanismus (1946) seine Ontologie nochmals zu präzisieren und den Humanismus zu kritisieren. Der Humanismus für Heidegger stellt ebenso wie der Anthropomorphismus den Menschen auf die höchste Position unter allen Seienden und vergegenständlicht dann das Sein des Seienden aus der anthropozentrischen Perspektive des Subjekts und im erkenntnistheoretischen Modus der Subjekt-Objekt-Spaltung. Dazu fasst G. Rae Heideggers Kritik am traditionellen Humanismus in drei Punkten zusammen, wonach jede einzelne Version des Humanismus ein gemeinsames Verständnis des Wesens des Menschen mit vermeintlich offensichtlicher Universalessenz teilt, auf einer Logik binärer Oppositionen (Subjekt/Objekt und Essenz/Existenz) basiert sowie bestimmte Wahrheiten als selbstverständlich voraussetzt.¹

In diesem Sinne war aller bisherige Humanismus ein metaphysischer Humanismus. Schon vor der Abfassung des *Humanismusbriefes* thematisiert Heidegger in seinem Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* (1938) den mit dem Weltbild auftretenden Humanismus und dessen Zusammenhang mit der auf das Seiende im Ganzen bezogenen Metaphysik, wobei er explizit festhält:

[...] wandelt sich die Welt-Betrachtung und Welt-Lehre zu einer Lehre vom Menschen, zur Anthropologie. Kein Wunder ist, daß erst dort, wo die Welt zum Bild wird, der Humanismus heraufkommt. [...] Der Humanismus im engeren historischen Sinne ist daher nichts anderes als eine moralisch-ästhetische Anthropologie. Dieser Name meint hier nicht irgendeine naturwissenschaftliche Erforschung des Menschen. Er meint auch nicht die innerhalb der christlichen Theologie festgelegte Lehre vom geschaffenen, gefallenem und erlösten Menschen. Er bezeichnet jene philosophische Deutung des Menschen, die vom Menschen aus und auf den Menschen zu das Seiende im Ganzen erklärt und abschätzt.²

In dieser Hinsicht sind die Verwandlung der „Welt zum Bild“ und die des „Menschen zum Subjectum“ im Grunde ein und derselbe Vorgang. Der Humanismus bezeichnet also „den mit dem Beginn, mit der Entfaltung und mit dem Ende der Metaphysik zusammengeschlossenen Vorgang“³. Es ist so klar, dass Heideggers Kritik am Humanismus nicht nur ein Weg ist, die Subjektmetaphysik in seinem Spätwerk zu

¹ Vgl. G. Rae, „Re-Thinking the Human: Heidegger, Fundamental Ontology, and Humanism“, in *Hum Stud* 33, 2010, p. 29.

² Heidegger, GA05, S. 93.

³ Heidegger, GA09, S. 236.

überwinden,¹ sondern auch das metaphysische Fehltril über das Wesen des Menschen zu korrigieren.

Da der Humanismus zudem den „homo animalis“ mit dem „homo humanus“ verwechselt, ergibt sich daraus, dass „die höchsten humanistischen Bestimmungen des Wesens des Menschen die eigentliche Würde des Menschen noch nicht erfahren“². Daraufhin erklärt Heidegger in Bezug auf seine eigene Position, warum der Humanismus die Menschenwürde nicht erfahren kann:

Insofern ist das Denken in »Sein und Zeit« gegen den Humanismus. Aber dieser Gegensatz bedeutet nicht, daß sich solches Denken auf die Gegenseite des Humanen schließe und das Inhumane befürworte, die Unmenschlichkeit verteidige und die Würde des Menschen herabsetze. Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die Humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt. Freilich beruht die Wesenshöhe des Menschen nicht darin, daß er die Substanz des Seienden als dessen »Subjekt« ist, um als der Machthaber des Seins das Seiendsein des Seienden in der allzu laut gerühmten »Objektivität« zergehen zu lassen.³

Heideggers Kritik am Humanismus ist keine Verherrlichung des Inhumanen, sondern offenbart eine grundlegende ontologische Verfehlung beim Verstehen des Menschen: Der traditionelle Humanismus begreift die Humanitas des Menschen nicht in ihrer eigentlichen Tiefe, sondern reduziert sie auf eine subjektzentrierte Metaphysik. Aber „die Metaphysik denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin“⁴.

Der Humanismus setzt den Menschen als Subjekt voraus, das über das Seiende als beherrschbares Objekt verfügt. Dadurch wird die Menschenwürde an ein Herrschaftsvermögen geknüpft, nicht an ein ursprüngliches Verhältnis zum Sein. Zugleich entmündigt die humanistische „Objektivität“ auch das Seiende, indem sie es zum berechenbaren Gegenstand degradiert. Auf diese Weise veranschlagt das anthropozentrische, logozentrische und metaphysische Denken aller vergangenen Humanismen die wahre Würde des Menschen zu niedrig.⁵

Die Wiedergewinnung einer eigentlichen Menschenwürde erfordert eine

¹ Zur Auseinandersetzung Heideggers mit der metaphysischen Subjektivitätstendenz in der Anthropologie im Kontext seiner Humanismuskritik siehe Zusatz 10 von *Die Zeit des Weltbildes*. Vgl. Heidegger, GA05, S. 111f.

² Heidegger, GA09, S. 330.

³ Ebd.

⁴ Ebd. S. 323.

⁵ Vgl. M. Miles, „Heidegger and the question of humanism“, in *Man and World* 22, 1989. p. 433.

grundsätzliche Revision des Humanismusverständnisses. Das Scheitern des Humanismus beruht wesentlich darauf, dass er die Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen unabhängig vom Bezug des Seins vornimmt und dadurch die Verwerfung des Seins selbst mitverursacht.¹ Zugleich verhindert dieser metaphysisch-anthropozentrische Humanismus jede kritische Reflexion dieser Voraussetzung. Dem Denken Heideggers zufolge verfehlt der Humanismus das Wesen der Menschenwürde, insofern er diese nicht im daseinsmäßigen Bezug des Menschen zum Sein erkennt. Der Mensch sollte nicht durch eine souveräne Stellung, sondern durch den Dienst als „Hirt des Seins“ bestimmt sein.

Im Gegensatz zum metaphysischen Humanismus zielt Heidegger darauf ab, einen neuen „über-metaphysischen“ Humanismus zu begründen, der auf einer Öffnung des Denkens basiert, um den Bezug des Menschen zu seinem Sein zu durchdenken.² Daher betont er, dass die Garantie der wahrhaftigen Realisierung des Wesens des Menschen und der Menschenwürde auf einem ursprünglichen Verstehen des Verhältnisses von Mensch und Sein begründet sein muss. In seiner Phänomenologie ist der Sinn des Seins oder die Wahrheit des Seins gerade die Vorbedingung dafür, dass sich das Wesen des Menschen offenbaren kann. Die echte Menschenwürde gründet jedoch nicht in Verfügungsgewalt oder machtvoller Selbstbehauptung, sondern in der Gelassenheit zum Sein und der Empfänglichkeit für die Wahrheit des Seins. Erst im Verzicht auf metaphysische Selbstermächtigung erfährt der Mensch seine Würde als Verantwortung für das Sein.

¹ Vgl. Ebd. S. 321.

² Vgl. G. Rae, „Re-Thinking the Human: Heidegger, Fundamental Ontology, and Humanism“, in *Hum Stud* 33, 2010, p. 36.

Zusammenfassung

Die im ersten Teil herausgearbeitete Analyse legt den Grundstein für eine grundlegende Kritik am Anthropologiebegriff, wie er bei Husserl und Heidegger konturiert wird. Sowohl Husserl als auch Heidegger kritisieren traditionelle anthropologische Ansätze, die den Menschen entweder auf ein bloßes empirisches Phänomen reduzieren oder ihn unkritisch zum unhinterfragten Maßstab der Philosophie erheben, begründen ihre Kritik jedoch aus unterschiedlichen philosophischen Perspektiven. Ihre je eigenen Weisen der Kritik entfalten sich in folgender Hinsicht.

Husserl identifiziert drei zentrale Aspekte seiner phänomenologischen Anthropologiekritik. Erstens wendet er sich scharf gegen die naturalistische Anthropologie, die den Menschen als äußeres, objektivierbares Ding betrachtet und seine Innerlichkeit, Subjektivität und Geistigkeit vernachlässigt. Dieser objektivierenden natürlichen Einstellung solcher Anthropologie stellt er seine phänomenologische Methode der Epoché und Reduktion gegenüber, um zum reinen Bewusstsein vorzudringen. Zweitens widerspricht er dem Anthropologismus, der die Gültigkeit von Wahrheit und Logik auf die menschliche Konstitution beschränkt und somit zu Relativismus und Psychologismus führt. Husserl erkennt diesen Irrtum nicht nur bei zeitgenössischen Logikern, sondern in der gesamten Philosophiegeschichte von Descartes über Kant bis zu Heidegger, insofern er darin eine Anthropologisierung des Transzendentalen diagnostiziert. Drittens kritisiert er die philosophische Anthropologie von Denkern wie Dilthey, Scheler und Heidegger, weil sie die Philosophie auf das weltliche menschliche Dasein gründen will, was für Husserl eine Umkehrung seines transzendentalphänomenologischen Ansatzes darstellt, der in der transzendentalen Subjektivität verankert sein muss.

Heidegger teilt Husserls Kritik am Anthropologiebegriff und erweitert sie zu einer Kritik am Anthropozentrismus. Er bemängelt, dass jede Form der traditionellen Anthropologie ontisch bleibt und die eigentliche ontologische Frage nach dem Sein des Menschen verfehlt. Dazu unterscheidet er seine Kritik an der empirischen und

philosophischen Anthropologie von seiner Kritik am Anthropozentrismus, wie sie insbesondere durch Anthropomorphismus und Humanismus vertreten wird. Die empirische Anthropologie kritisiert er, weil sie den Menschen auf seine leibliche oder seelische Natur reduziert und ihn als vorhandenes Objekt missversteht, anstatt ihn als existierendes „Dasein“ zu begreifen. Die philosophische Anthropologie bleibt für ihn in einer Unbestimmtheit und inneren Grenze befangen, da sie in einem Anthropozentrismus verharret, der das philosophische Grundproblem als die Seinsfrage verfehlt, indem er das Wesen des Menschen bereits unhinterfragt voraussetzt. Weitergehend dekonstruiert Heidegger anthropozentrische Varianten wie den Anthropomorphismus und den metaphysischen Humanismus. Ersterer vermenschlicht das Sein selbst und reduziert es auf ein bloßes „Gemächte“ des menschlichen Vorstellens. Letzterer setzt den Menschen als Subjekt an die Spitze des Seienden und erkennt dadurch seine wahre Würde, die nicht in Herrschaft, sondern im Bezug zum Sein liegt. Für Heidegger müssen diese anthropozentrischen Fehlentwicklungen überwunden werden, um eine neue philosophische Lehre vom Menschen zu ermöglichen, die den Menschen als „Hirten des Seins“ begreift.

Beide Philosophen zielen somit in unterschiedlicher, jedoch komplementärer Weise auf die Vermeidung einer Reduktion des menschlichen Wesens und fordern eine Rückbesinnung auf die fundamentalen Fragen des transzendentalen Subjekts oder des Seins. Ihre Kritik an der Anthropologie mündet nicht in die Preisgabe der anthropologischen Forschung über das Menschsein, sondern eröffnet vielmehr dessen grundlegende Neubestimmung im Sinne einer phänomenologischen Anthropologie. Eine solche Anthropologie wird in den nachfolgenden Teilen anhand der transzendentalen Neubegründungen bei Husserl und Heidegger zur Darstellung gebracht.

Teil II Der Mensch als Person: Zur phänomenologischen Anthropologie Husserls

Kapitel 3: Husserls transzendente Neubegründung der Anthropologie

In der Genealogie von Husserls lebenslangem Denken lässt sich sowohl eine große Spannung als auch eine implizite Verwandtschaft zwischen Phänomenologie und Anthropologie erkennen. In der vorangegangenen Diskussion haben wir gezeigt, warum und wie Husserl in den verschiedenen Phasen seines Denkens die naturalistische Anthropologie, den Anthropologismus und die philosophische Anthropologie in Frage stellte. Zwar wird die traditionelle empirische Anthropologie im Grunde genommen durch die transzendente Phänomenologie außer Kraft gesetzt, doch bedeutet das keineswegs, dass Husserl die Anthropologie komplett verworfen und sie auch aus dem Forschungsbereich der Phänomenologie ausgeschlossen hat.¹ Im Gegenteil, seine Kritik an verschiedenen Formen der Anthropologie hat ihn nicht daran gehindert, eine neue phänomenologisch begründete Anthropologie auf transzendentalphilosophische Weise zu betreiben und eine transzendente Neubegründung der Anthropologie vorzunehmen.

Im Jahr 1932 hat Husserl zum ersten Mal die Aufgabe seines späten Denkens als „Zur phänomenologischen Anthropologie“² verkündet, was gewissermaßen auch formal auf das Prinzip seiner Phänomenologie „Zu den Sachen selbst“ anspielt. Es kommt darauf an, wie der „Mensch“ von Husserl dargestellt werden sollte, wenn er eine Sache der Phänomenologie sein könnte. Augenscheinlich zielt diese phänomenologische Anthropologie darauf ab, die phänomenologische Methode auf die Anthropologie anzuwenden und tiefgreifende Überlegungen über das Menschenwesen anzustellen, um *essentia* und *existentia* des Menschen genau zu verstehen. Insbesondere in Husserls späteren Texten gewinnt der „Mensch“ immer mehr an Bedeutung: Er hat

¹ Diesbezüglich hält Dastur Husserl für einen Humanisten: „nonobstant sa critique demeurée constante de l'anthropologisme, qualifier néanmoins d'«humaniste».“ F. Dastur, „Phénoménologie et anthropologie“, in *Alter Revue de phénoménologie* 23, 2015. p. 30. Auch stellt Kelkel in diesem Zusammenhang fest: „Although he severely denounces the anthropological tendency in phenomenology, there are anthropological motifs in the very midst of his thought. [...] Even though Husserl may be mainly motivated by his eidetic interests, the anthropological and existential motifs are evident in his descriptions.“ A. L. Kelkel, „Husserl and the Anthropological Vocation of Phenomenology“, in *The Turning Points of The New Phenomenological Era: Husserl Research Drawing upon the Full Extent of His Development*, Ed. by A-T. Tymieniecka, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991. p. 48.

² Husserl, *Hua* XV, S. 461.

die Wissenschaft vom Menschen als eine besondere Wissenschaft bezeichnet, die alle Wissenschaften umfasst.¹ In diesem Sinne beschäftigt sich diese Wissenschaft sogar mit einer grundlegenden Frage, wie sie der Phänomenologie als einer strengen Wissenschaft zugrunde liegen kann. In *Grenzprobleme der Phänomenologie* hat er noch eindringlicher über die Bedeutsamkeit der Menschen geschrieben: „Aber für die phänomenologische Untersuchung ist nicht zufällig der Mensch, und zwar der entwickelte Mensch als Phänomenologie die Basis.“²

Daraus ergibt sich auch die Komplexität der Beziehung zwischen Anthropologie und Transzendentalphilosophie in Husserls späterer Philosophie. Einerseits müssen nach Husserl Anthropologie, Psychologie und andere Geisteswissenschaften auf der transzendentalen Wissenschaft beruhen, um phänomenologisch legitimiert zu sein. Erst dadurch kann die Anthropologie mit Hilfe der phänomenologischen Methode reaktiviert und ihre unreflektierte Naivität überwunden werden. Andererseits hat Husserl auch die Wichtigkeit der auf die Menschenforschung ausgerichteten Anthropologie für die Transzendentalphilosophie betont. In einem Manuskript mit der Überschrift „*Die anthropologische Welt*“ hat er ausdrücklich vermerkt: „Die Transzendentalphilosophie ist notwendig auf mich und von mir aus auf eine, meine Menschheit bezogen.“³

Es scheint, dass im Geiste seiner transzendentalen Phänomenologie die Idee des Bezugs des Menschen zu sich selbst und des Bezugs des Menschen zur Welt stets irgendwie eine transzendente Bezugsstruktur des Menschen voraussetzt, da diese Idee nicht auf eine Art von Objekt reduzierbar ist.⁴ Daraufhin stellen einige moderne Phänomenologen wie J. Derrida und J. San Martin heraus, dass Husserl neben seiner Kritik an der Anthropologie eine transzendente Anthropologie oder einen transzendentalen Humanismus konstruiert hat.⁵ Zudem argumentiert auch H. Blumenberg, dass Husserl eine phänomenologische Anthropologie als Glied eines

¹ Vgl. Ebd. S. 480f.

² Husserl, Hua XLII, S. 244.

³ Husserl, Hua XXIX, S. 332.

⁴ Vgl. C. E. M. S. Boudier, „Phenomenology and Anthropology“, in *Man and World* 19, 1986. p. 100.

⁵ Vgl. J. Derrida, „Les Fins de l’Homme“, in *Marges de la Philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. p. 147. M. M. Vásquez und A. N. Wendt, „Phänomenologische Anthropologie und Psychologie im Werk Javier San Martins“, in *Phänomenologische Forschungen* 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2021. S. 112.

Systems transzendentaler Zweckmäßigkeit entwickelt hat, auch wenn diese Anthropologie für Blumenberg nur den Titel „Anthropologie“ aufnimmt und nichts mit Anthropologie zu tun hat.¹

Vor allem in den zahlreichen Manuskripten Husserls, die E. Fink als mitlaufende Protokolle einer vieljährigen intensen Denkbewegung bezeichnet,² lassen sich viele Spuren von seiner späten Konzeption der Anthropologie finden. Von der vorliegenden dokumentarischen Quelle her ist es auch bemerkenswert, dass die unveröffentlichten Manuskripte Husserls, die mit AV bezeichnet sind, aufgrund ihrer Thematik mit dem Titel „Intentionale Anthropologie“ versehen werden.³ Parallel dazu werde eine andere Reihe seiner unveröffentlichten Manuskripte mit der Signatur EIII unter dem Thema „Transzendente Anthropologie“ gesammelt.⁴ Obwohl diese beiden Anthropologien unterschiedliche Schwerpunkte enthalten, liegen sowohl die intentionale als auch die transzendente Anthropologie im Rahmen der phänomenologischen Anthropologie von Husserl. Nach der Verbindung der Forschungsinhalte dieser beiden Arten von Anthropologie beschreibt er auch seinen anthropologischen Entwurf als eine „universale Anthropologie“, die durch die transzendente Phänomenologie reaktiviert ist. Dann stellt sich die Frage: In welchem engen Wechselverhältnis stehen die husserlsche Phänomenologie, seine Anthropologie und seine Transzendentalphilosophie? Wie genau ist das transzendente System seiner Anthropologie zu verstehen?

Zur Beantwortung dieser Fragen ergeben sich folgende Aufgaben für dieses Kapitel: Es ist zuerst notwendig, den Entstehungskontext der husserlschen Anthropologie, die unterschiedlichen Schwerpunkte zwischen intentionaler und transzendentaler Anthropologie und ihre inneren Zusammenhänge zu klären. Anschließend werden wir weiter erläutern, wie seine phänomenologische Anthropologie durch das Konzept der Person die Grundfragen der philosophischen Anthropologie beantworten soll, nämlich

¹ Vgl. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Hrsg. von M. Sommer, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. S. 454f.

² Hier stammt diese anschauliche Aussage aus dem digitalen Husserl-Archiv. Vgl. "<https://hiw.kuleuven.be/digitalhusserl/manuscripts> (zuletzt aufgerufen am 30.12.2025)".

³ Vgl. H. L. Friess, "Husserl's Unpublished Manuscripts", in *The Journal of Philosophy* 36, 1939. p. 239.

⁴ Vgl. Ebd.

darauf, was das Wesen des Menschen ist und wie das Menschenbild gestaltet werden soll. Schließlich ist noch zu erörtern, inwiefern Husserl den Anspruch erheben kann, dass sich seine sogenannte universale Anthropologie radikal von allen Arten der traditionellen Anthropologie unterscheidet. Durch diese Diskussionen können wir im Endeffekt bemerken, dass Husserl durch seine transzendente Neubegründung der Anthropologie den Menschen vom Subjekt der Person aus als eine Einheit von transzendentaler und menschlicher Person interpretiert. Dadurch stellt er ein duales Verhältnis zwischen Mensch und Welt her: Der Mensch als menschliche Person ist einerseits in der Welt und konstituiert andererseits die Welt durch die andere Seite seiner transzendentalen Person. Diese transzendentalphilosophische Lesart der Anthropologie bei Husserl eröffnet sowohl der philosophischen Anthropologie als auch der klassischen Phänomenologie eine neue Dimension.

3.1 Der Entstehungskontext und die Grundstruktur der Anthropologie bei Husserl

Die phänomenologische Anthropologie Husserls, in deren Mittelpunkt der Mensch selbst steht, kann als ein Teilgebiet seines gesamten Gedankensystems der phänomenologischen Philosophie aufgefasst werden. Vor dem Hintergrund der damaligen Zeit entstand diese besondere Anthropologie aus Husserls Reflexion über die Krisis der menschlichen Natur, die durch die Krisis der europäischen Wissenschaft des 20. Jahrhunderts ausgelöst wurde, sowie aus der Notwendigkeit eines Dialogs zwischen der Phänomenologie und der damals verbreiteten philosophischen Anthropologie, der Lebensphilosophie und dem Existenzialismus. Die Tatsachenwissenschaften jener Zeit fragten nicht nach dem Sinn des menschlichen Daseins, weil sie sich nur mit bloßen Tatsachen beschäftigten.¹ Um den „Tatsachenmenschen“ zu einem „echten Menschentum“ zu entwickeln, ist es für Husserl unerlässlich, eine neue Anthropologie zu etablieren.

Was ferner Husserls innere Struktur seines Denkens betrifft, so hat seine

¹ Vgl. Husserl, Hua VI, S. 4.

Sichtweise der Anthropologie ihren Ursprung in seiner phänomenologischen oder intentionalen Psychologie, die im 19. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Erneuerung der traditionellen empirischen Psychologie durch die Transzendentalphilosophie entstand. Die phänomenologische Anthropologie hat also Ähnlichkeit mit dem Status der phänomenologischen Psychologie, ist jedoch nicht völlig identisch mit ihr. Erst durch die Anthropologie oder Psychologie wird dem Menschen bewusst, dass er als Subjekt in einer Welt lebt, die er und seine Mitmenschen als subjektive Geschöpfe erleben. Somit ist die Psychologie der Ausgangspunkt, um das Gesamtbild seiner Anthropologie zu rekonstruieren.

Grundsätzlich lässt die husserlsche Anthropologie sich im Hinblick auf die Grundstruktur in eine intentionale und eine transzendente Anthropologie unterteilen. Die intentionale Anthropologie ist in erster Linie eine Geisteswissenschaft, die den Menschen als Person und sein Verhältnis zur Umwelt auf der Grundlage von Theorien der Intentionalität und der Intersubjektivität erforscht. Husserl zufolge sollte die intentionale Anthropologie den Übergang zur Transzendentalphilosophie vollziehen, um über den Menschen gründlich nachdenken zu können. Dafür entwirft er auch eine transzendente Anthropologie, die sich auf die Untersuchung des Wesens des Menschen aus dem Blickwinkel der transzendentalen Subjektivität in der transzendentalen Phänomenologie bezieht. Nach einer kurzen Skizzierung des Hintergrunds und der Grundstruktur der husserlschen Anthropologie wird im Folgenden zunächst der psychologische Entstehungskontext seiner Anthropologie erläutert, und anschließend werden die zentralen Grundgedanken dieser beiden Hauptformen der phänomenologischen Anthropologie näher beleuchtet.

3.1.1 Die Relevanz zwischen Anthropologie und Psychologie in der Phänomenologie

Husserls frühe phänomenologische Arbeiten entstanden im Kontext einer Kritik des Psychologismus und des Anthropologismus. In dieser Phase waren Psychologie und Anthropologie eng miteinander verwoben, einem naturalistischen und positivistischen Rahmen verhaftet und gemeinsam Gegenstand seiner Kritik. Obwohl sich ihre

jeweiligen Forschungsgegenstände geringfügig unterscheiden, betrachtet Husserl sie beide als mundane Wissenschaften. Bei ihm wird die Psychologie als Naturwissenschaft vom seelischen Sein der Animalien (der Menschen und Tiere) in die Anthropologie eingeordnet.¹

Daraus abgeleitet schlägt Husserl vor, durch die phänomenologische Reduktion die Begrenzungen der Psychologie und Anthropologie zu überwinden und sich auf die Wesensstrukturen und die weltkonstituierenden Funktionen des Bewusstseins zu konzentrieren. I. Kern weist darauf hin, dass die phänomenologische Aufgabe Husserls darin bestehe, im Ausgang vom Verhältnis zwischen naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Anthropologie bzw. Psychologie die „Kopernikanische Umwendung“ zum transzendentalen Standpunkt zu motivieren oder einen Weg von der geisteswissenschaftlichen Psychologie und Anthropologie zur transzendentalen Phänomenologie zu finden.²

Aber neben der Gemeinsamkeit zwischen Psychologie und Anthropologie im kritischen Sinne zeigt sich die große Relevanz der beiden Disziplinen in der phänomenologischen Philosophie auch darin, dass sie beide die Bewußtseinssubjektivität, die Personalität und die Beziehung zwischen Mensch und Welt erforschen. Husserl hat selbst im Jahr 1925 die Anthropologie im Hinblick auf die allgemeine Verknüpfung zwischen Psychologie und Anthropologie deutlich „als psychologische Anthropologie“ definiert, die alle diese auf den Menschen bezogenen Disziplinen umfassen kann.³ Soweit sich die Psychologie mit dem allgemeinen Thema des seelisch menschlichen Seienden befasst, ist die Psychologie ihrerseits ein Zweig der konkreteren Anthropologie.⁴ Man kann festhalten, dass die Psychologie und die Anthropologie insofern Berührungspunkte haben, als sie zu einer Wissenschaft vom Menschen als Person gehören.⁵ Wenn die personale Psychologie bedeutungsgleich mit

¹ Vgl. Husserl, Hua IV, S. 175.

² Vgl. Husserl, Hua XV, *Einleitung des Herausgebers*, S. 27f.

³ Vgl. Husserl, Hua IX, S. 53.

⁴ Vgl. Ebd. S. 240.

⁵ Dazu hat Husserl die Beziehung zwischen diesen beiden Disziplinen im Manuskript AV 5 folgendermaßen formuliert: „Diese reine, personale Psychologie ist allgemein apriorische und empirische Wissenschaft vom Menschen als Person – die allgemeine Anthropologie (die allgemeine Zoologie) als Geisteswissenschaft!“ Husserl, MS AV 5, S. 63.

der allgemeinen Anthropologie ist, dann ergibt sich die Möglichkeit einer phänomenologischen Anthropologie vor allem aus einer von ihm eingeführten phänomenologischen Psychologie als personale Psychologie.¹

Die Psychologie ist bei Husserl eigentlich eine auf die Faktizität beschränkte Erfahrungswissenschaft, die den Inhalt und die kausalen Zusammenhänge des Bewusstseins untersucht. Diese empirische Psychologie kann zwar eine empirische Beschreibung der Bewusstseinsphänomene liefern, jedoch nicht als Grundlagenwissenschaft für die Erkenntnistheorie überhaupt fungieren. Ausgehend von der Psychologie entwickelt Husserl folglich seine transzendente Phänomenologie, die von der Beschreibung psychologischer Erfahrungen zu einer Analyse der transzendentalen Bedingungen für die Bewusstseinsstruktur übergeht. Durch die Phänomenologie erhebt er zugleich die Psychologie auf eine philosophische Ebene und begründet diese neuartige phänomenologische Psychologie. Ein zentraler Platz im Aufbau der Phänomenologie selbst wird wiederum der phänomenologischen Psychologie zuerkannt.

Ebenso wie Husserl die verschiedenen Arten der Anthropologie unterteilt, wird die Psychologie bei ihm in Psychologie im negativen und positiven Sinne differenziert. Im Gegensatz zur naiven empirischen Psychologie sind die positiven Benennungen der Psychologie von verschiedenen konkreten Texten Husserls abhängig. Diese Benennungen umfassen neben der offiziell formulierten phänomenologischen Psychologie in seinen Vorlesungen im Sommersemester 1925 beispielsweise auch die „deskriptive Psychologie“, die „personale Psychologie“, die „reine Psychologie“, die „Innenpsychologie“ und die „intentionale Psychologie“. Darunter ist die intentionale Psychologie in gewissem Sinne der Vorläufer der intentionalen Anthropologie, die den Titel von Husserls AV-Manuskript trägt.

Nach Husserls Definition dieser intentionalen Psychologie ist sie nicht eine positive Wissenschaft wie die naturwissenschaftlichen Disziplinen, sondern eine rationale Wissenschaft, die die Weltkonstitution aus der menschlichen Vorstellung

¹ Vgl. Ebd.

begreift und also eine innere Affinität zur Transzendentalphilosophie hat.¹ Deswegen charakterisiert Husserl das Verhältnis zwischen der intentionalen Psychologie von Mensch und der transzendentalen Phänomenologie von Ego als einen spezifischen Parallelismus.² Die intentionale Psychologie als einer der Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion ist darum entscheidend für den Einstieg in Husserls Transzendentalphilosophie.³ Allerdings bedeutet das noch nicht, dass sich die intentionale Psychologie schon bis zur Stufe der transzendentalen Phänomenologie entwickelt hat. Sie ist nur ein Übergangsstadium zwischen der empirischen Psychologie und der transzendentalen Phänomenologie, das im Vergleich zur Ersteren die Rolle des subjektiven Bewusstseins bei der Konstitution von Objekten hervorhebt, aber im Vergleich zur Letzteren noch nicht wirklich die Ebene des reinen Bewusstseins nach transzendentaler Reduktion erreicht.

Im Hinblick auf die Rolle der intentionalen Psychologie fasst A. N. Wendt den Status der phänomenologischen Psychologie bei Husserl wie folgt prägnant zusammen:

Die phänomenologische Psychologie nimmt in Husserls Konzeption eine Mittlerstellung in der asymmetrischen Beziehung zwischen Psychologie und Phänomenologie ein, die sich als einseitiges Begründungsverhältnis beschreiben lässt. Die Asymmetrie besteht darin, dass die Transzendentalphänomenologie von einem Fortschritt von Psychologie zu Transzendentalphilosophie ausgeht.⁴

Es ist jederzeit durch eine bloße Änderung der Einstellung möglich, den Wechsel zwischen psychologischer Selbsterfahrung und transzendentaler Selbsterfahrung zu erreichen.⁵ In diesem Sinne bildet die phänomenologische Psychologie in Form der intentionalen Psychologie die Vorstufe der transzendentalen Phänomenologie und den Hintergrund für die Entstehung der phänomenologischen Anthropologie. Die phänomenologische Anthropologie erscheint also gerade als eine Weiterarbeit an dem Problem der Bestimmung der Rolle der phänomenologischen Psychologie innerhalb

¹ Vgl. Husserl, Hua XXVII, S. 180f.

² Vgl. Ebd.

³ Vgl. I. Kern, „Die drei Wege zur transzendental-phaenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls“, in *Tijdschrift voor Filosofie* 24(2), 1962. S. 323.

⁴ A. N. Wendt, *Die Erneuerung der phänomenologischen Psychologie*, Baden-Baden: Karl Alber, 2022. S. 132.

⁵ Husserl, Hua IX, S. 294.

der transzendentalen Phänomenologie.¹

Die transzendente Phänomenologie offenbart die gemeinsame Wurzel von Psychologie und Anthropologie, nämlich die transzendente Subjektivität des Menschen. Während Husserl sowohl in der Psychologie als auch in der Anthropologie die geistigen Eigenschaften des Menschen beschreibt, sind diese Eigenschaften in der transzendentalen Subjektivität verwurzelt, die die Welt konstituiert. Aus diesem Grund lehnt Husserl diese beiden Disziplinen nicht einfach ab, sondern eröffnet durch die Phänomenologie eine neue theoretische Perspektive, um ihre Ähnlichkeiten aufzudecken und ihre empirischen Begrenzungen zu überwinden. Er betrachtet sie als eine Bereicherung für die phänomenologische Forschung, weil sie wertvolle Materialien liefern, während die Phänomenologie als methodologische und philosophische Grundlage dient. Kurz gesagt, die phänomenologische Psychologie hat als die Vorstufe zur transzendentalen Phänomenologie den Grundstein für die Entwicklung einer phänomenologischen Anthropologie gelegt, die sich von der Naivität entfernt und sich der Transzendentalität zuwendet. Im Folgenden werden die Hauptteile der husserlschen phänomenologischen Anthropologie weiter betrachtet.

3.1.2 Von der intentionalen Anthropologie zur transzendentalen Anthropologie

Im Laufe der verschiedenen Phasen von Husserls Denken verändert sich sein Schwerpunkt innerhalb der Rekonstruktion der Anthropologie. Mit der Verfeinerung und Vertiefung der transzendentalen Phänomenologie wandelt sich seine phänomenologische Anthropologie von einer intentionalen Anthropologie zu einer transzendentalen Anthropologie.

Dieser Übergang markiert keine bloße Abkehr von der Anthropologie, sondern vielmehr eine radikale Vertiefung des Verständnisses vom Wesen des Menschen. Während die intentionale Anthropologie die menschliche Person primär als das funktionale Zentrum intentionaler Konstitutionsleistungen innerhalb der Lebenswelt

¹ Vgl. E. W. Orth, „Anthropologie und Intersubjektivität: Zur Frage von Transzendentalität oder Phänomenalität der Kommunikation“, in *Phänomenologische Forschungen* 4, *Mensch, Welt, Verständigung: Perspektiven einer Phänomenologie der Kommunikation*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977. S. 110.

begreift, stößt die transzendente Anthropologie in der Spätphase der Phänomenologie Husserls zu jener transzendentalen Person vor, die als transzendentes Subjekt die Bedingung der Möglichkeit des Menschen als Menschen darstellt. Die Anthropologie transformiert sich somit von einer deskriptiven Analyse der Person hin zu einer Freilegung der transzendentalen Tiefendimension, die dem Menschsein inhärent ist. In einem ersten Schritt wird im Folgenden die intentionale Anthropologie dargelegt, um darauf aufbauend ihre Transformation zur transzendentalen Anthropologie zu explizieren.

3.1.2.1 Die intentionale Anthropologie zwischen Person, Umwelt und Tier

Zunächst basiert die intentionale Anthropologie auf Husserls früher Theorie des phänomenologischen Intentionalitätsbegriffs, welche die Beziehung zwischen Person und Umwelt sowie die Beziehung zwischen Menschen mittels der intentionalen Verflechtung von Bewusstseinsereignissen beschreibt. In seinem 1932 verfassten Manuskript „*Universale Geisteswissenschaft als Anthropologie. Sinn einer Anthropologie*“ umreißt Husserl den Forschungsgegenstand der intentionalen Anthropologie wie folgt: „Anthropologische Menschenbetrachtung ist eine Betrachtung des Menschen als Person, welche in der Welt ist dadurch, dass sie sich auf Welt ‚bezieht‘, als Subjekt der Intentionalität, die eben das personale Sein, das Subjektsein für etwas ausmacht.“¹ Insofern kann die intentionale Anthropologie auch als eine „personale Wissenschaft – Wissenschaft vom personalen Sein, Leben, Wirken, von personalen Gebilden etc., also in Bezug auf die ihnen geltende, für sie seiende Umwelt“² angesehen werden. Nach Blumenberg ist der Mensch bei Husserl ein Subjekt der Intentionalität und zugleich ein intentionales Bewusstseinssubjekt der Umwelt.³

Durch die Analyse der Vielfalt der intentionalen Bewusstseinsakte des Menschen liefert diese Anthropologie eine eingehende Beschreibung der komplexen Beziehungen

¹ Husserl, Hua XV, S. 481.

² Husserl, Hua XLII, S. 212.

³ Vgl. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Hrsg. von M. Sommer, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, S. 229.

der Menschen untereinander in der intersubjektiven Lebenswelt. Diese Beschreibung umfasst die Beziehungen von Individuum zu Individuum, von Individuum zu Gemeinschaft und von Gemeinschaften untereinander. Dabei zeichnet sie ein ursprüngliches Bild der voneinander abhängigen Menschen in der sinnkonstituierten Menschenwelt. Die intentionale Anthropologie beschäftigt sich also mit den Grundzügen des Menschseins innerhalb des intentionalen Netzwerks der Lebenswelt, insbesondere im Kontext der intersubjektiven Erfahrung.¹ In einem weiteren Sinne gehört diese Anthropologie auch zum Arbeitsgebiet der mundanen Phänomenologie mit der personalistischen Einstellung und wird dementsprechend von Husserl in verschiedenen Zusammenhängen als „apriorische Anthropologie“, „eidetische Anthropologie“ oder „anthropologische Ontologie“ titulierte.²

Trotz der unterschiedlichen Bezeichnungen zielen sie alle darauf ab, die zentrale Thematik der Korrelativität zwischen Person und Umwelt zu erhellen. Allerdings muss klargestellt werden, dass sich der Begriff „Person“ in der intentionalen Anthropologie auf die menschliche Person und nicht die tierische Person bezieht. Der Vergleich der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Mensch und Tier ist ein Kernpunkt der zeitgenössischen philosophischen Anthropologie, der sich auch zuerst in Husserls intentionaler Anthropologie niederschlägt. Ob die Fähigkeit zur intentionalen Konstitution gegeben ist oder nicht, stellt eines der entscheidenden Unterscheidungsmerkmale zwischen der menschlichen und der tierischen Person dar. Das Tier ist für Husserl einfach ein vom menschlichen Subjekt konstituiertes Analogon des Menschen: „Tiere sind wesensmäßig konstituiert für mich als anomale Abwandlungen meiner Menschlichkeit.“³

Darum erwägt Husserl, den Begriff des personalen Ich dem Menschen vorzubehalten.⁴ Nach der Studie von E. Marbach zu Husserls Manuskript AV 5 hat das Tier zwar so etwas wie eine Ichstruktur, aber es reift nicht zu der echten Person.⁵ Das

¹ Vgl. J. Allen, „Husserl’s Philosophical Anthropology“, in *Philosophy Today* 21, 1977. p. 354.

² Vgl. Husserl, MS AV 7, Umschlag und S. 12.

³ Husserl, Hua I, S. 154.

⁴ Vgl. E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974. S. 333.

⁵ Vgl. Ebd. S. 335.

Tier lebt nämlich nur in der Gegenwart und ist für sich selbst konstituiert als „Gegenwarts-Ich“, während die menschliche Person nicht in der bloßen Gegenwart lebt, sondern in ihrem ganzen Leben.¹ Im Vergleich zum Menschen ist beim Tier das intentionale Bewusstsein ausgeschlossen, sodass es kein Vermögen der Wiederholung oder Vergegenwärtigung besitzt und damit die eigentliche Erinnerung fehlt.

Ein Grundunterschied gegenüber dem Tier besteht also darin, dass der Mensch in der menschlichen Welt (Welt des Menschen und Mitmenschen) eine inhaltsreiche Selbstidentität von seinem „Lebensweg“, seiner „Lebenszeit“ und seiner „Lebensgeschichte“ hat.² Zudem zeigt die vollzogene phänomenologische Reduktion, dass die menschliche Welt als eine zweckhaft und zeitlich konstituierte Sinnsphäre hervortritt, während die tierische Welt, da sie nicht in gleicher Weise durch Zeitmodalitäten und intentional gesetzte Zwecke strukturiert ist, keine analog konstituierte Welt der Zwecke aufweist.³

Husserls intentionale Anthropologie begreift die menschliche Person primär als den Träger intentionaler Konstitutionsleistungen, durch welche die Welt für das Subjekt als ein sinnhaftes Gebilde erscheint. Innerhalb dieser Konstitutionssphäre entfaltet sich das Mensch-Welt-Verhältnis als eine wesensmäßige Korrelation, in der die personale Geistigkeit mit ihrer spezifischen Umwelt nicht durch mechanische Kausalität, sondern durch das Gefüge der Motivation verknüpft ist. Diese Fähigkeit zur aktiven Sinnstiftung markiert zugleich die kategoriale Differenz zwischen Mensch und Tier: Während das Tier weitgehend in seiner Umwelt befangen bleibt, verfügt der Mensch über die reflexive Spontaneität zur freien intentionalen Konstitution, durch die er sich aus der bloßen Naturgebundenheit heraushebt.

3.1.2.2 Die transzendente Anthropologie: Die transzendente Person als Zentrum

Die intentionale Anthropologie hat sich zwar durch eine personalistische Einstellung

¹ Vgl. Husserl, MS AV 5, S. 12f.

² Vgl. Husserl, Hua XV, S. 419.

³ Vgl. Husserl, Hua Mat VIII, S. 204.

von der bloß empirischen, naturalistischen Anthropologie abgegrenzt, da sie jedoch mit der intentionalen Psychologie einhergeht und sich weiterhin auf die Betrachtung der mundanen Erfahrung einlässt, kann sie sich noch nicht vollständig von der natürlichen Einstellung befreien. Aus diesem Grund entwirft Husserl eine andere transzendente Anthropologie als eine Ergänzung zu den Unzulänglichkeiten der intentionalen Anthropologie. A. L. Kelkels Auffassung nach verweist diese transzendente Anthropologie als Kombination von Anthropologie und transzendentaler Phänomenologie auf eine doppelte Schlussfolgerung:

Einerseits beweist Husserl die fundamentalen anthropologischen Bestimmungen, die in der Phänomenologie der Konstitution nicht umgangen werden können. Andererseits stellt er fest, dass sich die transzendente Forschung mehr oder weniger immer auf Akte bezieht, die der Mensch in seiner konkreten Existenz vollzieht.¹ Der Beitrag Kelkels unterstreicht den unvermeidlichen Zusammenhang zwischen der transzendentalen Phänomenologie und der menschlichen Erfahrung im Kontext der transzendentalen Anthropologie.

Viel wichtiger ist jedoch, dass die Aufgabe der transzendentalen Anthropologie nicht mehr nur darin besteht, die Frage zu beantworten, was der Mensch ist, sondern auch darin, die Bedingungen der Möglichkeit des Menschen als Menschen aufzuzeigen. Nach Husserl verdankt das menschliche Leben sein Menschsein nicht seinen biologischen Eigenschaften oder sozialen Rollen, sondern seiner Fähigkeit zur Sinnkonstitution, die im transzendentalen Leben verwurzelt ist. Er formuliert es so: „Mein menschliches Leben hat transzendental ‚hinter sich‘ mein transzendentes egologisches Leben, das konstituierend fungierende, das Bewusstseinsleben.“² Die gesamte Erfahrung und Existenz des Menschen kann nur unter der Bedingung der Sinnkonstitution phänomenologisch erscheinen und verstanden werden, wobei es der Mensch selbst ist, der sich den Sinn stiftet.

Insofern ist das Wesen des Menschen gerade das eines Sinnstifters aus dem

¹ Vgl. A. L. Kelkel, „Husserl and the Anthropological Vocation of Phenomenology“, in *The Turning Points of The New Phenomenological Era: Husserl Research Drawing upon the Full Extent of His Development*, Ed. by A-T. Tymieniecka, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991. pp. 50-51.

² Husserl, MS AV 20, S. 26f.

transzendentalen Leben im Sinne des transzendentalen Subjekts, auch wenn das transzendente Subjekt als reine Bedingung der Möglichkeit nicht empirisch als Mensch fassbar ist. Um einen solchen Begriff zu finden, der die Funktion des transzendentalen Subjekts erfüllt, dabei jedoch besser zum Menschenbild passt und zugleich dem Menschen als Person in der intentionalen Anthropologie gerecht wird, führt Husserl die „transzendente Person“¹ ein. Dazu thematisiert die transzendente Anthropologie den Begriff der transzendentalen Person und bildet sich in ihrer späteren Entwicklung zu einem vollständigen transzendentalen System innerhalb der transzendentalen Phänomenologie heraus.

Nach der detaillierten Untersuchung des Herausgebers von *Zur phänomenologischen Reduktion*, S. Luft, dient die transzendente Person in erster Linie der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem natürlichen und dem transzendentalen Ich bzw. der natürlichen und der transzendentalen Einstellung und erst in zweiter Linie Husserls Verständnis des Menschen:

In diesem Begriff konzentriert sich prägnant Husserls Verständnis des „voll-konkreten“ Ich, des Menschen im universalen, durch die Reduktion ermöglichten Verständnis. Der Terminus „transzendente Person“ kommt in Husserls Werk nur an wenigen Stellen vor und kann dennoch als einer der zentralen Begriffe innerhalb des Spätwerks angesehen werden. Die transzendente Person meint den Menschen in seiner „Konkretion“, der gegenüber die natürliche Selbstapperzeption „abstrakt“ ist.²

Luft zufolge könnte das Motiv Husserls für die Einführung des Begriffs der transzendentalen Person darin liegen, Antworten auf Heideggers Kritik am ontologischen Status des transzendentalen Ego zu versuchen.³ Gerade diese Ausrichtung, die von der existentiellen Bedeutung der menschlichen Subjektivität ausgeht, mache die Phänomenologie als eine „philosophisch echte Anthropologie“ lesbar.⁴

Zwar verwendet Husserl den Personenbegriff zunächst im gewöhnlichen Sinne eines Individuums in der Welt, aber er fängt allmählich an, diesen Begriff im

¹ Zur ausführlichen Klärung der Bedeutung der transzendentalen Person siehe Abschnitt 3.2.3: „Die transzendente Person aus Sicht der transzendentalen Anthropologie“.

² Husserl, Hua XXXIV, *Einleitung des Herausgebers*, S. 36.

³ Vgl. Ebd.

⁴ Vgl. Ebd. S. 37.

transzendentalen Register zu verwenden, um das transzendente Subjekt mit seinen konkreten verweltlichten Dimensionen der Subjektivität zu bezeichnen. Die transzendente Person schlägt also eine Brücke zwischen dem Transzendentalen und dem Empirischen, spielt in Husserls Forschungsgebiet der transzendentalen Anthropologie eine grundlegende Rolle und dient im Rahmen der transzendentalphilosophischen Vorgehensweise als theoretischer Grundstein für die intentionale Anthropologie. Insofern wird die transzendente Anthropologie bei Husserl im Rahmen einer prinzipienwissenschaftlichen Erkenntnistheorie und aus erkenntnistheoretischen Erwägungen entwickelt.¹ Ihm zufolge soll die Antwort auf die Frage der philosophischen Anthropologie, was das Wesen des Menschen ausmacht, in der transzendentalen Person gesucht werden, welche die Sinngebung vollzieht.

Unter dem Terminus „transzendente Anthropologie“ lässt sich diese besondere Anthropologie daher kurz und bündig als eine transzendentalphilosophische Theorie verstehen, die das Bild des Menschen als eine transzendente Person offenbart. Es ist diese transzendente Person, die als fungierendes Subjekt den produktiven Urquell jener Sinnbildung darstellt, die als eine unaufhörliche Sinn-Produktion aus der intentionalen Dynamik des transzendentalen Lebens das Menschsein als solches zeitigt und somit die transzendente Tiefendimension der menschlichen Person bildet.

Um die problematische Zirkularität einer dogmatischen Gleichsetzung des Menschen mit dem transzendentalen Subjekt zu vermeiden, fungiert das konstituierende Vermögen der transzendentalen Person als die entscheidende Vermittlungsinstanz, in der sich der Mensch nicht als statisches Faktum, sondern als leiblich-geschichtliche menschliche Person erst selbst in die Welt hinein konstituiert. In dieser Perspektive wird das Wesen des Menschen nicht als abstraktes Prinzip vorausgesetzt, sondern als das Resultat einer intentionalen Genesis begreifbar, die den Sinnzusammenhang des menschlichen Seins in intersubjektiven Akten verankert.

Durch die transzendente Anthropologie können nicht nur der Kern der

¹ Vgl. E. W. Orth, „Anthropologie und Intersubjektivität: Zur Frage von Transzendentalität oder Phänomenalität der Kommunikation“, in *Phänomenologische Forschungen* 4, *Mensch, Welt, Verständigung: Perspektiven einer Phänomenologie der Kommunikation*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977. S. 109.

philosophischen Anthropologie und ihre Konzeption der menschlichen Natur neu gestaltet werden, sondern auch die Bedeutung und Reichweite des Transzendentalen selbst.¹ Husserl fasst die Wechselbeziehung zwischen Mensch und Transzendentelem symbolisch als gegenseitiges Erwachen: Der Mensch erwacht in seinem Transzendentalen, wie auch das Transzendentele im Menschen erwacht.² Damit bietet diese Anthropologie einen Weg in die transzendente Phänomenologie und dient dazu, die dem menschlichen psycho-physischen Sein in der Welt innewohnenden Strukturen transzendental aufzuzeigen.³

Auch hier zielt die transzendente Anthropologie auf die transzendente Begründung der Möglichkeit unterschiedlicher einheitlicher Umwelten in Wechselbeziehung zu verschiedenartigen personalen Subjekten ab. In Korrelation zur objektiven Welt ist die transzendente Subjektivität im personalen Ich oder in der personalen Ichgemeinschaft verwurzelt. In einem Manuskript betont Husserl auch:

Zur Wesensform der transzendentalen Subjektivität gehört ihre transzendente Intersubjektivität in Selbstobjektivierung als offenunendliche Menschheit und damit eine Objektivität der Geltung dieser Welt für alle transzendentalen Subjekte und für alle Menschen als Menschen.⁴

Es lässt sich daraus ableiten, dass die transzendente Anthropologie auch erklärt, wie die Welt durch die transzendente Intersubjektivität für die gesamte Menschheit universal und objektiv gültig ist. Diesbezüglich fasst P. B. Marosán es wie folgt zusammen: „Transzendente, phänomenologische Anthropologie ist bei Husserl eine Disziplin, die ihm zufolge die sinngebenden, ichlichen, persönlichen Leistungen und ihre intersubjektiven Verflechtungen erforschen sollte.“⁵

Husserls Endziel besteht darin, den Übergang von der intentionalen Anthropologie zur transzendentalen Anthropologie zu vollziehen und damit im Rahmen der letzteren eine gewisse anonym wirkende Transzendentalität in der menschlichen Subjektivität

¹ Vgl. C. Serban, „Kant, Husserl, and the Aim of a ‘Transcendental Anthropology’“, in *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*. De Gruyter, 2020. p. 101.

² Vgl. Husserl, MS EIII 9, S. 62.

³ Vgl. J. Allen, „Husserl’s Philosophical Anthropology“, in *Philosophy Today* 21, 1977. p. 353.

⁴ Husserl, Hua XXIX, S. 331.

⁵ P. B. Marosán, „Transzendente Anthropologie. Sinnbildung, Persönliches Ich und Selbstidentität bei Edmund Husserl und ihre Rezeption in László Tengelyis Phänomenologischer Metaphysik“, in *Horizon. Studies in Phenomenology*, Vol. 5(1), 2016. p. 161.

selbst freizulegen. Aber eigentlich sollte das, was die transzendente Anthropologie zu entdecken versucht, der intentionalen Anthropologie vorgeschaltet sein und der letzteren die Anhaltspunkte der transzendentalen Phänomenologie liefern. Somit setzt Husserls intentionale Anthropologie von vornherein die transzendente Anthropologie voraus und muss sich immer auf das Fundament der transzendentalen Phänomenologie gründen.

3.2 Zurück zu den „Menschen“ selbst als Personen

Nach einer kurzen Skizzierung der Grundzüge von Husserls Anthropologie können wir uns nun direkt seinen eigenen Überlegungen und Forschungen zur Fragestellung des „Menschen“ selbst zuwenden. Aus der Sicht der philosophischen Anthropologie muss jede Form der Menschenlehre vom einzelnen Menschen auf eine Allgemeingültigkeit in Bezug auf den Menschen abstrahieren und auf diese Weise die Bestimmung des Wesens des Menschen in Angriff nehmen. Hierbei stellt die husserlsche Anthropologie freilich keine Ausnahme dar. Seiner Ansicht nach hat jedoch die bisherige Anthropologie nur im Sinne einer empirischen Wissenschaft den Menschen als ein reales Faktum oder eine tatsächliche Existenz behandelt, weshalb sie durch eine phänomenologische Epoché oder Reduktion ausgeschaltet werden muss. Im Gegensatz dazu widmet sich die Phänomenologie einer eidetischen und transzendentalen Analyse über das Wesen des Menschen.

Bereits in den *Ideen II* entwickelt Husserl die These, dass es in den anthropologischen Geisteswissenschaften um die Subjekte, die Personen und die Personalitäten gehe.¹ Der Mensch ist demnach als personales Wesen des Subjekts zu begreifen. In einem Brief an Lévy-Bruhl aus dem Jahr 1935 hat Husserl auch die Aufgabe seiner rein geisteswissenschaftlichen Anthropologie präzisiert, die „die Menschen nicht als Naturobjekte, nicht psychophysisch im Universum der raumzeitlichen Realitäten behandelt, sondern als Personen, als Bewusstseinssubjekte betrachtet.“² An dieser Stelle hat er seine Definition des Menschen als Person geliefert,

¹ Vgl. Husserl, Hua IV, S. 351.

² Husserl, Hua BW VII, S. 162. Husserl hebt hierbei den besonderen Verdienst von Lévy-Bruhl hervor und

die als Bewusstseinssubjekt streng genommen transzendental und nicht empirisch sein soll. Somit bildet die Deutung der Person jenes Thema, welches laut Husserl in der menschlichen Welt als Lebenswelt der Personen hervorgebracht werden soll:

Im Thema sind die Personen, und sie sind doch das Hauptthema und sind dabei die Personen in jeder möglichen Hinsicht Thema. Personen – das sind doch Menschen. Wir können also wieder fragen, sind Menschen in jeder Hinsicht Thema und ist es nicht ein ausgezeichnetes Thema, Personen speziell als Personen erforschen zu wollen? Was jemand für ein „Mensch“ – personal – ist, das zeigt er in seinem „Leben“? und Leben in diesem Sinne ist Bewußtseinsmässig [sic!], [...].¹

Daraus folgt, dass der spezifische Personenbegriff, der sich von der Fertigstellung von den *Ideen II* bis zu seinem späteren Denken fast durch die gesamte Denklandschaft seines phänomenologischen Systems (insbes. der genetischen und transzendentalen Phänomenologie) zieht, auch das Kernstück für sein phänomenologisches Verständnis des Menschen ist. Eine Reihe von Forscherinnen und Forschern, darunter I. Breuer und S. Luft, hat betont, dass nur eine Explikation des reichhaltigen Personenbegriffs Husserls Licht in seine philosophische Aufgabe bringen und seine phänomenologische Anthropologie verständlich machen kann.²

Zum einen gilt für Husserl, dass der Mensch als Person verstanden und im Personalpronomen „Ich“ erfasst werden muss, um einen Einblick in das Wesen des Menschen und dessen personale Eigenschaften und Habitualitäten zu erhalten.³ Insbesondere die Tatsache, dass der Mensch eine Person ist, gründet sich üblicherweise im Ich als Singularform des ersten Personalpronomens. Husserl betrachtet die Konstitution der Person mit einer Bewusstseinsphilosophie in der idealistischen Tradition. Dabei geht es nicht nur um die klassische philosophische Frage nach dem Selbstbewusstsein des Menschen, d.h. wie der „Mensch als Einheit personaler Selbsterhaltung (personaler Identität als Ich)“⁴ zu verteidigen ist, sondern auch darum,

bezeichnet seine ethnologische Forschung als einen „ersten Anfang“ für die Untersuchung einer übergeordneten Logik und Ontologie der Menschheit und aller Umwelten.

¹ Husserl, MS AV 7, S. 26.

² Vgl. I. Breuer, „The Ego as Moral Person. Husserl's Concept of Personhood in the Context of his Later Ethics“, in *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 20(1), 2019. p. 15. Vgl. S. Luft, „Das Subjekt als moralische Person. Zu Husserls späten Reflexionen bezüglich des Personenbegriffs“, in *Geist – Person – Gemeinschaft: Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, Hrsg. von P. Merz, A. Staiti und F. Steffen, Würzburg: Ergon, 2010. S. 222.

³ Vgl. Husserl, MS AV 7, S. 27.

⁴ Ebd. S. 18. Die „Selbsterhaltung“ wird dabei von S. Luft sogar als Kern der Person und als Grundprinzip des

wie sich „menschliches Dasein als personales Sein unter Personen“¹ in der Existenz des Lebens erschließt.

Tatsächlich hat Husserl bereits in den *Ideen I* anerkannt, dass im Rahmen seiner Forschungsarbeiten „eine Phänomenologie des Menschen, seiner Persönlichkeit, seiner persönlichen Eigenschaften und seines (menschlichen) Bewußtseinslaufes“² entstanden ist. Anstatt das Menschenbild direkt und positiv aus biologischer und kultureller Sicht im Lichte der menschlichen Wirklichkeit festzulegen, wie es andere Anthropologen getan haben, beschreibt er das Menschenbild und erhellt die menschliche Persönlichkeit ausgehend von der Möglichkeit der Konstitution des Menschen mithilfe der phänomenologischen Analyse des Personenbegriffs.

Zum anderen ist allerdings zu betonen, dass der Mensch als Person gar nicht bedeutet, dass die Person völlig gleichbedeutend mit dem Menschen im weltlichen Sinne ist. Neben dem Menschen besitzen nämlich auch einige andere Wesen, wie Gott und Engel in der Theologie, eine eigene Person. Der Personenbegriff wird von Husserl im allerweitesten Sinne auch auf die Personen anderer Lebewesen wie z. B. „untermenschliche Personen“³ angewendet. Die Frage, inwieweit ein nichtmenschliches Wesen wie ein Tier eine Person sein kann,⁴ muss für ihn allerdings nicht geklärt werden. Dennoch ist die Person in der Phänomenologie in erster Linie ein Terminus zur Bestimmung des Menschen als Subjekt, das sich in der theoretischen Philosophie auf das menschliche Subjekt vor der Reduktion und das transzendente Subjekt oder Bewusstseinssubjekt nach der Reduktion sowie in der praktischen Philosophie auf das ethische Subjekt der menschlichen Praxis bezieht.

Dies bedeutet, dass die Person in der theoretischen Reflexion als konkrete Form des transzendentalen Subjekts wie des Ego oder der Monade die Sinnkonstitution und die Selbstbesinnung aktiv zu vollziehen vermag. Auch in der ethischen Praxis als

Menschseins bewertet. Vgl. S. Luft, „Das Subjekt als moralische Person. Zu Husserls späten Reflexionen bezüglich des Personenbegriffs“, in *Geist – Person – Gemeinschaft: Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, Hrsg. von P. Merz, A. Staiti und F. Steffen, Würzburg: Ergon, 2010. S. 228.

¹ Husserl, MS AV 14, S. 17.

² Husserl, Hua III/1, S. 159.

³ Husserl, Hua I, S. 101.

⁴ Diese Frage ist eng mit dem animistischen Schema verknüpft: Die Person ist keine echte Bestimmung des Menschen, da sie jedem Wesen mit einer Perspektive zugeschrieben wird. So erstreckt sich der Begriff der Person auch auf Pflanzen und Tiere, also auf alle nichtmenschlichen Wesen.

empirischer Ich-Mensch hingegen wird sie passiv motiviert und von dem vernünftigen Telos geleitet. Zudem ist die Person als menschliches Subjekt sowohl eine einzelne individuelle Person als auch eine Person in der intersubjektiven Gemeinschaft. Sie ist sowohl eine Person mit mundaner Leiblichkeit als auch mit lebendiger Geistigkeit. Die Person kann also in multiplen Dimensionen inhaltlich interpretiert werden.

Dadurch ermöglicht der Personenbegriff die vielschichtige „Phänomenologie der Person“ von Husserl in seinen Freiburger Jahren, die im Prinzip die Untersuchung dessen ist, wie sich eine Person in ihren sozialen, kulturellen und historischen Zusammenhängen transzendental als menschliches Wesen konstituiert, was auch als theoretische Grundlage von Husserls Anthropologie gelten darf. Es ist nun notwendig, diese Fragen in diesem Abschnitt zu stellen: 1) Wie verhält sich die Person im Kontext der ideengeschichtlichen Entwicklung des Personenbegriffs zur Thematik der philosophischen Anthropologie seit Kant? 2) Wie stellt Husserl in seiner intentionalen Anthropologie den Menschen phänomenologisch als Person im Sinne einer personalistischen Einstellung und des Grundgesetzes der geistigen Welt dar? 3) Wie lassen sich die multiplen Bedeutungen der transzendentalen Person aus der Sicht der transzendentalen Anthropologie von Husserl durch die Einführung des Ich-Begriffs aus der transzendentalen Phänomenologie systematisch neu interpretieren? Darauf werden wir in Kürze noch ausführlicher antworten.

3.2.1 Zum Hintergrund des Personenbegriffs aus der philosophischen Anthropologie

Bevor wir uns den oben aufgeworfenen Kernfragen zuwenden, ist es wichtig, zunächst zu klären, vor welchem philosophiegeschichtlichen und insbesondere philosophisch-anthropologischen Hintergrund der Personenbegriff entstanden ist, um den Weg für eine vertiefende Diskussion des Personenbegriffs bei Husserl zu ebnen. Laut den etymologischen und den historischen Recherchen von Trendelenburg, Pannenberg und anderen stammt der Begriff „Person“ vom lateinischen Wort „persona“ in der römischen Antike ab, das sich ursprünglich auf das Antlitz, die Maske oder die Rolle

des Schauspielers auf der Bühne und nicht auf das Wort „homo“ bezieht,¹ das danach mit persona in Verbindung gebracht worden ist. Der Mensch selbst birgt sich in der Maske der „persona“ und präsentiert sich zugleich mittels des Konzepts der „persona“.² Darauf folgend besitzt die Person weitere Bedeutungen wie die Rolle, die ein Mensch im Stadtstaat spielt, sein Ansehen, seine Freiheit und seine Würde.

Auf diesem Weg wird die Person auch auf den juristischen Bereich ausgedehnt, als ein Träger von Grund- oder Menschenrechten und von unterschiedlichen Rechtsbeziehungen.³ Demnach wird die Person im Unterschied zum Menschen, der ein Lebewesen im biologischen Sinne ist, durch das soziokulturelle Umfeld geprägt. Sie wird häufig mit der gesetzlichen Rechtsfähigkeit und den bestimmten Fähigkeiten eines Menschen verknüpft. Im Umkehrschluss entsprechen die Lebewesen, die diese Kriterien nicht erfüllen, einschließlich der Sklaven, nicht der antiken Definition von Person. Im Übrigen ist der Personenbegriff in der Geschichte der Philosophie nicht nur relevant für den Kontext der philosophischen Anthropologie. Er hat selbst eine lange Genealogie der Entwicklung von der Antike bis zur Neuzeit und ist auch in anderen Geisteswissenschaften wie Ethik, Theologie und Soziologie oftmals thematisiert worden. Chronologisch gesehen umfasst die Theorie der Person generell eine moralische Dimension in der Antike, eine ontologische Dimension im Mittelalter und eine erkenntnistheoretische Dimension in der Neuzeit.⁴

Schon in der praktischen Philosophie der Antike stellen die Stoiker sowie Cicero die Frage, wie der der Ratio folgende Mensch ein moralisches Leben führen soll, d.h. welche Rolle der Mensch in der Gemeinschaft im Sinne von „persona“ spielen soll. Die Person ist dann in der mittelalterlichen christlichen Philosophie als „hypostasis“ im trinitätstheologischen Rahmen mit der Ontologie kombiniert worden und wird

¹ Vgl. A. Trendelenburg, „Zur Geschichte des Wortes Person“, in *Kantstudien* 13, 1908. S. 4–12. Vgl. W. Pannenberg, „Der Mensch als Person“, in *Das Verhältnis der Psychiatrie zu ihren Nachbardisziplinen*, Hrsg. von H. Heimann und H. Jörg Gaertner, Berlin; Heidelberg; New York; Tokyo: Springer, 1986. S. 6. Vgl. H. R. Sepp, „Das maskierte Selbst. Zu einer oikologischen Phänomenologie der Person“, in *Phainomena*, 19(74–75): 2010. S. 3f.

² Vgl. H. R. Sepp, „Das maskierte Selbst. Zu einer oikologischen Phänomenologie der Person“, in *Phainomena*, 19(74–75): 2010. S. 5.

³ Vgl. A. Trendelenburg, „Zur Geschichte des Wortes Person“, in *Kantstudien* 13, 1908. S. 9. Vgl. W. Pannenberg, „Der Mensch als Person“, in *Das Verhältnis der Psychiatrie zu ihren Nachbardisziplinen*, Hrsg. von H. Heimann und H. Jörg Gaertner, Berlin; Heidelberg; New York; Tokyo: Springer, 1986. S. 3.

⁴ Vgl. W. Zhang, *Schellers Personalismus im Spiegel von anderen*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2019. S. 115–125.

hauptsächlich in den folgenden beiden Ansätzen dargestellt: Die von Boethius vertretene Substanzontologie und die von Richard von St. Viktor vertretene Existenzontologie.¹ Erstere besagt, dass die Person die individuelle Substanz einer vernunftfähigen Natur ist, während Letztere aussagt, dass die Person die individuelle Existenz einer vernunftfähigen Natur ist.² Die klassische Definition der Person als eines vernunftbegabten Wesens, die von der mittelalterlichen Philosophie aufgestellt wird, hat anschließend die erkenntnistheoretische Auffassung der Person in der neuzeitlichen Philosophie weiter beeinflusst. Um beispielsweise die Identität der Person zu begründen, versteht Locke die Person als einen Komplex von Bewusstseinszuständen, welcher sich vom Menschen als einem biologischen Organismus unterscheidet. Durch das Bestimmungsmoment von Selbstbewusstsein und Selbstverantwortung kann diese Person als Ich qualifiziert werden und kommt damit der Bedeutung der Person in der noch zu behandelnden transzendentalen Anthropologie Husserls nahe. Auch die nachfolgenden Philosophen von Leibniz und Hume bis Kant beschäftigen sich mit der Konnotation der Person mehr oder weniger unter der erkenntnistheoretischen Perspektive der persönlichen Identität.

In diesem Zusammenhang fasst Trendelenburg die Entwicklungsgeschichte der Bedeutung der Person bis hin zu Kant zusammen, nämlich ihre Entwicklung von der Ursprungsbedeutung der Maske zum innersten sittlichen Wesen und zum eigensten Kern im Menschen.³ Nach der Einführung des Personenbegriffs vor dem etymologischen und philosophiegeschichtlichen Hintergrund ist in einem nächsten Schritt ein Übergang in den Kontext der philosophischen Anthropologie seit Kant erforderlich, um weitere und tiefgreifendere Analysen der Person zu entwickeln.

Zunächst sollte angemerkt werden, dass trotz der zentralen Stellung des Personenbegriffs in der philosophischen Anthropologie der unmittelbare Forschungsgegenstand der philosophischen Anthropologie immer der Mensch und

¹ Vgl. Ebd. S. 118ff.

² Diese beiden Ansichten werden im Lateinischen mit „Persona est naturae rationabilis individua substantia“ und „Persona est naturae rationabilis individua existentia“ bezeichnet. Die spätere Interpretation der Person durch Thomas von Aquin stellt ontologisch eine Synthese dieser beiden Ansichten dar.

³ Vgl. A. Trendelenburg, „Zur Geschichte des Wortes Person“, in *Kantstudien* 13, 1908. S. 3.

nicht die Person ist. Eigentlich hat der Begriff der Person im Vergleich zum Menschen keine natürliche, sondern eine soziale Herkunft. Die Person ist stets das, was sich in einem bestimmten Kultursystem befindet und durch einen gewissen Kontext erzeugt wird. Da jedoch das menschliche Verhalten immer mit der Person gekoppelt ist, wird die Unterscheidung zwischen Mensch und Person im Rahmen der modernen Anthropologie allmählich weniger.

Daneben haben im 20. Jahrhundert eine Reihe von Denkern aus der philosophischen, gesellschaftswissenschaftlichen, biologischen und kulturtheoretischen Sichtweise die Anthropologie mit der Idee der Person als Leitfaden rekonstruiert. In dieser Hinsicht ist die Frage nach dem Personsein in der philosophischen Anthropologie auch besonders auf den interdisziplinären Dialog ausgerichtet. Nachdem Kant den Menschen als Person definiert und dadurch systematisch das Grundparadigma der Anthropologie in seiner kritischen Philosophie etabliert hat, bringen Scheler, Plessner und Gehlen den Personenbegriff ebenfalls mehrfach in die philosophische Anthropologie ein, wenn sie die Besonderheiten des Menschen in den Vordergrund zu stellen und das Wesen des Menschen zu erfassen versuchen.

Schließlich sollte die philosophische Anthropologie nicht nur als eine zu fundierende positiv-wissenschaftliche Theorie verstanden werden. Sie kann in größerem Umfang auch zur philosophischen Anthropologie als einer systematischen Theorie der Person erweitert werden, die sich auf die Reflexion darüber konzentriert, was das Wesen des Menschen konstituiert und bestimmt. Diese philosophische Anthropologie im weiteren Sinne, wie z.B. die auf der Transzendentalphilosophie basierende phänomenologische Anthropologie bei Husserl, befasst sich häufig mit der gezielten Kritik oder Zurückweisung der traditionellen philosophischen Anthropologie.

3.2.1.1 Die transzendente und praktische Dimension der Person bei Kant

Dazu wird im Folgenden Kants Verständnis von Person in den Mittelpunkt gestellt, um den Personenbegriff von anderen philosophischen Anthropologen und von Husserl genauer vergleichen zu können. Die Ausführungen Kants zur Person betreffen nicht nur

seine Anthropologie, sondern synthetisieren auch seine Transzendentalphilosophie und Ethik. Die Frage „Was ist der Mensch?“ vereinigt nach Kant die drei Kernfragen der Philosophie: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Ein direkter Ausdruck von Kants Definition des Menschen als Person in seiner *Anthropologie* (1798) lautet:

Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle anderen auf Erden lebenden Wesen. Dadurch ist er eine Person und vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen.¹

Aus diesem Zitat kann man zumindest zwei Punkte verallgemeinern: 1) Da der Mensch das Subjekt als Ich ist, ist er eine Person, die durch die Einheit des Bewusstseins eine Identität hat. 2) Was den Menschen als Person von anderen Lebewesen oder Sachen unterscheidet, ist, dass er Vernunft, Rang und Würde besitzt. Die Bedeutung der Person bei Kant besteht also hauptsächlich aus diesen beiden Konnotationen, die jeweils seiner theoretischen und praktischen Philosophie zugeordnet sind.

1) In der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie Kants bedeutet die Person als Subjekt des einheitlichen Bewusstseins in erster Linie eine Subjektivität und Identität im Sinne des Selbstbewusstseins. Die Subjektivität und Identität der Person sind durch die Zeitlichkeit miteinander verflochten, weil das Subjekt in jedem Zeitpunkt dasselbe Subjekt und daher dieselbe Person ist. In Kants Kritik des dritten Paralogismus der transzendentalen Psychologie sieht er die Personalität der Seele als einen völlig identischen Satz des Selbstbewusstseins in der Zeit an.² So ist die Person nicht mehr eine individuelle Substanz nach der Definition der mittelalterlichen Philosophie, sondern das Ich als eine identische Apperzeption oder das logische Subjekt mit dem transzendentalen Selbstbewußtsein. Dennoch bleibt diese Bedeutung der Person als menschliches Individuum und ihre unteilbare Individualität auch in Kants

¹ I. Kant, *Kants gesammelte Schriften, Band VII: Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Hrsg. von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reiner, 1917. S. 127.

² Vgl. I. Kant, *Kants gesammelte Schriften, Band IV: Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Hrsg. von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reiner, 1911. S. 228.

Ethik erhalten.

2) Im Rahmen der praktischen Philosophie enthält die Person die von Kant ausgedrückte ethische Idee des Menschen. Die Person beinhaltet die konkrete Wirklichkeit des Menschen als vernünftiges Individuum und trägt auch eine einmalige ontologische Würde und Unantastbarkeit. In diesem Fall erscheint die Berechtigung der Person in Form einer Menschenwürde, welche „einen absoluten inneren Wert“¹ darstellt. Denn laut Kants Auffassung sollte der Mensch als ein solcher „homo noumenon“, anders als „homo phaenomenon“ oder „animal rationale“ im Sinne der Natur, nicht bloß als Mittel zu anderen Zwecken, auch nicht zu seinem eigenen, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen sein.² Dazu führt Trendelenburg aus: „Wenn Dinge, die bloss Mittel wozu sind, Sachen heissen, so wird der Ausdruck für ein Wesen, das als vernünftig Zweck an sich ist und nie bloss Mittel sein darf, Person sein müssen.“³ Was den Menschen über das Ding und das Tier hinaushebt, ist, dass er eine eigene Person besitzt, die ihn befähigt, sich seiner selbst bewusst zu sein. Auf diese Art und Weise legt Kant den Selbstzweck und die Freiheit in die Person. Der Mensch als Person ist auch ein freies Wesen, mit der Fähigkeit, autonom zu handeln und sich nicht nur auf der Grundlage der Naturgesetze zu verhalten: „Person ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind.“⁴

Folglich fungiert die Person nicht nur als erkennendes Subjekt in ihren kognitiven Tätigkeiten, sondern auch als ein praktisches Subjekt in ihren praktischen Handlungen: „Allein der Mensch, als Person betrachtet, d. i. als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben.“⁵ Wenn die beiden Perspektiven der theoretischen und der praktischen Philosophie miteinander in Zusammenhang gebracht werden, lässt sich Kants Konzept der Person im Allgemeinen als ein vernünftiges

¹ I. Kant, *Kants gesammelte Schriften, Band VI: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten*, Hrsg. von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reiner, 1914. S. 435.

² Vgl. Ebd. S. 434f.

³ Vgl. A. Trendelenburg, „Zur Geschichte des Wortes Person“, in *Kantstudien* 13, 1908. S. 15.

⁴ I. Kant, *Kants gesammelte Schriften, Band VI: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten*, Hrsg. von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reiner, 1914. S. 223.

⁵ Ebd. S. 434.

Wesen in Form des Subjekts zusammenfassen.¹ Dies beeinflusst in unterschiedlichem Maße auch die verschiedenen Ansätze zur Auseinandersetzung mit der Person in der nachfolgenden philosophischen Anthropologie aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

3.2.1.2 Die anthropologische Bedeutung der Person bei Scheler, Plessner und Gehlen

Ähnlich wie bei Kant hat der Personenbegriff auch bei Scheler, dem Mitbegründer der modernen philosophischen Anthropologie, nicht nur im anthropologischen Rahmen der Bestimmung des Menschen eine zentrale Bedeutung, sondern vor allem in der phänomenologischen Erkenntnistheorie und der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Aber Kants Idee einer durch das Subjekt definierten Person reicht bei Scheler nicht mehr aus. In dem von Scheler für seine phänomenologische Ethik verfassten *Formalismusbuch* besteht eine Korrelation zwischen der Person und ihren intentionalen Akten. Darin schreibt er: „Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens.“²

So ist die Person nur im Aktvollzug selbst gegeben und kann nicht zu Dingen und Gegenständen gemacht werden. Sie ist zugleich das Aktzentrum, aber ein konkretes Individuum und kein abstraktes Subjekt, das die Vernunftakte vollzieht. Ausgehend von der phänomenologischen Konzeption des Aktes entlehnt Scheler die Terminologie von Augustinus mit dem Ziel, das, was das Ordnungsgefüge der Person ausmacht, als „ordo amoris“ zu bezeichnen. Kurz gesagt, der ordo amoris als Kern der Person ist die rechte Ordnung der Liebesakte. Somit weist Scheler der Person eine ethische Dimension zu und setzt die sittliche Person in Beziehung zur menschlichen praktisch-ethischen Verantwortung.

Auf dieser Basis geht der späte Scheler näher auf die Ausarbeitung der

¹ Vgl. I. Kant, *Kants gesammelte Schriften, Band IV: Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reiner, 1911. S. 428.

² M. Scheler, *Gesammelte Werke, Band 2: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Hrsg. von Maria Scheler, Bern: Francke, 1966. S. 382.

anthropologischen Bedeutung der Person ein, indem er von dem Verhältnis zwischen Person und Geist ausgeht. In seiner *Kosmosschrift* prägt Scheler die Person in dem geistigen Wesen des Menschen als „Zentrum des Geistes“¹. Zugleich erscheint der Geist in der Person als das Aktzentrum innerhalb endlicher Seinssphären.² Eben durch den Besitz einer Person im Sinne des Geistes ist der Mensch gegenüber dem Tier im Sinne des Lebens frei. Die Diskussion über das antithetische und untrennbare Verhältnis zwischen Geist und Leben bildet den Brennpunkt von Schelers Anthropologie.

Insofern ist der Vergleich der wesentlichen Unterschiedlichkeit von Mensch und Tier anhand des Personenbegriffs methodologisch zentral für seine Anthropologie. Zugleich wird dieser Gegensatz von Geist und Leben in der Anthropologie auch als ein metaphysischer Gegensatz zwischen dem ohnmächtigen Geist und dem machtvollen Drang thematisiert. Aufgrund des engen Verhältnisses der philosophischen Anthropologie mit der Metaphysik bei Scheler avanciert seine Anthropologie dadurch zu einer Schlüsseldisziplin zur Erschließung der Metaphysik überhaupt. Schließlich verweist er auf diese Schlüsseldisziplin als eine metaphysische Anthropologie oder Metanthropologie, welche die Welt des Makrokosmos im Hinblick auf die menschliche Person als Mikrokosmos oder „ein Universum im Kleinen“ abbildet. Die Person erhält also eher einen kosmischen oder metaphysischen Charakter als einen rein menschlichen.

Die vollständige Analyse der Person von Scheler kann hier nicht in der gebotenen Ausführlichkeit vorgenommen werden. Denn es bedarf auch eines Übergangs zu einer kurzen Skizze des Personenbegriffs in der Anthropologie von zwei anderen Vertretern der philosophischen Anthropologen, nämlich Helmuth Plessner und Arnold Gehlen. In der Anthropologie von Plessner bezieht sich der Personenbegriff auf eine spezifische Art der Selbstbeziehung des Menschen zur Welt. Er umfasst die einzigartige Fähigkeit des Menschen in der Welt zur Selbstreflexion, zur kulturellen Gestaltung und zur dualen Erfahrung als physischer Körper und geistiger Leib. Nach Plessner ist die Lehre von den Wesensgesetzen der Person der zentrale Teil der philosophischen Anthropologie, die nach der Wesensstruktur der Persönlichkeit und der Personalität überhaupt sowie

¹ M. Scheler, *Gesammelte Werke, Band 9: Späte Schriften*, Hrsg. von M. Frings, Bern: Francke, 1976. S. 39.

² Vgl. Ebd. S. 32.

nach den Wesensformen der Koexistenz von Personen in sozialen Bindungen und der Koexistenz von Person und Welt fragt.¹

Besonders wichtig ist hierbei die Art und Weise, in der die Person darstellt, wie sich die Lebendigkeit eines Menschen verwirklicht. In diesem Zusammenhang versteht Plessner die Person positional als eine Instanz, in der sich das Lebendige als Körper, im Körper und außerhalb des Körpers realisiert: „Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heißt Person.“² Diese spezielle positionale Gestelltheit beziehungsweise Positionalität der Person in diesen drei Existenzsphären wird von Plessner weiter als eine Art Exzentrizität der personalen Existenz präzisiert.

Diese Exzentrizität oder Zentrifugalbewegung bei der Zeichnung des Menschen steht im Gegensatz zur Zentripetalbewegung der Tiere: „Das exzentrische Zentrum der Person, vollziehende Mitte der sogen. ‚geistigen‘ Akte, vermag durch eben seine Exzentrizität die Wirklichkeit, welche der exzentrischen Position des Menschen ‚entspricht‘, auszudrücken.“³ Daher ist der Mensch als Person für Plessner ein Wesen, das sich selbst und seine Umgebung aus einer distanzierten Perspektive betrachten und reflektieren kann. Dadurch geht er über seine unmittelbaren biologischen und psychischen Bedingungen hinaus und gestaltet die Welt aktiv mit seinem Handeln.

Im Vergleich zu Plessners Personentheorie ist die Person in Gehlens philosophischer Anthropologie ein Wesen, das gerade durch biologische Mängel gekennzeichnet ist und somit auf Institutionen angewiesen ist, um zu überleben und handlungsfähig zu sein. Hier entlehnt Gehlen Johann Gottfried Herders Auffassung, der Menschen sei ein Mängelwesen, und ist überzeugt, dass die umschriebenen Instinkte und der erbliche konstitutionelle Habitus des Menschen auf Mängel der Durcharbeitung der Person zurückgeführt werden können.⁴ Diese biologische Unzulänglichkeit kompensiert der Mensch durch Handlung, Institutionen und Kultur.

¹ Vgl. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York: Walter De Gruyter, 1975. S. 24, 28.

² Ebd. S. 293.

³ Ebd. S. 340.

⁴ Vgl. A. Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Hrsg. von K.-S. Rehberg, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016. S. 449.

Erstens zeichnet sich die Person durch die menschliche Handlungsfähigkeit aus. Bei der Herausbildung der Person geht es immer um „den Zusammenhang von Handlungsmöglichkeit und biographischer Selbstsicherung“¹. Zweitens legt Gehlen auch großen Wert auf die Institutionen als wichtige Strukturen, welche die Person von der ständigen Notwendigkeit spontanen Handelns entlasten und vorgefertigte Handlungsweisen und Normen bieten. Insofern schaffen die Institutionen Ordnung und Stabilität und ermöglichen es den Menschen, zu handeln. Drittens ist die Person durch diese Institutionen in der Lage, ihre Identität und Fähigkeiten in einem kulturellen Kontext zu entwickeln und ihre Verantwortung innerhalb der Gesellschaft zu tragen. Deshalb ist die Kultur nicht nur ein Produkt menschlichen Handelns, sondern auch eine Voraussetzung dafür.

Kurzum: Gehlens Personenbegriff in seiner Anthropologie ist zentral für sein Verständnis der Besonderheit des Menschen durch Mängelhaftigkeit und dessen Stellung in der Welt. K.-S. Rehberg resümiert im Nachwort zum Buch *Der Mensch*: „Die Welt ist nur erreichbar durch die Formierung der Person und umgekehrt die Selbstverfügung nur durch den Umweg über die Welt Dinge.“²

Bis hierhin wird deutlich, dass die Person vor dem Hintergrund der philosophiegeschichtlichen Entwicklung des Personenbegriffs nicht nur durch Kant seit der Neuzeit die doppelte Bedeutung von transzendentaler und praktischer Philosophie erhält, sondern auch in der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts aus verschiedenen Perspektiven erweitert wird und eine Schlüsselrolle spielt. Zusammengefasst lässt sich das Verständnis der philosophischen Anthropologie der Person in fast allen Theorien in zwei Punkten formulieren:

1) Die Person wird dem Wesen des Menschen zugeschrieben, sodass das Sein des Menschen selber von der Person bestimmt ist. Die Person kann wirklich die Rolle eines grundlegenden Faktors im menschlichen Dasein spielen. 2) Die Person ist immer mit bestimmten Eigenschaften des Menschen verbunden, z.B. mit Vernunft, Selbstbewusstsein, Geist, Moral und Weltbezogenheit. Diese

¹ Ebd. S. 497.

² Ebd. S. 490.

Personalitätseigenschaften gehören nicht zu den biologischen Charakteristika der Gattung Mensch, sondern stehen im Zusammenhang mit der zugrunde liegenden Fähigkeit des Menschen, bestimmte Leistungen erbringen zu können. Es ist offensichtlich, dass der Mensch erst durch eine relative Unterscheidung von anderen Lebewesen und insbesondere durch den Besitz von Personalität zu einem solchen werden kann. Erst nach der obigen Klärung der fundamentalen Bedeutung von Person ist im nachfolgenden Abschnitt ein tieferes Verständnis von Husserls phänomenologischem Personenbegriff und dessen zentralem Stellenwert in seiner phänomenologischen Anthropologie möglich.

3.2.2 Der Mensch als Person im Rahmen der intentionalen Anthropologie

Nach einer kurzen Einführung zum Personenbegriff im Kontext der philosophischen Anthropologie seit Kant soll nun Husserls eigene Bestimmung des Menschen als Person und ihr Verhältnis zu seiner phänomenologischen Anthropologie auf verschiedenen Wegen erläutert werden. Wie bereits erwähnt, wird das menschliche Wesen bei Husserl in der Regel als Person verstanden. In einer Reihe von Manuskripten verwendet er die Begriffe „Mensch“ und „Person“ sogar austauschbar und unterschiedslos in unterschiedlichen Zusammenhängen. Ebenso wie Kant konzipiert Husserl die Person sowohl aus einer transzendentalphilosophischen als auch aus einer praktisch-philosophischen Perspektive und betrachtet sie als eine zentrale Kategorie zur Konstitution und Bestimmung der Subjektivität. Im Unterschied zu Kant integriert Husserl allerdings die Person in die transzendente Erfahrung der Phänomenologie. Dabei hebt er die strukturelle Einheit von Person und Bewusstseinsstrom hervor und betont zugleich ihre Rolle als konkretisiertes transzendentes Subjekt in der Lebenswelt.

Wenn man von einem phänomenologischen Verfahren ausgeht, steht in Bezug auf die Person zuallererst eine faktische Relation des personalen Selbstverständnisses im Vordergrund, die in Husserls Terminologie als endkonstituierte Form eines

Konstitutionsprozesses beschrieben werden kann.¹ Diese Personenform muss jedoch im Themenbereich der Anthropologie in erster Linie deutlich vom Konzept der Person als körperliches Ding in der naturalistischen Anthropologie des Positivismus im 20. Jahrhundert abgegrenzt werden. Die naturalistische Anthropologie geht davon aus, dass die Person natürlich real ist und somatisch begründete und naturwissenschaftlich erfassbare Eigenschaften trägt. Wie in der Erörterung von Husserls Kritik an dieser Art von Anthropologie in Kapitel 1 erwähnt, verfolgt diese Anthropologie den Ansatz der Naturwissenschaften wie der Biologie, den Menschen als bloßen Gegenstand der physischen Realität zu betrachten. Sie ist der Annahme, dass die Person nur ein Teil der Natur ist und den Gesetzen der Physik, der Chemie und der Biologie unterliegt, wodurch die Komplexität der menschlichen Erfahrung vereinfacht und die wesentliche Dimension der Subjektivität des Menschen außer Acht gelassen wird.

Husserl zufolge entspricht diese Auffassung von Person eigentlich der Denkweise der Tatsachenwissenschaft, welche die Person selbstverständlich als eine transzendente Gegenständlichkeit annimmt. In den *Ideen I* unterscheidet er ausdrücklich zwischen individuellen Gegenständlichkeiten als immanente und transzendente und ordnet die Person dem Bereich der Letzteren zu.² Dieser Personenbegriff im Sinne eines transzendenten Wesens hat eine bestimmte naturalistische Seinssetzung, sodass er einer phänomenologischen Epoché zugeführt werden muss. Demzufolge gilt er nicht für die Betrachtung der intentionalen Anthropologie, die Husserl positiv darzustellen versucht.

Im Kontrast zu dieser Anthropologie, die in der naturalistischen Einstellung gefangen ist, hält die intentionale Anthropologie an der personalistischen Einstellung in den *Ideen II* fest und betrachtet die Person als ein intentionales Bewusstseinssubjekt. Ganz anders als die naturalistische Einstellung, die alle Menschen und Tiere als physio-psychische Objekte betrachtet, äußert sich die personalistische Einstellung darin, dass wir die uns umgebenden Dinge eben als unsere Umgebung und nicht wie in der Naturwissenschaft als „objektive“ Natur ansehen.³ In der personalistischen Einstellung

¹ Vgl. H. R. Sepp, „Das maskierte Selbst. Zu einer oikologischen Phänomenologie der Person“, in *Phainomena*, 19(74–75): 2010. S. 18f.

² Vgl. Husserl, *Hua III/1*, S. 128.

³ Vgl. Husserl, *Hua IV*, S. 182f. Man muss zwischen der „naturalistischen Einstellung“ und der „natürlichen

erfahren wir daher andere Menschen unmittelbar als Personen, als Mitsubjekte aufgefasst. Wenn auch der Personenbegriff hier noch in der natürlichen Einstellung steht und die transzendente Reduktion auf die immanente Gegenständlichkeit noch nicht vollzogen zu haben scheint, so besitzt er doch bereits die Fähigkeit zu einer gewissen geistigen Sinnkonstitution. Auf diese Weise prägt er die Tiefenstruktur der menschlichen Erfahrung und ermöglicht eine enge Verflechtung des Menschen mit Ethik, Kultur und Geschichte.

Wie ist nun der Mensch als Person in der von Husserl vertretenen personalistischen Einstellung dargestellt? Genauer gesagt, lässt sich die Definition des Menschen in dieser Einstellung so zusammenfassen, dass der Mensch als Personensubjekt der „Mittelpunkt einer Umwelt“¹ und auch ein Glied von Gemeinschaften aus „Konstitution personaler Einheiten höherer Stufe“² ist. Die Person ist auf diese Weise unmittelbar in eine personale Umwelt eingebunden und korreliert wesentlich mit ihr. Was die Personalität höherer Stufe von den konstitutiven Problemen niedrigerer Stufe unterscheidet, ist, dass die Personalität höherer Stufe eine Einheit ihrer intentionalen Leistungen enthält. Die Korrelation zwischen Person und Umwelt ist sowohl der Schwerpunkt von Husserls intentionaler Anthropologie als auch das zentrale Thema in seiner Freiburger Zeit.

In diesem Fall ist die Person also das intentionale Subjekt der Umwelt, wobei die Umwelt wiederum die Umwelt von Personen ist. Solange ich eine Person bin, bin ich untrennbar mit der Welt um mich herum verbunden. Darin offenbart sich der Kern der menschlichen Subjektivität als das geistige Ich im Zusammenhang mit der Umwelt, das entscheidend für die Deutung des Vorschlags zur intentionalen Anthropologie von Husserl ist.³ Im nächsten Schritt bedarf der Mensch als Person einer näheren Ausarbeitung anhand von drei bedeutenden Aspekten: Subjektivität, Intentionalität und

Einstellung“ im Text von Husserl differenzieren. Die erstere betrifft den Menschen als zur Natur gehörig, die letztere bezieht sich in diesem Zusammenhang speziell auf die personalistische Einstellung der Geisteswissenschaften.

¹ Ebd., S. 185.

² Husserl, Hua XIV, S. 194.

³ Vgl. M. Shahid, „Edmund Husserl’s Anthropological Proposal in the Ideen I/II“, in *Logos of Phenomenology and Phenomenology of The Logos. Book Two: The Human Condition in-the-Unity-of-Everything-there-is-alive Individuation, Self, Person, Self-determination, Freedom, Necessity*, Ed. by A.-T. Tymieniecka, Dordrecht: Springer, 2006. p. 28.

Geistigkeit.

3.2.2.1 Die Subjektivität der Person

Zuerst tritt die Person in Husserls phänomenologischen Konstitutionsanalysen hauptsächlich in Form der Subjektivität des Ich auf. Das Wort „Person“ bezeichnet nichts anderes als die menschliche Subjektivität in ihrer weitesten Dimension.¹ Husserl hat im Jahr 1931 bei der Arbeit am „systematischen Werk“ seiner Philosophie geschrieben: „Sage ich ‚Ich‘, so gehört das alles dazu, in besonderer Weise spricht es mich als Person an, aber als Person, die ist als im Leib und der Umwelt waltend, unter Anderen lebend, von daher Erwerb und Besitz habend etc.“² Genau genommen sollte der Ich-Begriff ausgehend vom faktischen Menschen auf ein personales Ich zurückführen.

Es ist bekannt, dass Husserl durch die transzendente Reduktion die vorgängige Seinssetzung des Subjekts in der natürlichen Einstellung ausschließt und so eine statische transzendente Phänomenologie mit der Bewusstseinsstruktur des Erlebnisstromes vom reinen Ich begründet. Mit der Anwendung eines Ansatzes der genetischen Phänomenologie, der ab den 1910er Jahren begann und in den 1920er Jahren weiter ausgearbeitet wurde, erweitert Husserl die Bedeutung des Ichbegriffs erneut radikal. Er wechselt von der Darstellung des reinen Ich als Ichpol in abstrakter Form zum Entwurf eines personalen Ich:³ „Das Ich ist doch immerzu ‚konstituiert‘ (in völlig eigenartiger Weise konstituiert) als personales Ich, Ich seiner Habitualitäten, seiner Vermögen, seines Charakters.“⁴

Die Person ist daher nicht nur ein reiner Ich-Punkt, sondern ein konkretes Wesen, welches die geistige Welt im Gegensatz zur Natur konstituiert. Im Sinne der konkreten

¹ Vgl. S. Luft, „Das Subjekt als moralische Person. Zu Husserls späten Reflexionen bezüglich des Personenbegriffs“, in *Geist – Person – Gemeinschaft: Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, Hrsg. von P. Merz, A. Staiti und F. Steffen, Würzburg: Ergon, 2010. S. 236.

² Husserl, Hua XXXIV, S. 283.

³ E. Marbach bezeichnet dies insofern als eine entscheidende Vertiefung des Denkens über das reine Ich. Auch in diesem Sinne findet sich mehrfach Husserls Selbstkritik am Ich als Ichpol. Vgl. E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974. S. 305. Schon in Beilage II von *Ideen II* hat Husserl bemerkt, dass die Lehre vom reinen Ich als Ichpol problematisch ist und revidiert werden muss. Aber „der Ichpol ist jedenfalls apriorisches Zentrum ursprünglicher Icheigenschaften.“ Vgl. Husserl, Hua IV, S. 310f.

⁴ Husserl, Hua XIV, S. 44.

Genesis des Ich ist dieses „Ich-Subjekt“ genau eine Person mit einer Leiblichkeit, einer Geschichtlichkeit und einer Habitualität. Dieser Personenbegriff, sofern er verschieden von anderen Gegenständlichkeiten und wesentlich mit der Subjektivität verbunden ist,¹ nimmt eine besondere Stellung in der phänomenologischen Untersuchung sowie in der Begründung einer neuen Anthropologie ein.

Aber das personale Ich als Subjekt einer Umwelt, das hier von den Naturdingen abgegrenzt ist, ist weder eine seelische Substanz noch irgendein logisches Subjekt in der neuzeitlichen Metaphysik, sondern ein identisches Substrat bleibender Ich-Eigenheiten oder ein Substrat von Habitualitäten.² Daher bewahrt das personale Ich seine eigene Identität: „Das personale Ich als eine Individualität ist ein identisches der gesamten Mannigfaltigkeit wirklicher oder möglicher, für es wirklicher, für es möglicher Stellungnahmen.“³ Darüber hinaus stellt es auch ein Prinzip der Einheit dar, d.h. „die Person als Einheitssubstrat von personalen Charaktereigenschaften“⁴ im Sinne der Einheit aller lebendigen Erlebnisströme. Daraufhin erinnert D. Sinha an die Notwendigkeit, sich über Folgendes im Klaren zu sein: „Die Art, in der das Ich als Substrat seiner Eigenschaften erfahren werden kann, ist ganz anders als die Weise, in der das Ding als Substrat seiner Zustände erfahren wird.“⁵

Ebenfalls in den *Ideen II* sowie in anderen späten Manuskripten zum Thema der Anthropologie verwendet Husserl häufig den Ausdruck „persönliches Ich“ für das „personale Ich“. Streng genommen ist die Person in den Entwicklungszusammenhängen des persönlichen Ich eigentlich in zwei Stufen einer Art „doppelter Subjektivität“ unterteilt: Außer der höheren, spezifisch geistigen Stufe besteht noch eine Unterstufe der reinen Tierheit.⁶ Die erstere vertritt das freie vernünftige Ich, das die Schicht des intellectus agens bildet, wohingegen die letztere das unfreie wirkliche Ich symbolisiert, das von der Sinnlichkeit beeinflusst wird.⁷

¹ Vgl. D. Sinha, „Der Begriff der Person in der Phänomenologie Husserls“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18(4): 1964. S. 597.

² Vgl. Husserl, Hua I, S. 100f.

³ Husserl, MS EIII 2, S. 12.

⁴ Ebd., S. 7.

⁵ D. Sinha, „Der Begriff der Person in der Phänomenologie Husserls“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18(4): 1964. S. 598.

⁶ Vgl. Husserl, Hua IV, S. 276.

⁷ Vgl. Ebd.

Deswegen sieht Husserl auch die somatologischen Eigenschaften des Ich-Empfindens als eine Unterschicht der Person an.¹ Diese somatologische Schicht ist dabei nicht als bloß physiologisches Korrelat zu verstehen, sondern als eine Form der „Urhylé“, die die passive Genesis der Person fundiert.² Es handelt sich hierbei um eine besondere Sinnlichkeit, die als vor-geistige Affektivität den Motivationszusammenhang des personalen Lebens bereits mitkonstituiert, noch bevor das vernünftige Ich aktiv Stellung bezieht.

3.2.2.2 Die Intentionalität der Person

Wie oben dargelegt, beruht die intentionale Anthropologie mit einer personalistischen Einstellung auf der intentionalen Erfahrung der Subjektivität und wird in der Wechselbeziehung der Person mit ihrer Umwelt entwickelt. In dieser Hinsicht markiert der phänomenologische Intentionalitätsbegriff das zweite Schlüsselement in Husserls Beschreibung der Person und der Konzeption der Anthropologie. In erster Linie verleiht die Intentionalität den Bewusstseinsakten eine innere Kohärenz und Kontinuität, wodurch die Einheit der Person konstituiert wird. Die Person ist kein statisches Wesen, sondern ein Prozess, der sich durch intentionales Bewusstsein in der Zeit entfaltet. Das bedeutet, dass das Wesen der Person die Einheit ihrer Intentionalität oder das Subjekt ihrer intentionalen Akte ist und innerlich auf andere Personen und die Umwelt bezogen ist.³ Durch die Intentionalität manifestiert sich die Umwelt auf verschiedene Weise vor der Person.

Zudem formt die Intentionalität ein besonders leibhaftiges Menschen-Ich: „Ein Mensch sagt Ich wo er sich als solches Subjekt setzt, das Zentrum der Intentionalität ist nicht der Mensch als reales, sondern eben das Ich, das Menschenich in sofern es einen Leib hat.“⁴ Durch die Intentionalität steht der Mensch als Person in Beziehung zu

¹ Vgl. Husserl, MS AV 10, S. 169.

² Besonders relevant hierzu ist, dass Husserl in den C-Manuskripten eine passive Intentionalität beschreibt, die die Person konstituiert. Dies kann zugleich als Ergänzung zum folgenden Unterabschnitt 3.2.2.2 betrachtet werden: „Das ‚Ich‘ (‚Person‘) als Zentrum der Intentionalität, andererseits das strömende Leben, in dem sich alle ‚Affektion‘ und ‚Aktion‘ immanent passiv vergeitlicht, sich in einer ‚passiven Intentionalität‘ konstituiert.“ Husserl, Hua Mat VIII, S. 112.

³ Vgl. Husserl, MS AV 5, S. 151.

⁴ Husserl, MS AV 4, S. 40.

seiner Umwelt, wobei diese Beziehung zutiefst vom lebendigen Leib selbst abhängt. Es ist auch wichtig festzustellen, dass die Intentionalität, die als das die Umwelt konstituierende Prinzip verstanden wird, beim Menschen einen ständigen Umwandlungsprozess von einer „blind instinktiven“, passiven Intentionalität in eine aktive durchläuft.¹ In diesem Fall entwickelt sich mit dem Wandel der Intentionalität auch die menschliche Vernunft. Eine Person zu sein bedeutet folglich nicht nur, Subjekt der Ego-Handlungen, also der aktiven Intentionalität, zu sein, sondern auch Subjekt von Affekten und Gewohnheiten, das heißt von passiver Intentionalität.²

Schließlich vermittelt die Intentionalität nicht nur die Beziehung zwischen einer einzelnen Person und ihrer Welt, sondern ermöglicht auch die Erfahrung des Personenverbandes. Die Person kann einerseits die singuläre Einzelperson als eine intentional konstituierende Instanz sein, andererseits kann sie die pluralen Personen der Gemeinschaft in multiplen Bewusstseinsbeziehungen beschreiben. In den *Cartesischen Meditationen* kann die Person auch durch verschiedene Formen der Intentionalität wie der „Einfühlung“, der „Appräsentation“ oder der „analogischen Apperzeption“ eine Fremderfahrung des Anderen durchleben und eine intentionale Verbindung mit einer anderen fremden Person als „alter ego“ herstellen. Dazu schildert E. W. Orth die Fremderfahrung als einen vormenschlichen Vorgang, d.h. erst nach der Fremderfahrung kommt der anthropologische Typ des personalen Menschen zustande.³

Beispielsweise vertritt Husserl die Auffassung, dass die Apperzeptionen der wechselseitigen Intentionalität zwischen Ich und Du die Grundlage des Wechselverkehrs der Personen bilden.⁴ Der Andere kann hier nicht einfach als rein körperliches Wesen erfasst werden, sondern als Person, genau wie ich selbst eine Person bin. Dadurch entsteht auf der Grundlage der miteinander verflochtenen intentionalen Tätigkeiten zahlreicher Personen allmählich ein Sinnnetz des kommunizierenden

¹ Vgl. Husserl, Hua XV, S. 184.

² Vgl. I. Breuer, „The Ego as Moral Person. Husserl's Concept of Personhood in the Context of his Later Ethics“, in *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 20(1), 2019, p. 19.

³ Vgl. E. W. Orth, „Anthropologie und Intersubjektivität: Zur Frage von Transzendentalität oder Phänomenalität der Kommunikation“, in *Phänomenologische Forschungen* 4, *Mensch, Welt, Verständigung: Perspektiven einer Phänomenologie der Kommunikation*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977, S. 119.

⁴ Vgl. Husserl, Hua IV, S. 350f.

Personenverbandes. Dies ist der Entwicklungsprozess der gesamten Menschheit, der sich vom individuellen Menschen bis zur ganzen menschlichen Gemeinschaft erstreckt und ein Grundmuster der husserlschen Anthropologie ausmacht.

3.2.2.3 Die Geistigkeit der Person

Im Übrigen ist die Ausdrucksform der Person bei Husserl auch nahezu identisch mit dem Geist.¹ In Beilage X von den *Ideen II* setzt er das personale Subjekt direkt mit „Geist“ gleich,² wobei die Person das „spezifisch geistige Ich, das Subjekt der Geistesakte, die Persönlichkeit“³ ist. Wie sollte diese Geistigkeit der Person nun genau verstanden werden? Als Antwort darauf schreibt Husserl: „Geist ist nicht ein abstraktes Ich der stellungnehmenden Akte, sondern er ist die volle Persönlichkeit, Ich-Mensch, der ich Stellung nehme, der ich denke, werte, handle, Werke vollbringe etc.“⁴ Es ist klar, dass der Geist nicht allein auf ein rein epistemisches Subjekt zurückgeführt werden kann, sondern sich als ein konkret lebendiger Mensch erweist, der in einer anthropologischen Welt der intentionalen Verbundenheit ständig objektivierende Akte vollzieht. Dabei ist die Beziehung zwischen Personalität und Geistigkeit eine wechselseitig bedingte: Die Person wird durch den Geist weiterentwickelt und bereichert, um ihre kulturelle und ethische Bedeutung zu erlangen, während der Geist durch die Person sichtbar und verstehbar wird.

Die geistige Dimension in Husserls Personenbegriff knüpft an den Gedanken der Geisteswissenschaft aus der traditionellen deutschen Philosophie in Abgrenzung zu den Naturwissenschaften an,⁵ der unmittelbar mit den subjektiven Erlebnissen, sozialen Phänomenen und kulturellen Gebilden der Menschheit zu tun hat. Weil Husserl Geisteswissenschaftler auch „Personalwissenschaftler“ nennt,⁶ ist die intentionale Anthropologie bei ihm auch eine Geisteswissenschaft aus der personalistischen

¹ Vgl. Husserl, Hua XIV, S. 199.

² Vgl. Husserl, Hua IV, S. 321.

³ Ebd. S. 276.

⁴ Ebd. S. 280.

⁵ Insbesondere übernimmt Husserl Diltheys zentrale Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, genauer gesagt zwischen den beiden unterschiedlichen Sphären von Natur und Geist.

⁶ Vgl. Husserl, MS AV 5, S. 235.

Einstellung heraus. In dieser Anthropologie wird ein mit der Person verbundener geisteswissenschaftlicher Forschungsbereich hervorgehoben, der sich aus Geist, Seele und Vernunft zusammensetzt.

Das Verhältnis zwischen diesen dreien lässt sich kurz wie folgt formulieren: „Dem Geist, dem agens der Stellungnahme und Vernunftmotivation, steht auf der unteren Stufe die sinnliche Seele gegenüber.“¹ Der Geist stützt sich zum einen auf die innere psychische Struktur und die Wahrnehmungserfahrung der Seele und zum anderen findet er in der Selbstreflexion des Menschen statt, in der er sich mit der Vernunft kombiniert und an einer höheren Stufe des menschlichen Geisteslebens und der Kulturwelt teilhat. Das Zusammenspiel dieser drei Elemente auf verschiedenen Ebenen vervollständigt das Gesamtbild des Menschen als Person in der Geisteswissenschaft.

Insofern nimmt der Geist einen bedeutenden Platz in Husserls Personentheorie ein. Zwar hat Husserl die philosophische Anthropologie Schelers stark kritisiert, aber seine intentionale Anthropologie weist im Hinblick auf die innige Verwobenheit von Personalität und Geistigkeit eine Gemeinsamkeit mit Schelers Anthropologie im Themenfeld des Personalismus auf.² Allerdings besteht der Unterschied zwischen diesen beiden auf die Person fokussierten Anthropologien darin, dass Husserls Entwurf der Person noch immer den Grundprinzipien der Ich-Lehre oder der Egologie folgt, während Schelers Personenbegriff nicht auf die Subjektstruktur beschränkt ist.

Aber auch wenn Husserl betont, dass die Person als Geist vorkommt, erkennt er zugleich an, dass diese geistige Person und der Leib zwei Seiten der vorweg in sich ungeschiedenen Einheit der menschlichen Erfahrung sind.³ Darauf behauptet er weiterhin: „Leib‘ und ‚Geist‘ sind erscheinungsmäßig in eigentümlicher Weise einig.“⁴ Die Person als Geist wirkt über das Medium des Leibes intentional auf ihre Umwelt ein und vollendet ihre Einheit mit dem Leib,⁵ welche sich wiederum äußerlich als ein

¹ D. Sinha, „Der Begriff der Person in der Phänomenologie Husserls“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18(4): 1964. S. 609.

² Auch bei Scheler erscheint der Geist in der Person und entfaltet sich mit ihr. Vgl. M. Scheler, *Gesammelte Werke, Band 9: Späte Schriften*, Hrsg. von M. Frings, Bern: Francke, 1976. S. 32.

³ Vgl. Husserl, Hua XIV, S. 458.

⁴ Husserl, Hua IV, S. 320.

⁵ Vgl. D. Sinha, „Der Begriff der Person in der Phänomenologie Husserls“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18(4): 1964. S. 599.

„Menschenleib“ manifestiert. Auch die spätere phänomenologische Anthropologie greift auf Husserls Aussagen zu den Erscheinungsformen von Leib und Person zurück.¹ Aufgrund des Besitzes eines Leibes argumentiert Husserl, dass die Geistigkeit der Person auch den sinnlichen Trieben und der Natur unterworfen ist. Das liegt daran, dass die personalen Subjekte in ihrem personalen Sein von den Naturdingen affiziert werden.² So wie Husserl in den *Ideen II* auf die „doppelte Subjektivität“ des persönlichen Ich hingewiesen hat, erweist sich auch das geistige Ich als „abhängig von einem dunklen Untergrund von Charakteranlagen, ursprünglichen und verborgenen Dispositionen, andererseits abhängig von der Natur“³.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in Husserls intentionaler Anthropologie, die auf einer personalistischen Einstellung aufbaut, der in der Lebenswelt lebende Mensch eine subjektive, intentionale und geistige Person ist. Als eine Art Personalismus des radikalen Gegenentwurfs zum Naturalismus gehört die husserlsche Anthropologie eindeutig zu einem Forschungsschwerpunkt der geisteswissenschaftlichen Phänomenologie. Angesichts der Kenntnis, „die wir in der vorwissenschaftlichen Menschenerfahrung von einer Person gewinnen“⁴, kann diese Anthropologie auch in eine explizite Lebenswelt-Phänomenologie einmünden, d.h. in eine phänomenologische Theorie über die „jeweilige personale Lebenswelt als solche ihrer Personen, ihrer umgrenzten personalen Menschheiten, Schichten etc“⁵. In dieser Hinsicht ist die intentionale Anthropologie für die Erstellung eines Gesamtbildes der Spätphänomenologie Husserls noch von großer Bedeutung. Zum Schluss kann man dieses Menschenbild mit Husserls eigenen Worten zusammenfassen: „Der Mensch ist nicht nur Natur und Glied der Natur, er ist auch Person und Glied des personalen Zusammenhanges. In diesem vollzieht sich ein eigenes Geistesleben.“⁶

3.2.3 Die transzendente Person aus Sicht der transzendentalen Anthropologie

¹ Vgl. C. E. M. S. Boudier, „Phenomenology and Anthropology“, in *Man and World* 19, 1986. p. 96.

² Vgl. Husserl, MS AV 5, S. 182.

³ Husserl, Hua IV, S. 276.

⁴ Husserl, Hua VI, S. 480.

⁵ Husserl, MS AV 7, S. 9.

⁶ Husserl, Hua IV, S. 419.

Im Kontext der intentionalen Anthropologie bezüglich der Korrelation zwischen Person und Umwelt wird deutlich, dass Husserl das Wesen des Menschen hauptsächlich als eine geistige Person interpretiert. Der Mensch hat nicht nur eine Personalität im abstrakten Sinne, sondern auch eine menschliche Persönlichkeit oder Individualität im konkreten Sinne. Diese beiden Sinne lassen sich dann in Husserls Konzeption der transzendentalen Anthropologie vereinen, die der Person mit der Rückführung auf das transzendente Leben eine konkrete transzendente Individualität zuschreibt.¹

Husserl versucht niemals, den Menschen auf einer empirischen Ebene zu definieren, sondern beantwortet die Frage, wie der Mensch durch die phänomenologische Sinnkonstitution möglich wird, indem er das transzendente Subjekt als konstituierende Ermöglichungsstruktur in den Mittelpunkt stellt. In dieser Hinsicht führt der späte Husserl zudem einen umfassenden Begriff der transzendentalen Person als Grundlage und Kern der transzendentalen Anthropologie ein und legt nahe, dass dieser die Bedeutung des transzendentalen Subjekts besser erfasst.²

Die Idee eines konkreten transzendentalen Subjekts bildet somit den Ausgangspunkt von Husserls transzendentaler Anthropologie. Diese Anthropologie ist also ein Versuch, die reichhaltige Dimension der transzendentalen Person zu interpretieren, indem sie der Frage nachgeht, wie diese Person selbst durch ihre transzendente Konstitution zu einem „Menschen“ wird und wie ihr Verhältnis zur Welt im Lichte ihrer transzendentalen Weltkonstitution verstanden werden soll. Dadurch vollendet die phänomenologische Anthropologie bei Husserl tatsächlich die transzendente Neubegründung der Anthropologie. Es stellt sich nun die Frage: Wie kann die konkrete menschliche Person in der transzendentalen Betrachtung erklärt werden, wenn er versucht, den Menschen in einer Transzendentalphilosophie zu definieren? Wie ist die Transzendentalität der Person zu verstehen?

Der Personenbegriff spielt in Husserls späteren Werken im Allgemeinen eine immer konstitutivere Rolle, wobei sich die Person von der Figur einer

¹ Vgl. Husserl, MS AV 17, S. 16.

² Vgl. P. B. Marosán, „Transzendente Anthropologie. Sinnbildung, Persönliches Ich und Selbstidentität bei Edmund Husserl und ihre Rezeption in László Tengelyis Phänomenologischer Metaphysik“, in *Horizon. Studies in Phenomenology*, Vol. 5(1), 2016. p. 150.

„Konstituierten“ zu einer „Konstituierenden“ verwandelt. Die Verankerung der transzendentalen Anthropologie im transzendentalen Subjekt als konstitutive Instanz eröffnet die Möglichkeit einer Vielzahl von Interpretationen der transzendentalen Person. Die Transzendentalität dieser Person zeigt sich darin, dass sie sich durch ihre sinnkonstituierende Funktion als konkretes Menschenbild konstituieren kann. Anders ausgedrückt: Sie offenbart die Ermöglichungsstruktur dessen, was den Menschen zum Menschen macht. In diesem Zusammenhang schlägt S. Luft drei Interpretationsmöglichkeiten für den transzendentalen Charakter des Personenbegriffs vor:

1) „Transzendental“ bedeutet die „Bedingungen der Möglichkeit“, da die transzendente Struktur der Person das umfasst, was ein Bewusstsein im Wesentlichen benötigt, um die Welt zu erfahren, z. B. ein Leib als Organ für seine Handlungen. 2) „Transzendental“ besagt, dass die methodischen Instrumente, die zur Analyse der Subjektivität verwendet werden, nicht die weltlichen Entitäten sein können. 3) „Transzendental“ bezeichnet die intersubjektiven und genetischen Dimensionen, ausgehend vom Standpunkt der transzendentalen Theorie der Konstitution.¹ Solange die Bedeutung der Person nahezu alle unterschiedlichen Sichtweisen oder Aspekte des Ich umfasst, übernimmt sie eine architektonische Funktion in der phänomenologischen Anthropologie und ist bereits eine Herangehensweise an den Mittelpunkt der transzendentalen Phänomenologie. Darum ist es unerlässlich, die Ausarbeitung der transzendentalen Person auf eine feinere und differenziertere Weise voranzubringen.

3.2.3.1 Fokus auf das Ich: Die transzendente Person als Pol und Substrat

Zuerst hat Husserl selbst im Jahr 1930 eine allgemeine Begriffsbestimmung der transzendentalen Person im Sinne des transzendentalen Ich geliefert:

Das transzendente Ich als Pol und als Substrat der Allheit der Vermögen ist sozusagen die transzendente Person, die durch die phänomenologische Reduktion zur Urstiftung kommt, die in die Universalität des konkreten Transzendentalen eintretend sich das voll umfassende, das alle Vermöglichkeiten ins Spiel bringende Leben zueignet und alle nun möglichen Modi,

¹ Vgl. S. Luft, „Husserl’s concept of the ‘transcendental person’: Another look at the Husserl–Heidegger relationship”, in *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 13(2), 2005. p. 154.

Selbsterhaltung zu üben, zur Ausbildung bringen kann.¹

Aus diesem Zitat geht klar hervor, dass die transzendente Person und das transzendente Ich, das nach der phänomenologischen Reduktion vom empirischen Ich unterschieden wird, ein und dasselbe sind. Daraus folgt, dass die transzendente Person als Pol und Substrat in dem obigen Auszug in zweierlei Richtungen beleuchtet werden kann:

1) Zum einen ist die transzendente Person „ein im transzendentalen Sein immerfort Konstituiertes als identischer Pol aller Akte“² in Hinsicht auf eine statische Analyse der Phänomenologie, nämlich das reine Ich als Pol von Erlebnissen in den *Ideen II*.³ Husserls Bestimmung der transzendentalen Person ist hier offensichtlich anders als sein früher übliches Begriffsverständnis von der Person als einem konkreten, mundanen Subjekt. Die transzendente Person ist wie der Ichpol als ein strukturelles Moment des reinen Bewusstseins rein formal und frei von jeglichem Inhalt. Sie ist also auch die im Bewusstseinsstrom gegebene Erscheinungsweise des reinen Ich und fungiert als die Einheit des Bewusstseinsstroms,⁴ indem sie die verschiedenen Erlebnisse und Akte synthetisch verbindet. Nach der Schlussfolgerung von I. Breuer ist die transzendente Person jene universale Struktur, die jedem individuellen Ego und dessen individuellem Leben zugrunde liegt.⁵ Daraus lässt sich schließen, dass die transzendente Person als ein in spezifischer Weise fungierendes Subjekt zu begreifen ist, dessen Form sowohl auf den Ichpol als auch auf das reine Ich zurückgeführt werden kann, dabei jedoch in den übergreifenden Sinnzusammenhang der transzendentalen Anthropologie integriert bleibt.

2) Zum anderen ist die transzendente Person auch das Substrat der Allheit der

¹ Husserl, Hua XXXIV, S. 200

² Ebd. S. 158.

³ Husserls Konzept des reinen Ich kristallisierte sich um 1912 in seinen *Ideen* heraus. Insbesondere in *Ideen II* lieferte er die erstmals ausführliche Analyse des reinen Ich.

⁴ Hierbei ist die transzendente Person, die im Sinne des reinen Ich verstanden wird, nicht dasjenige, was üblicherweise als „Person“ bezeichnet wird. E. Marbach unterscheidet in diesem Zusammenhang ausdrücklich zwischen dem reinen Ich und der Person: „Das reine Ich ist nicht die Person [...] Die Person Ich ist das Identische im Wandel meines Ichlebens, meines Aktiv- und Affiziertseins, es ist in keiner Reflexion adäquat gegeben [...] Demgegenüber ist das reine Ich unwandelbar, in der Reflexion auf ein einzelnes cogito adäquat zu erfassen.“ E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974. S. 315.

⁵ Vgl. I. Breuer, „The Ego as Moral Person. Husserl's Concept of Personhood in the Context of his Later Ethics“, in *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 20(1), 2019. p. 33.

Vermögen sowie der Gesamtheit aller Vermöglichkeiten. Als „Einheitssubstrat von personalen Charaktereigenschaften“¹ bildet die Person die einheitliche Grundlage aller potenziellen Vermögen oder Funktionen eines Subjekts und daher wird sie auch zum Schlüssel für die Analyse aller Phänomene der menschlichen Subjektivität. Die Vermögen bei Husserl umfassen nicht nur kognitive Fähigkeiten, wie Vorstellungen, Erinnerungen und Stellungnahmen, sondern auch emotionale und volitive Funktionen. In Anbetracht der Tatsache, dass die Vermögen eng mit den Habitualitäten und Eigenheiten des Ich zusammenhängen,² ist die transzendente Person als Substrat der Vermögen auch das Substrat der Habitualitäten. Hier stimmt die Bedeutung der transzendentalen Person völlig mit Husserls Definition des Menschen überein: „Der Mensch hat darin personale ‚Substantialität‘; er ist verharrendes Substrat von Charaktereigenschaften, personalen Habitualitäten, Gewohnheiten, Vermögen als ihrerseits verharrenden.“³

In seinen späteren Jahren, als er den Weg zur phänomenologischen Reduktion sucht, beschreibt Husserl die transzendente Person derart: „Alle mit den Akten entspringenden personalen Habitualitäten sind dann ebenso transzendente der transzendentalen ‚Person‘, und sie ist der Besitzer letztlich aller Akterwerbe, der ‚Welt‘ und aller auf sie bezogenen Ideen höherer Stufe.“⁴ An dieser Stelle kann die transzendente Person auf das personale Ich übertragen werden. Dies wird durch die Darlegung des personalen Ich in den *Cartesischen Meditationen* bestätigt. Dort betont Husserl, dass das zentrierende Ich nicht nur ein leerer Identitätspol ist, sondern wegen einer Gesetzmäßigkeit der transzendentalen Genesis eine neue bleibende Eigenheit gewinnt.⁵ Dadurch konstituiert sich dieses Ich als identisches Substrat von Habitualitäten und Eigenheiten und in weiterer Folge auch als stehendes und bleibendes personales Ich.⁶

¹ Husserl, MS EIII 2, S. 11.

² Der Grund dafür ist, dass in Husserls Analyse der Konstitution des transzendentalen Ich die Habitualitäten die dauerhaft verfestigten und habitualisierten Formen von Vermögen darstellen und die Eigenheiten gleichermaßen die individualisierten und konkretisierten Ausprägungen von Vermögen sind.

³ Husserl, Hua XXXIX, S. 689.

⁴ Husserl, Hua XXXIV, S. 453.

⁵ Vgl. Husserl, Hua I, S. 100.

⁶ Vgl. Ebd. S. 100f.

Aus dem Vorgegangenen geht hervor, dass die transzendente Person sich selbst als das personale Ich konstituieren und zugleich die transzendente Grundlage für die intentionale Verknüpfung des personalen Ich mit seiner Umwelt bieten kann. Im Unterschied zum statischen Modell des rein logischen „Pols“ repräsentiert die transzendente Person als „Substrat“ eine tragende Funktion, die die Kohärenz und Ganzheit der Bewusstseinsstruktur garantiert und den Hintergrund bildet, vor dem sich alle ursprünglichen Vermögen des Subjekts genetisch entfalten. Mit anderen Worten: In der genetischen Phänomenologie intensiviert Husserl seine Überlegungen zu den personalen Eigenschaften des transzendentalen Ich. Auf diese Weise zeigt er auch das Verhältnis zwischen Pol und Substrat als eine dialektische Einheit von Genetik und Statik im Rahmen der transzendentalen Person auf. Die Doppelperspektive von Pol und Substrat verdeutlicht demnach die Komplexität der transzendentalen Person und ihre komplexe Positionierung in der husserlschen transzendentalen Anthropologie.

3.2.3.2 Die Einheit der transzendentalen Person mit der Monade in ihrer Konkretion

Neben den beiden obigen Bedeutungen des transzendentalen Ich als transzendente Person fügt Husserl noch eine dritte Bedeutung hinzu, nämlich die der „Monade“. Aus der transzendentalen Subjektivität als Forschungsbasis lässt sich die Einheit der transzendentalen Person mit der Monade in der späten Monadologie von Husserl ableiten. Die transzendente Person fungiert hierbei als ein integrativer Einheitsbegriff, der den weitesten Horizont der transzendentalen Anthropologie umspannt. Sie ist insofern nicht als bloße formale Einheit zu verstehen, sondern als das strukturgebende Prinzip, das die verschiedenen Seinsweisen des Subjekts in einer konkreten Totalität zusammenschließt.

Deshalb unterscheidet Husserl zwar begrifflich zwischen dem Ich als Pol und Substrat sowie dem vollkonkreten Ego oder der Monade,¹ jedoch beeinträchtigt dies nicht die Tatsache, dass beide in den breiteren Rahmen der transzendentalen Person

¹ Vgl. Ebd. S. 102.

einbezogen werden können, wobei ihre jeweiligen Unterschiede bewahrt bleiben. So wie der Begriff des Subjekts in der transzendentalen Phänomenologie mehrere Bedeutungen hat, so hat die entsprechende transzendente Person in der transzendentalen Anthropologie ebenfalls mehrere Interpretationsmöglichkeiten. Aber in welchem Sinne ist es gerechtfertigt, die transzendente Person als eine Monade zu betrachten?

Dass die transzendente Person als Monade betrachtet werden kann, offenbart sich vor allem darin, dass sie beide die volle Konkretheit des transzendentalen Subjekts gestalten. In seinen späteren Jahren legte Husserl großen Wert auf „die Konkretion der transzendentalen Subjektivität als transzendentaler Person“¹. Darin wird angedeutet, dass die transzendente Person nicht nur in Bezug auf den abstrakten Pol und das Substrat einen ausgeprägten transzendentalen Charakter aufweist, sondern als Resultat der Konkretion des transzendentalen Ich auch die Wirklichkeit der individuellen Existenz besitzt. Insbesondere im Sinne der individuellen Subjektivität identifiziert Husserl die personale Individualität mit der monadischen Individualität.²

Dazu behauptet S. Luft: „Die transzendente Person ist ein individuelles menschliches Subjekt, das in ihrer ‚vollen Konkretheit‘ konzipiert wird.“³ Mit „voller Konkretheit“ ist hier jener Zustand gemeint, in dem die transzendente Person kein abstraktes, universales Subjekt ist, sondern in ihrer Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit ihre konkrete, individualisierte Existenz vollständig realisiert. Dieser Zustand stellt die Endform der transzendentalen Person dar. Er wird durch den dynamischen transzendentalen Prozess der Konkretion schrittweise erreicht und umfasst zugleich das strömende gesamte intentionale Leben des Subjekts sowie den konkreten Zusammenhang seiner Akte. Nach C. Serban zeigen die Durchbrüche der späten Forschung Husserls, dass die transzendente Phänomenologie die anthropologische

¹ Husserl, Hua XXXIV, S. 198.

² Vgl. E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974. S. 312f. Vgl. J. Shang, „Personale Individuation und die Anderen bei Husserl“, in *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 14(1): 2022. S. 34.

³ Dieses Zitat wird vom Autor dieser Arbeit aus dem Englischen übersetzt. S. Luft, „Husserl’s concept of the ‘transcendental person’: Another look at the Husserl–Heidegger relationship“, in *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 13(2), 2005. p. 174.

Konkretheit des „Ich“ weder ignorieren noch ausschließen kann.¹ Man muss sowohl eine transzendente Sicht des Menschen als auch eine konkrete Umgestaltung der transzendentalen Subjektivität miteinander verbinden.

Danach wird die transzendente Person durch die Konkretion zu einem konkreten Ich, welches sich vom reinen Ich unterscheidet. In einem Manuskript geht Husserl noch einen Schritt weiter und definiert das konkrete Ich als das sich in seinen Aktionen und Passionen bestimmende Ich:² „Dieses konkrete Ich ist das wirkliche Ich der inneren Erfahrung, da Erfahrenes ja voll genommen Konkretes ist [...]. Das konkrete Ich ist ein durch die immanente Zeit sich hindurch erstreckendes Identisches, ein sich nach seinem ‚geistigen‘ Bestimmungsgehalt, nach seinen Akten und Zuständen Änderndes [...].“³ Somit kann die transzendente Person als ein durch die innere Erfahrung konkretisiertes Ich verstanden werden, das von einer Einheit von dynamischer Identität und geistiger Veränderlichkeit geprägt ist. Es sollte noch beachtet werden, dass diese Konkretion gerade durch das transzendente Subjekt selbst erfolgt. Dabei konstituiert sich die transzendente Person als ein daseiender Mensch, obwohl sie selbst nicht zum mundanen Sein gehört.

Zuletzt setzt Husserl noch beim Begriff der Konkretion an und ordnet die „Konkretion des Ich“ ausdrücklich der „Monade“ zu.⁴ Zuerst erhält der Begriff der Monade in Husserls späterer Periode eine transzendente und konkrete Lesart. In der transzendentalen Phänomenologie wird die Monade als ein in sich geschlossenes und zugleich intersubjektiv verbundenes Zentrum von Erfahrungen, Perspektiven und Sinnkonstitutionen beschrieben. Sie steht sowohl für die transzendente Einheit und konkrete Individualität des Subjekts als auch für dessen Eingebundenheit in ein intersubjektives Netz.

Ebenso wie die intentional verbundenen Personen in der intentionalen Anthropologie, stehen die intersubjektiven Monaden in einem intentionalen

¹ Vgl. C. Serban, „Kant, Husserl, and the Aim of a ‘Transcendental Anthropology’“, in *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*. De Gruyter, 2020. p. 120.

² Vgl. Husserl, Hua XIV, S. 43.

³ Ebd.

⁴ Vgl. Husserl, Hua XIV, S. 42. Hua I, S. 102.

Zusammenhang zueinander: „Die Monaden haben geistigen Zusammenhang, d.i. Zusammenhang als reine Monaden, sofern die Intentionalität der einen in die Intentionalität der anderen mit eingeht.“¹ Insofern Husserl die Monade als das auffasst, „was ich in mir selbst in voller Konkretion bin“², sind die transzendente Person und die Monade eng miteinander verbunden. Die angebliche transzendente Person ist also nichts anderes als ein weiterer Ausdruck der Betonung von Konkretheit, Reichhaltigkeit und Vollständigkeit der Monade. Genau wie die Monade enthält die transzendente Person den vollen Inhalt der konkreten intentionalen Erlebnisse.

3.2.3.3 Die transzendente Person im Sinne des Ego

Es ist außerdem notwendig, eine kurze zusätzliche Klärung der Beziehung zwischen der Person oder der Monade und Husserls späterem Begriff des Ego vorzunehmen. Husserl hat einmal darauf hingewiesen: „Die Person, als die ‚Individualität‘ einer Subjektivität, einer Monade, ist bezogen auf die Sphäre der spezifischen Aktivität in Form des Ego cogito.“³ Das liegt daran, dass das Ego den aktiven Teil der Person und der Monade darstellt und von ihnen umschlossen ist. Die Monade kann wiederum als eine umfassende Gesamtheit intentionaler Akte betrachtet werden, wobei das Ego als Zentrum und Kern aller Bewusstseinsakte fungiert. Gilt das Ego in der Korrelation der Bewusstseinsstruktur als ein noetischer Teil der Monade, dann ist die Monade das Korrelat des Ego. Denn „zum Wesen der konstituierten Monade gehört, dass sie als Gegenständlichkeit des inneren Bewusstseins selbst für das Ich gegeben sein kann“⁴.

Aber sowohl die Monade als auch das Ich oder das Ego gehören zur individuellen Erlebnissphäre, wobei die beiden unterschiedliche Facetten desselben Subjekts abbilden. Wenn man nach Husserl das monadische Leben als die Einheit des universalen Lebens im Erleben in voller Konkretion annimmt, versteht man die Monade als beides: Das Ich in Beziehung auf sein Erleben und das Erleben in Beziehung auf

¹ Husserl, Hua IX, S. 484.

² Husserl, Hua I, S. 135.

³ Husserl, MS EIII 2, S. 11.

⁴ Husserl, Hua XIV, S. 47.

das Ich.¹ Diese konkrete Monade soll nämlich auch ein „monadisches Ego“ sein, welches das gesamte wirkliche und potentielle Bewußtseinsleben mit umfasst.² Dazu bringt Luft das wechselseitige Einheitsverhältnis zwischen Ego, Monade und Person prägnant auf den Punkt: „Das transzendente Ego ist, in seiner ‚vollen Konkretion‘ – die zu erfassen nur durch die transzendente Betrachtungsweise möglich ist – , nichts anderes als die transzendente oder ‚absolute Person‘, die als Monade die Möglichkeit in sich birgt, im Zustand der natürlichen Einstellung zu leben.“³

Daraus ergibt sich zwangsläufig ein vierter und letzter Schlüsselbegriff, und zwar das Ego, das in der vorliegenden Interpretation der transzendentalen Person über die transzendente Anthropologie auftaucht. Die transzendente Person kann bei Husserl als die Faktizität des transzendentalen Ego verstanden werden, als dessen konkrete Entfaltung in einer passiven und aktiven Genesis. In der *IV. Cartesianischen Meditation* besitzt das Ego eine konstituierende Funktion bei der Gestaltung des Menschenbildes. Dies zeigt sich darin, dass dem konkreten transzendentalen Ego das Menschen-Ich entspricht.⁴ Gleichzeitig besitzt das personale Ego als menschliches Ego seine geistige Individualität, seine intellektuellen und praktischen Fähigkeiten und Fertigkeiten, seinen Charakter sowie seine Empfindsamkeiten. Die Eigenschaften des personalen Ego stehen in direktem Zusammenhang mit der Art und Weise, wie es seine Welt konstituiert und aufbaut. Zwischen dem transzendentalen Ego und dem personalen Ego findet also ebenfalls eine wechselseitige Vermittlung statt.

Insofern sollte das im konkreten Leben lebende Ego nicht nur eine formale Vernunftstruktur oder ein leerer Ichpol in Bezug auf das Objekt sein, sondern ein Subjekt mit einem vollen Innenleben und ethischer Verantwortung. Dieses Subjekt wird durch die Vielfalt der lebendigen Erfahrungen sowie durch die dynamischen Prozesse, die zwischen ihnen stattfinden, gekennzeichnet. Daher kann eine transzendente Person diese Subjektform des Ego verwirklichen. P. B. Marosán neigt zu der Auffassung, dass Husserl das Ego auch als die transzendente Person bezeichnet, die

¹ Vgl. Ebd. S. 46.

² Vgl. Husserl, Hua I, S. 102.

³ Husserl, Hua XXXIV, *Einleitung des Herausgebers*, S. 36f.

⁴ Vgl. Husserl, Hua I, S. 107.

der phänomenologischen Anthropologie zugrunde liegen soll.¹ In diesem Sinne ist die transzendente Person als Ego im vollsten Sinn verstanden, d.h. als Ego in seiner konkreten Auseinandersetzung mit der Umwelt und den Anderen.²

Bis hierhin sind vier Dimensionen der transzendentalen Person erörtert worden, die sich um die Subjektivität herum entfalten und in der transzendentalen Anthropologie in der Form des Pols als des reinen Ich, des Substrats als des personalen Ich, der Monade und des Ego behandelt werden. Die architektonische Rolle der transzendentalen Person für die transzendente Anthropologie hat zur Folge, dass sich diese „Anthropologie“ in großem Maße mit der transzendentalen Phänomenologie überlappt. Der späte Husserl hat nicht nur das Wesen des Menschen anhand des konkreten transzendentalen Wesens im Sinne der transzendentalen Person begriffen, sondern den Menschen in einem so weiten Sinne aufgefasst, dass er ihn als „transzendentales absolutes Subjekt“ bezeichnete.³

Zweifellos beleuchtet diese Theorie der transzendentalen Anthropologie, was einen wirklich besonderen „Menschen“ im phänomenologischen Sinne ausmacht. Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass der Begriff der transzendentalen Person nur ein allgemeines, transzendentalphilosophisch-theoretisches Schema bleibt, das nicht in der Lage ist, den anthropologischen Diskurs tatsächlich einzubeziehen. Aus diesem Grund stehen weitere Ergänzungen zu den Themen und Inhalten der phänomenologischen Anthropologie Husserls noch aus.

3.3 Eine universale Anthropologie im Lichte der transzendentalen Phänomenologie

Wie im obigen Abschnitt 3.2 gezeigt worden ist, soll die Grundlage von Husserls phänomenologischer Anthropologie auf einer Phänomenologie der Person beruhen.

¹ Vgl. P. B. Marosán, „Transzendente Anthropologie. Sinnbildung, Persönliches Ich und Selbstidentität bei Edmund Husserl und ihre Rezeption in László Tengelyis Phänomenologischer Metaphysik“, in *Horizon. Studies in Phenomenology*, Vol. 5(1), 2016. p. 158.

² Vgl. J. Shang, „Personale Individuation und die Anderen bei Husserl“, in *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 14(1): 2022. S. 29.

³ Vgl. Husserl, *Hua XV*, S. 235.

Sowohl für die intentionale als auch für die transzendente Anthropologie ist der phänomenologische Personenbegriff von besonderer Bedeutung für die Beantwortung der anthropologischen Frage „Was ist der Mensch überhaupt?“. In den frühen 1930er Jahren hat Husserl dann nach einer Synthese dieser beiden Typen von Anthropologie noch eine sogenannte „universale Anthropologie“ entwickelt. Definitionsgemäß versteht er die universale Anthropologie als eine Wissenschaft vom Menschen überhaupt und der Menschheit in universaler Allgemeinheit.¹ Sie ist auch eine durch die Phänomenologie neu begründete „universale Geisteswissenschaft als Anthropologie“². Husserl führt die anthropologische Reflexion dann in theoretischem Interesse weiter aus: „Was wir entwerfend feststellen, sind Erkenntnisse, die der allgemeinen Anthropologie als Wissenschaft vom Menschen als Menschen, d.i. als ‚in seiner Umwelt lebend‘ zugehören.“³

Die universale Anthropologie ist jedoch keine weitere neue Anthropologie, sondern vielmehr eine phänomenologische Anthropologie über das Verhältnis zwischen der universalen Menschheit und der Welt. Oder genauer ausgedrückt, diese Anthropologie ist eine Erweiterung des Themas der Korrelation zwischen Person und Umwelt in der intentionalen Anthropologie zum Thema der Korrelation zwischen Mensch und Welt. J. Allen betont dabei, dass das erste große Thema einer husserlschen Anthropologie die Welt ist, die uns als für uns gegeben erscheint.⁴ In gewissem Sinne vertieft die universale Anthropologie das anthropologische Forschungsfeld auch in die klassische Problematik der Weltkonstitution in der transzendentalen Phänomenologie in Bezug auf den Menschen. In der auf der transzendentalen Person basierenden transzendentalen Anthropologie zeigt sich die Weltbezogenheit des Menschen auch in der Entdeckung des Menschen als Einheit von transzendentaler und menschlicher Person.

Überdies geht diese universale Anthropologie über die individuelle Erfahrung des Menschen hinaus und weist auf eine bestimmte universale und notwendige

¹ Vgl. Husserl, Hua XV, S. 480.

² Ebd.

³ Husserl, Hua XXXIX, S. 204.

⁴ Vgl. J. Allen, „Husserl’s Philosophical Anthropology“, in *Philosophy Today* 21, 1977. p. 352.

Wesensstruktur des Menschen hin. Dementsprechend wird sie auch als eine „apriorische Anthropologie“ bezeichnet, wobei die von ihr gewonnenen wesentlichen Erkenntnisse über den Menschen apriorisch sind. In einem unveröffentlichten Manuskript mit dem Titel „Zum Problem der Anthropologie“ schrieb Husserl: „Aufgabe einer apriorischen Anthropologie: Wesensdurchforschung des menschlichen Welterlebens als eines einzelnen wie auch des vergemeinschafteten.“¹ Diese apriorische Anthropologie bezeichnete er auch im Jahr 1932 als eine Ontologie der Welt, sei es als Welt möglicher Erfahrung oder als Menschenwelt.²

In jedem Fall also beschäftigt sich die universale Anthropologie immer mit der Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur Welt. Hierin liegt der große Unterschied zur traditionellen Anthropologie: „So sieht also gegenüber der naiven, in der Positivität verbleibenden Anthropologie - der philosophisch unechten - die wahre, die philosophisch echte Anthropologie aus, diejenige, die den absoluten Sinn menschlichen Daseins und der Weltlichkeit aufklärt [...]“³ Parallel dazu ist die transzendentalphänomenologische Analyse der Struktur der Subjektivität immer untrennbar mit dem Weltdenken verknüpft. Im folgenden Schritt soll nun die Argumentation von Husserls universaler Anthropologie für das duale Verhältnis zwischen Mensch und Welt und das „Doppelgesicht“ des Menschen als transzendentaler Person und als menschlicher Person ausgeführt werden.

3.3.1 Das duale Verhältnis zwischen Mensch und Welt

Eine der Gemeinsamkeiten zwischen Phänomenologie und Anthropologie besteht darin, dass beide das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zur Welt thematisieren.⁴ Husserls Übergang von der Betonung der Beziehung zwischen dem Ich und der Welt in der transzendentalen Phänomenologie hin zu einer universalen Anthropologie, die das Verhältnis des Menschen zur Welt untersucht, ist ein schrittweiser Prozess der Erweiterung des Spektrums der phänomenologischen Problematik in seiner späteren

¹ Husserl, MS AV 7, Inhaltsangabe zu S. 1–56.

² Vgl. Husserl, Hua XXXIX, S. 57.

³ Husserl, Hua XXXIV, S. 246.

⁴ Vgl. C. E. M. S. Boudier, „Phenomenology and Anthropology“, in *Man and World* 19, 1986. p. 100.

Periode. Dieser Übergang ist möglich, weil die volle Universalität der universalen Anthropologie vor allem in der Bezeichnung des Themas liegt: „Der Mensch in seinen Wesensnotwendigkeiten und Möglichkeiten als Welt habendes, in der Welt die er hat lebendes Ich.“¹

Zugleich verdeutlicht dieser Übergang Husserls zunehmende Reflexion über die menschliche Subjektivität und die Welt. Das Verstehen der Weltkonstitution ist für ihn nämlich gewissermaßen die Grundlage des Selbstverständnisses des Subjekts. Die Identität des Menschen setzt die Identität der Welt voraus, so wie er in seinen späten C-Manuskripten zwischen den folgenden zwei Arten der Veränderung des Menschen unterscheidet:

1) Ein Mensch, der sich selbst als Menschen in unserer Welt findet (und darin sich mit uns versteht), ändert plötzlich seinen personalen Charakter und verliert plötzlich die personalen Erinnerungen seines Berufslebens etc., und wird so ein ganz anderer Mensch dieser Welt; 2) ein Mensch ändert sein Bewußtseinsleben in es natürlich mit seiner Habitualität, seinen personalen Eigenschaften etc., aber so, daß er sich nicht einmal mehr als Mensch dieser selben Welt erfährt – er findet sich noch als Menschen, aber einer total anderen Welt. Im ersten Fall geht durch alle Depersonalisation hindurch ein gewaltiger Bestand menschlicher Kontinuität – der Mensch ist in der Tat noch derselbe, er hat bewußtseinsmäßig noch denselben Leib, noch dieselbe Umwelt etc. Der ganze Strom der Weltkonstitution in seiner Genesis von der Urkindheit an und in seiner unaufhörlichen Umbildung geht doch fort, wenn auch in einer gewissen Schicht (die das Problem der Depersonalisation ausmacht) ein Bruch statthat.²

Daraus wird ersichtlich, dass es sich im ersten Fall um eine Depersonalisation des Menschen innerhalb derselben Welt handelt, sodass er lediglich auf der personalen Ebene zu einem anderen Menschen wird, während im zweiten Fall die Identität der Welt selbst eine Änderung erfährt und damit zugleich die Identität des Menschen eine grundlegende Änderung erfährt.

L. Tengelyi argumentiert diesbezüglich, dass Husserl ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem transzendentalen Ich und der Welt annimmt und letztlich den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Sein des Bewusstseins und der Existenz der Welt aufhebt.³ Die Frage der tiefen Weltbezogenheit des Menschen, der durch die

¹ Husserl, MS AV 25, S. 16.

² Husserl, Hua Mat VIII, S. 104f.

³ Vgl. L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem der phänomenologischen Metaphysik*, Freiburg/München: Karl Alber, 2014. S. 324f.

Selbstkonstitution des transzendentalen Ich zu einem realen Menschen geworden ist, muss in der universalen Anthropologie im Hinblick auf das Thema der Weltkonstitution beantwortet werden.

3.3.1.1 Die Wissenschaft der universalen Menschheit: Weltbezogenheit des Menschen

Im Jahr 1930 definierte Husserl die universale Anthropologie erstmals wie folgt: „zunächst universale Menschheitshistorie, universale menschliche Geisteswissenschaft, dann universale eidetische Wissenschaft von Personen überhaupt und Umwelten überhaupt.“¹ Zwei Jahre später beschrieb er systematisch den detaillierten Forschungsbereich der universalen Anthropologie und ihren Sinn:

dass universale anthropologische Erkenntnis alle Welterkenntnis überhaupt umspannt wie alle menschlichen Beziehungen überhaupt auf Welt, die Universalität menschlicher Bestrebungen, Wertungen, Handlungen, in denen Menschen ihre Welt gestalten und ihr dabei ‚menschliches Gesicht‘ erteilen. [...] Die Anthropologie als Wissenschaft von der universalen Menschheit in der Welt erforscht, wie beschaffen Menschen sind. [...] Die Wissenschaft vom Menschen scheint eine besondere Wissenschaft zu sein. Der Mensch ist doch in der Welt und nicht selbst die Welt enthaltend – und die Wissenschaft vom Menschen, ohne den Menschen als Menschen zu überschreiten, umfasst doch alle Wissenschaften.²

Daraus folgt, dass diese universale Anthropologie als Wissenschaft der universalen Menschheit untersucht, wie der Mensch in der Welt erscheint und wie er die Welt durch seine verschiedenen intentionalen Aktivitäten gestaltet.

Die universale Anthropologie begründet somit eine Welt, die selbst ein subjektives Gebilde darstellt. Wenngleich der Mensch nicht die ganze Welt umfasst, sollte die Wissenschaft vom Menschen alle anderen Wissenschaften einbeziehen, um den universalen und einzigartigen Stellenwert des Menschen in der Welt zu erfassen. Hierzu weist C. Serban darauf hin, dass die anthropologische Einstellung Husserls seiner transzendentalen Einstellung sehr nahe steht, da das Ziel der universalen Anthropologie darin besteht, die subjektive Leistung zu betonen, die allen wissenschaftlichen

¹ Husserl, Hua XLII, S. 213.

² Husserl, Hua XV, S. 480f.

Produktionen zugrunde liegt.¹ Im Vergleich zur empirischen Anthropologie beschränkt sich Husserls Anthropologie nicht auf das Thema des Menschen als Lebewesen aus einer biologischen oder kulturellen Perspektive, sondern betrifft die Struktur der Weltbezogenheit des Menschen. Dies kommt vor allem in einem dualen Verhältnis zwischen Mensch und Welt zum Ausdruck.

Auf der einen Seite ist das Wesen des Menschen ein „transzendental Konstituierendes“ der Welt, das die universale menschliche Welt durch die intersubjektive intentionale Leistung ermöglicht. Die universale Anthropologie bedeutet folglich, dass die Welt, das Wissen über die Welt und die Beziehungen zwischen den Menschen und der Welt relativ zur fungierenden menschlichen Subjektivität sind. Diese menschliche Subjektivität kann bei Husserl auf die transzendente Subjektivität zurückgeführt werden, die damit die Aufgabe der Weltkonstitution vollendet. Demnach kann die konstitutive Wirkung des Menschen für die Welt eigentlich nur mit Hilfe der transzendentalen Subjektivität verwirklicht werden. Wie Husserl in einem späten Manuskript das Verhältnis der transzendentalen Subjektivität zu Mensch und Welt sehr deutlich zum Ausdruck gebracht hat:

Die transzendente Subjektivität, die einzelmonadische, hat Welt konstituiert; darin liegt, sie hat sich selbst als „Ich, dieser Mensch“ konstituiert, und umgekehrt. Mensch ist Mensch in der Welt, Welt ist Welt für Menschen, die in ihr selbst sind. Mensch bzw. Welt bezeichnet eine gewisse transzendente Struktur der transzendentalen Subjektivität.²

Der Mensch ist somit nicht nur ein empirisches Objekt in der Welt, sondern auch das Subjekt, dem die Welt als Phänomen erscheint. Menschen sind nach Husserl dadurch ausgezeichnet, dass sie in der Lage sind, die Welt intentional zu gestalten. Der Grund dafür, dass diese Anthropologie eine Wissenschaft vom Menschen ist, die alle Wissenschaften einschließt, liegt darin, dass alle wissenschaftlichen Produktionen im Welthorizont als Resultat menschlicher Aktivitäten, subjektives Korrelat und bewusstseinsmäßiges Gebilde betrachtet werden können. Genauer gesagt ist keine Wissenschaft unabhängig von der transzendentalen Sinnbildung ausgehend vom

¹ Vgl. C. Serban, „Kant, Husserl, and the Aim of a ‘Transcendental Anthropology’“, in *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*. De Gruyter, 2020. p. 118.

² Husserl, Hua XXXIV, S. 155.

Menschen möglich.

Auf der anderen Seite wird die volle Konkretheit des Menschen als ein Konstituierter in der Welt jeweils durch Selbstapperzeption oder Selbstobjektivation des transzendentalen Ich erreicht.¹ Die Selbstapperzeption oder Selbstobjektivation ist ein transzendentaler Prozess, der auch entsprechend als Vermenschung und Verweltlichung gesehen werden kann. Husserl zufolge liegt die Verweltlichung des Ego in der Wesensform des Menschen vor.² In einer Fußnote zur *VI. Cartesianischen Meditation* bezeichnet er den Vorgang des Eintritts des Transzendentalen in die Welt auch als „Einströmen“.³ Die Verweltlichung ist also eine transzendente Selbstkonstitution des Ego, das in die Welt einströmt und zum Menschen wird. Das transzendente Subjekt vermenschlicht sich in der verweltlichenden Selbstapperzeption, die nicht nur zur Konstitution eines einzelnen realen Menschen, sondern zur Konstitution der leiblich-seelichen Mitmenschen führt.⁴ Im Licht der phänomenologischen Forschung über die Sinnkonstitution ist der Mensch ein sehr komplexes Sinngebilde. Gleichzeitig kann man in ähnlicher Weise aufgrund der fremden Apperzeption und der Weltapperzeption andere Menschen in der Welt und die menschliche Welt selbst erkennen.

Aus den genannten beiden Aspekten ergeben sich im Großen und Ganzen drei Stufen des Menschenverständnisses: 1) Ein Mensch, der in einer natürlichen Einstellung in der Welt lebt, ohne sich dessen bewusst zu sein. 2) Nach der Reflexion und der phänomenologischen Reduktion ist der Mensch nichts anderes als das Resultat und die Sinnleistung der Konstitution des transzendentalen Ich. Eine solche Situation steht im Einklang mit einem transzendentalen Menschenverständnis. 3) Durch die Funktion der Selbstapperzeption tritt das transzendente Ich wieder in die Welt als ein Mensch ein. Aber diese Rückkehr in die weltliche Sphäre ist verschieden von dem naiven Modell in 1), sie ist nämlich eine neue transzendente Bewegung der

¹ Vgl. Husserl, *Hua VI*, S. 214.

² Vgl. Husserl, *Hua I*, S. 108.

³ Vgl. E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Hrsg. Von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988. S. 143.

⁴ Vgl. G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink: Die sechste Cartesianische Meditation und ihr "Einsatz"*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. S. 428.

Verweltlichung. Wie Husserl in der *Krisis* treffend formulierte:

Als Phänomenologe kann ich zwar jederzeit in die natürliche Einstellung, in den schlichten Vollzug meiner theoretischen oder sonstigen Lebensinteressen zurückkehren; ich kann wieder wie sonst als Familienvater, als Bürger, als Beamter, als ‚guter Europäer‘ usw. in Aktion sein, eben als Mensch in meiner Menschheit, in meiner Welt. [...] Die früher naive Selbstobjektivation als empirisches menschliches Ich meines Seelenlebens ist in eine neue Bewegung geraten.¹

Es ist offensichtlich, dass das menschliche Ich und das transzendente Ich untereinander austauschbar sind und sich zu einer Einheit verbinden. Während das transzendente Ich die Konstitution und Begründung der Welt erledigt, nimmt Husserl das menschliche Ich in der Verweltlichung wieder auf, um eine vollständige Figur des menschlichen Subjekts neu zu gestalten. Das duale Verhältnis zwischen Mensch und Welt äußert sich darin, dass der Mensch einerseits in der Welt ist und andererseits die Welt konstituiert, indem er die Reduktion auf ein transzendentes Subjekt vornimmt.

3.3.1.2 Vermenschung der Welt und Verweltlichung des Menschen

Durch die obige Diskussion kann Husserls universale Anthropologie „als eine Wissenschaft vom konkreten Menschen mit all dem, was zu der Konkretion seines Weltlebens gehört“², dargestellt werden. Das duale Verhältnis zwischen Mensch und Welt führt in dieser universalen Anthropologie schließlich zu einer wechselseitigen Bewegung von „Vermenschung der Welt“ und „Verweltlichung des Menschen“. Durch die Vermenschung wird die Welt zu einer humanisierten Welt, zu einer Welt, die ihr Antlitz von der Menschheit erhält.³ Die Vermenschung der Welt verdeutlicht, wie die Welt als Sinngebilde von der menschlichen Subjektivität abhängt und durch die aktive intentionale Sinngebung des Menschen konstituiert wird. Mit anderen Worten: Durch seine Kultur, Praxis und Erfahrungen verleiht der Mensch der Welt „menschliche“ Eigenschaften, wodurch sie als sinnvoll erscheint. In der universalen Anthropologie ist deshalb die Welt um mich keine Welt an sich, sondern eine Welt „für mich“.

¹ Husserl, Hua VI, S. 214.

² Husserl, Hua XXXIV, S. 255.

³ Vgl. Ebd.

Insofern kann diese Welt auch als die Umwelt der Person selbst bezeichnet werden: „Das Weltverhältnis des Menschen als psycho-physische Realität wird unter diesem Blickwinkel zum Weltverhältnis des personalen Subjekts, dem eine Umwelt zugehörig ist.“¹ Hier deckt Husserl insbesondere eine „Zirkelhaftigkeit des anthropologischen Ansatzes“² auf: Zwar wird die apodiktische Gültigkeit und Wesensallgemeinheit der universalen Wissenschaft aus meiner Umwelt als meinem Geltungsfaktum gewonnen, aber jede Rückfrage nach einer jeweiligen Umwelt bzw. nach der Seinsgeltung einer Umwelt überhaupt setzt immer schon den Menschen oder die Menschen voraus.³ Damit sind die in der Welt und weltlich lebenden Menschen zum Urboden geworden, sodass der letzte Boden für eine Seinsbegründung der anthropologische ist, und zwar der Mensch in seiner Konkretion als Mensch seiner Umwelt.⁴ In radikaler Konsequenz weist Husserl damit auf die Wirkung der Verweltlichung der Welt hin: „Der völlig unbekannte Andere liegt objektiviert als Mensch in der für mich faktischen Welt, entweder als Mensch der Erde oder als menschenartiges Wesen auf irgend einem Gestirn etc.“⁵

Darüber hinaus erörtert Husserl den Prozess der Verweltlichung des Menschen. Er beschreibt, wie der Mensch in die Lebenswelt ursprünglicher Erfahrung zurückkehrt und dadurch selbst zu einem Teil der Welt wird. Dieser Vorgang ist auch Husserls Versuch, das Transzendente durch eine mundane Reduktion in das Mundane zu verwandeln. Das transzendente Subjekt ist eigentlich nicht ein Mensch, der in der Welt erscheint, weder objektiv in der Natur noch subjektiv im Geist, sondern bildet den transzendentalen Ursprung der Welt.⁶ Aber das transzendente Subjekt muss durch die Verweltlichung zum Menschen verständlich werden. Vielmehr verweltliche ich mich als transzendentes Subjekt gerade passiv und prä-reflexiv als Mensch, der sich

¹ D. Sinha, „Der Begriff der Person in der Phänomenologie Husserls“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18(4): 1964. S. 603f.

² Husserl, Hua XXXIV, S. 254.

³ Vgl. Ebd. S. 255f.

⁴ Vgl. Ebd. S. 256f.

⁵ Husserl, MS EIII 9, S. 68.

⁶ Die Forschung über den Ursprung der Welt nimmt in Husserls Phänomenologie seit jeher eine zentrale Stellung ein. Fink vertritt in seinem berühmten Artikel der *Kantstudien* sogar die These, dass sich die Grundfrage der Phänomenologie als die Frage nach dem Ursprung der Welt formulieren lässt. Vgl. E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. S. 101.

selbst entweltlicht.¹ Bei der Verweltlichung geht es nicht darum, den Menschen als physische Entität in der Welt zu objektivieren, sondern zu zeigen, dass er neben seiner zentralen Rolle als Sinnstifter in der theoretischen Einstellung eine weitere naive Lebensform hat, die ursprünglich in der Lebenswelt existiert hat.

Zusammenfassend verdeutlichen die Vermenschung der Welt und die Verweltlichung des Menschen eine grundlegende Spannung in Husserls universaler Anthropologie: Der Mensch kann durch die Reduktion zu einem transzendentalen Subjekt werden und dadurch einerseits die Welt konstitutiv „vermenschlichen“, andererseits aber als weltliches Wesen in der ursprünglichen Lebenswelt „verweltlicht“ werden und seine Reflexivität einbüßen. Diese beiden Prozesse stehen in einer dialektischen Beziehung und bilden den Kern von Husserls Einsichten in das duale Verhältnis zwischen Mensch und Welt. Zwischen dem Menschen, seinen Mitmenschen und der Welt besteht so eine wechselseitige zirkuläre Beziehung. Dabei hängt die Genesis des Menschen und der Menschheit eng mit der Genesis der Welt zusammen.² Wenn der Mensch sowohl ein Welt Konstituierender als auch ein Konstituierter in der Welt ist, dann entsteht innerhalb der universalen Anthropologie das Spaltungsproblem des Subjekts, auf das nachfolgend eingegangen werden soll.

3.3.2 Der Mensch als Einheit von transzendentaler und menschlicher Person

Um das komplexe Verhältnis zwischen Mensch und Welt in der universalen Anthropologie näher zu beleuchten, ist es nun notwendig, das „Doppelgesicht“ des Menschen im Kontext der Paradoxie der menschlichen Subjektivität zu entdecken. In den vorherigen Ausführungen zur transzendentalen Person wurde geklärt, was sie in der transzendentalen Anthropologie hauptsächlich als sinnkonstituierendes transzendentales Subjekt bedeutet. Aber der Mensch ist nicht nur ein durch Sinn konstituierter Gegenstand, sondern auch selbst ein phänomenologischer Sinnstifter. Ebenso ist die transzendente Person im anthropologischen Kontext eigentlich kein sichtbarer, realer Mensch, der in der Welt lebt. Es zeigt sich somit, dass Husserls

¹ Vgl. R. Sowa, „The Existential Situatedness of the Transcendental Subject“, in *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays*, Ed. by M. Cavallaro and G. Heffernan, Cham: Springer, 2022. p. 319.

² Vgl. Husserl, Hua XV, S. 619.

Unterscheidung zwischen dem transzendentalen und dem empirischen Ego keineswegs den Weg zu jeder anthropologischen Untersuchung versperrt, sondern im Gegenteil den Zugang zu einem anderen Menschenverständnis eröffnet, welches sein Sein nicht auf das eines konstituierten, in der Welt vorhandenen Objekts reduziert.¹

Um weiterhin für das vollständige Menschenbild bei Husserl zu argumentieren, ist es notwendig, auf eine andere menschliche Person hinzuweisen, die auch ein weiterer Schlüsselfaktor für die Entstehung der Paradoxie der Subjektivität ist. Husserl definiert die menschliche Person wie folgt: „Was wir in eins mit dem Menschenleibe als menschliches Subjekt in unmittelbarer Erfahrungsauffassung gegeben haben, ist die menschliche Person, die ihre geistige Individualität hat, ihre intellektuellen, praktischen Fähigkeiten und Fertigkeiten, ihren Charakter, ihre Sinnesart.“² Die menschliche Person als menschliches Subjekt ist also ein verleblichtes Wesen, das in der transzendentalen Reflexion als reflektierter Gegenstand auch als Objekt in der Welt angesehen werden kann.

Der Begriff der transzendentalen Person scheint für S. Luft das transzendente „Korrelat“ der konkreten menschlichen Person zu sein.³ Im Anschluss an Husserls transzendente Anthropologie lässt sich diese Auffassung insofern bestätigen, als die transzendente Person nicht als abstraktes Subjekt jenseits der Erfahrung zu verstehen ist, sondern als die in der transzendentalen Reduktion freigelegte personale Einheit der intentionalen Lebensvollzüge, die gerade die konkrete menschliche Person in ihrer weltlichen Faktizität fundiert und ermöglicht.

In Bezug auf das oben erwähnte Problem der Paradoxie heißt es in der *Krisis* vor allem: „Das Subjektsein für die Welt und zugleich Objektsein in der Welt.“⁴ Hierbei impliziert das Subjektsein die transzendente Person, während das Objektsein sich eindeutig auf die menschliche Person bezieht. Zur Entschlüsselung dieser Paradoxie müssten für Husserl dann die beiden Personentypen als eine Einheit zueinander in

¹ Vgl. F. Dastur, „Phénoménologie et anthropologie“, in *Alter Revue de phénoménologie* 23, 2015. p. 40.

² Husserl, Hua IV, S. 139.

³ Vgl. S. Luft, „Husserl’s concept of the ‘transcendental person’: Another look at the Husserl–Heidegger relationship“, in *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 13(2), 2005. p. 174.

⁴ Husserl, Hua VI, S. 182.

Beziehung gesetzt werden. So entsteht eine doppelte Beziehung von Differenz und Kongruenz zwischen der menschlichen Person und der transzendentalen Person. Wenn Husserl den Versuch unternommen hat, eine universale Anthropologie zu begründen, indem er in der transzendentalen Phänomenologie nach dem Wesen des Menschen fragt, wie ist diese sogenannte doppelte Beziehung zu verstehen?

3.3.2.1 Differenz und Kongruenz zwischen den beiden Typen von Personen

Zum einen ist die menschliche Person im Alltagsleben keineswegs eine transzendente Person. Zwischen dem, was in diesen beiden Begriffen angesprochen wird, besteht nämlich eine deutliche Differenz, die sich in der phänomenologischen Gegebenheitsweise widerspiegelt. In dem Vortrag *Phänomenologie und Anthropologie* unterschied Husserl explizit zwischen der transzendentalen Sphäre, in der sich das transzendente Subjekt befindet, und der psychischen oder weltlichen Sphäre, in der das menschliche Subjekt liegt.¹ Der Schlüssel liegt darin, dass die transzendente Person durch die phänomenologische Reduktion aus der menschlichen Person hervorgeht, jedoch nicht mit dieser gleichgesetzt werden kann.²

Daraus ergibt sich bei Husserl das berühmte Problem der „Ichspaltung“. Die Ichspaltung beschreibt ein Ich, das sowohl die transzendente als auch die natürliche Einstellung und Lebensweise steuern und besitzen kann. Diese Konzeption des Ich impliziert weitgehend eine Einheit von transzendentaler und menschlicher Person. Aber es ist unbestreitbar, dass das transzendente Subjekt selbst im Hinblick auf den prinzipiellen Gegensatz zwischen transzendentelem und menschlichem Sein immer schon entmenschlicht ist.

Zum anderen muss eine formale Kongruenz zwischen der menschlichen Person und der transzendentalen Person bestehen. Die transzendente Person, die sich selbst transzendental vermenschlicht, ist letztlich die menschliche Person. In seinen späteren

¹ Vgl. Husserl, Hua XXVII, S. 172.

² In der vierten Fassung seines *Encyclopaedia Britannica Artikels* schreibt Husserl: „Mein transzendentes Ich ist also evident ‚verschieden‘ vom natürlichen Ich, aber keineswegs als ein zweites, als ein davon getrenntes im natürlichen Wortsinn, wie umgekehrt auch keineswegs ein in natürlichem Sinne damit verbundenes oder mit ihm verflochtenes.“ Husserl, Hua IX, S. 294.

Jahren schrieb Husserl: „Das transzendente Ich ist nichts anderes als die absolute menschliche Person.“¹ In der phänomenologischen Reflexion ist die transzendente Person auch implizit in der menschlichen Person integriert: „Ich bin ja als transzendentes Ich dasselbe, das in der Weltlichkeit menschliches Ich ist.“² Das transzendente Ich ist ein konkretes Subjekt der Weltkonstitution, das sich in seiner jeweiligen Umwelt situiert. Dank seiner Situiertheit ist es mit dem menschlichen Ich identisch.³ Diesbezüglich bezeichnet er die Beziehung zwischen den beiden Ich-Begriffen als eine „wundersame“ Deckungsgleichheit:

In zunächst wundersamer Weise ist die absolut konkrete transzendente Subjektivität in voller Kongruenz mit dem menschlichen seelischen Ich – mit mir, der ich die phänomenologische Reduktion übe – als „reinem“ Ich, dessen Reinheit aber in der Welt abstrakt ist, gewonnen durch Abstraktion von allem Psychophysischen.⁴

Das zeigt, dass das transzendente Subjekt keine externe Entität ist, sondern eng mit dem menschlichen Subjekt verknüpft bleibt. Aus der mundanen Perspektive wirkt die Reinheit des transzendentalen Subjekts abstrakt, da sie von allen psychophysischen Eigenschaften befreit ist und die Konkretheit der menschlichen Erfahrung übersteigt. Aber aus der transzendentalen Perspektive erscheint das transzendente Subjekt nach der phänomenologischen Reduktion als wahrhaft konkret, weil es die unmittelbare Quelle der Erfahrung und Sinngebung darstellt.

Diese besondere Kongruenz zwischen der menschlichen Person und der transzendentalen Person oder zwischen diesen beiden Ichs entspringt bei Husserl im Wesentlichen demselben Bewusstseinsstrom. Er unterstreicht damit ihre Identität: „Es sind nicht zwei getrennte ‚Ich‘ oder Bewusstseinssubjektivitäten, da ich doch wieder identifizierend beiderseits ‚Ich bin‘ sage. [...] Ich, dasselbe Ich, kann mich einmal als transzendentes finden in der transzendentalen Reduktion, das andere Mal als Menschen-Ich in der natürlichen Einstellung.“⁵ R. Sowa zufolge formuliert Husserl

¹ Husserl, Hua XXXIV, S. 246.

² Husserl, Hua VI, S. 267f. Die Kongruenz dieser beiden Ich-Begriffe wird auch in den zahlreichen Dialogen zwischen Husserl und Fink demonstriert. Vgl. D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976. p. 35, 83.

³ Vgl. R. Sowa, „The Existential Situatedness of the Transcendental Subject“, in *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays*, Ed. by M. Cavallaro and G. Heffernan, Cham: Springer, 2022. pp. 319-320.

⁴ Husserl, Hua XV, S. 550.

⁵ Husserl, Hua XXXIV, S. 113.

darin zwar eine quantitative Identität zwischen der menschlichen Person und dem transzendentalen Subjekt qua transzendentaler Person,¹ vertritt jedoch nicht die Auffassung, dass beide in derselben Seinsweise bestehen, sondern dass sie in zwei unterschiedlichen Einstellungen eine die Differenz integrierende Einheit bilden.

Darum wird die Einheit der beiden Personentypen im eigentlichen Sinne durch Differenz und Kongruenz bestimmt. Sie sind absolut unterschiedlich und gleichzeitig absolut einheitlich. Das Verstehen beider Personen vollzieht sich im hermeneutischen Zirkel, indem das eine jeweils aus dem anderen heraus oder durch das andere hindurch begriffen wird. Angesichts dieses Ergebnisses wird in Husserls universalen Anthropologie eine neue Auffassung des „Menschen“ vorstellbar, nämlich als Einheit von transzendentaler und menschlicher Person. In diesem Fall ist der Mensch nicht nur eine menschliche Person, sondern eine durch das transzendente Subjekt geprägte transzendente Person. Das transzendente Subjekt verlässt den Menschen nicht, sondern verschmilzt mit ihm, bestimmt dessen Wesen und kann frei durch jede mögliche und wirkliche Welt des Menschen gehen. Als Husserl die Philosophie als eine notwendigerweise universale Menschheitsbesinnung betrachtete, sagte er: „Also niemand kann sich philosophisch besinnen, ohne daß die Menschheit sich besinnt. Ich und Menschheit, das ist eben nicht ein Nebeneinander, sondern ein Ineinander, so vor allem transzendental und absolut verstanden.“²

Als transzendente Person hat dieser „Mensch“ also in sich selbst das transzendente Vermögen, in den Lebensalltag zurückzukehren und sich mit mundaner Wissenschaft zu beschäftigen:

Ich kann jederzeit den Akt der Epoché wieder aufheben, also die „Ichspaltung“, und ich bin dann wieder geradehin auf die Welt gerichtet, in natürlicher Weise in sie hineinlebendes Ich. So, wenn ich von der phänomenologischen Arbeit zurückkehre zu den Geschäften des Lebens und so auch, wenn ich mundanen wissenschaftlichen Interessen nachgehe, darunter etwa als wissenschaftlicher Psychologe, Naturforscher, Geistesforscher.³

In diesem Sinne kann der Mensch einerseits als eine transzendente Person, die eine

¹ Vgl. R. Sowa, „The Existential Situatedness of the Transcendental Subject“, in *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays*, Ed. by M. Cavallaro and G. Heffernan, Cham: Springer, 2022. p. 312.

² Husserl, Hua XXVII, S. 235.

³ Husserl, Hua XXXIV, S. 42.

transzendente Reduktion als Entmenschung oder Entweltlichung durchführt, und andererseits als eine menschliche Person nach der Verweltlichung oder Vermenschung des transzendentalen Subjekts verstanden werden. In der universalen Anthropologie kann das Menschenbild demzufolge auch als eine personale Einheit von Entmenschung und Vermenschung ausgelegt werden.

3.3.2.2 Finks Lösungsweg für die Spaltung im Doppelgesicht des Menschen bei Husserl

Die Paradoxie der menschlichen Subjektivität und das Problem der Ichspaltung unterstreichen gemeinsam dieses Doppelgesicht des Menschen als transzendente und menschliche Person. Es handelt sich um eine besondere Instanz, die die Transzendentalität und die Weltlichkeit des Menschen dialektisch vereint und nicht auf einen Menschen in der Welt mit biologischen Eigenschaften verengt werden darf. Diejenige Instanz, die eine dialektische Einheit zwischen den Sphären des Transzendentalen und des Mundanen oder zwischen der transzendentalen und der menschlichen Person vollzieht, nennt Fink in der *VI. Cartesianischen Meditation* ein phänomenologisierendes Subjekt, d.h. den „transzendentalen Zuschauer“.¹ Denn dieser Zuschauer kann sowohl mit dem konstituierenden Ego als auch mit dem Menschen eins sein: „Sowohl die These: ‚Das Subjekt des Phänomenologisierens ist das transzendente Ego‘, als auch die ‚Gegenthese‘: ‚Das Subjekt des Phänomenologisierens ist der Mensch‘ sind ‚wahr‘.“²

Folglich erschließt sich die Position des Zuschauers erst jenseits der bloßen Entgegensetzung von transzendentelem und empirischem Ego. Als das Subjekt der phänomenologischen Methode steht er in einer übergeordneten meta-transzendentalen Reflexionsdimension, in der er zwar die transzendente Subjektivität thematisiert, dabei aber durch die notwendige Verweltlichung des Transzendentalen in der sprachlichen Darstellung als mundaner Mensch erscheint. Insofern bietet Fink einen

¹ Vgl. E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Hrsg. Von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988. S. 127.

² Ebd. S. 129.

Lösungsweg für die Spaltung im Doppelgesicht des Menschen bei Husserl an, als die Ichspaltung eine spekulative Perspektive des transzendentalen Zuschauers voraussetzt.

Trotz der Plausibilität von Finks Argumentation wird diese allerdings von C. Serban abgelehnt, indem sie kritisiert, dass Finks transzendentaler Zuschauer eine Entmenschung des Ich erfordert,¹ die nicht der originären Ansicht von Husserl entspricht. Die „Entmenschung“ bedeutet bei Fink eigentlich, dass der Mensch als Subjekt des Phänomenologisierens im Sinne der Erscheinungswahrheit eine phänomenologische Reduktion vollzieht.² Aber die Kritik von Serban ist problematisch, da Fink neben der Entmenschung des transzendentalen Zuschauers auch eine „Vermenschung der reduktiven Entmenschung“, also die uneigentliche und scheinbare Verweltlichung des Zuschauers, diskutiert, wodurch der Zuschauer scheinbar wieder zum Menschen wird.³

Die deutlichere Unterscheidung zwischen dem eigentlichen Subjekt (dem transzendentalen Zuschauer) und dem Erscheinungssubjekt (dem Menschen), die Fink in seiner Auffassung des Phänomenologisierens vornimmt, ist vielmehr eine sinnvolle Ergänzung zur Lösung der Paradoxie der menschlichen Subjektivität bei Husserl.⁴ Im Unterschied zu Serban betont J. San Martin den wichtigen Beitrag von Fink und schlägt ein phänomenologisierendes „drittes Selbst“ vor, das sich des Unterschieds und der Beziehung zwischen der Person als empirischem Selbst und als transzendentelem Selbst bewusst ist.⁵ Tatsächlich ist die von Fink vorgeschlagene Rolle des Zuschauers schon in Husserls Entwurf des transzendentalen Subjekts integriert worden, das als unbeteiligter Zuschauer sowohl eine Epoché der Welt vollziehen als auch sich selbst als Mensch verweltlichen kann. Dabei geht Fink jedoch über Husserl hinaus, indem er die Unlösbarkeit der transzendentalen Sprachproblematik als eine fundamentale Aporie thematisiert. Nach Fink bedeutet nämlich jeder Versuch der sprachlichen Artikulation

¹ Vgl. C. Serban, „Kant, Husserl, and the Aim of a ‘Transcendental Anthropology’“, in *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*. De Gruyter, 2020. p. 120.

² Vgl. E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Hrsg. Von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988. S. 132.

³ Vgl. Ebd. S. 119f.

⁴ Vgl. Ebd. S. 166.

⁵ Vgl. M. M. Vásquez und A. N. Wendt, „Phänomenologische Anthropologie und Psychologie im Werk Javier San Martins“, in *Phänomenologische Forschungen* 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2021. S. 110.

eine unumgängliche Verweltlichung, die Husserl hingegen weitgehend unproblematisiert lässt.

Angesichts der genannten Sachverhalte bleibt Husserls Argumentation für das Doppelgesicht des Menschen weiterhin umstritten. Beispielsweise stellt Serban die Möglichkeit dieses anthropologischen Projekts Husserls in Frage, sowohl die Rigorosität der transzendentalen Einstellung als auch die Konkretheit des anthropologischen Faktums zu gewährleisten.¹ Laut Serban vollzieht sich in der Erfassung der Universalität der universalen Anthropologie vom Standpunkt der transzendentalen Phänomenologie eine anthropologisch-transzendente Wiederholung.² Aber diese Wiederholung verifiziert bei Husserl genau die Tatsache, dass das menschliche Ich, nachdem es transzendental thematisch geworden ist, sich mit dem transzendentalen Ich decken muss.³

Soweit es den Menschen in seiner eigentlichen Rolle als konstituierender Sinnstifter betrifft, besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen der menschlichen Person und der transzendentalen Person. Ein wesentlicher Unterschied ergibt sich jedoch aus der jeweiligen Perspektive der Gegebenheit und besteht in ihrer kategorialen Seinsweise: Während die menschliche Person als konstituiertes Objekt Teil der Welt ist, fungiert die transzendente Person als das weltkonstituierende Subjekt, das diese Welt allererst ermöglicht. Nach der Lesart von San Martín ist der Mensch auch eine Selbstobjektivierung der transzendentalen Subjektivität in der doppelaspektiven Anthropologie Husserls, nämlich sowohl in empirischer als auch in transzendentaler Hinsicht.⁴ In ähnlicher Weise verteidigt I. Breuer den Standpunkt Husserls, dass das Ich als Mensch mit dem reinen transzendentalen Ego und dem empirischen Ego verwoben ist.⁵

¹ Vgl. C. Serban, "Kant, Husserl, and the Aim of a 'Transcendental Anthropology'", in *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*. De Gruyter, 2020. p. 119.

² Vgl. Ebd. S. 118.

³ Vgl. Husserl, Hua XV, S. 542.

⁴ Vgl. M. M. Vásquez und A. N. Wendt, „Phänomenologische Anthropologie und Psychologie im Werk Javier San Martíns“, in *Phänomenologische Forschungen* 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2021. S. 112.

⁵ Vgl. I. Breuer, "The Ego as Moral Person. Husserl's Concept of Personhood in the Context of his Later Ethics", in *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 20(1), 2019. p. 16.

3.3.2.3 Das Menschenbild als transzendentes Menschentum und Menschenmonade

Durch die obige Diskussion lässt sich Husserls Verständnis des Menschen auf drei Ebenen weiter differenzieren: 1) Der Mensch ist schlicht eine natürliche menschliche Person in der Welt. 2) Der Mensch ist im Sinne der Verschmelzung mit der transzendentalen Subjektivität eine sinnbildende transzendente Person, die im Kontext des späten Husserl auch als ein „transzendentes Menschentum“ bezeichnet werden kann.¹ Die Menschen sind in der Tat transzendente Egos, die sich ihrer selbst als solche nie bewusst geworden sind.² 3) Die transzendente und menschliche Person des Menschen sind komplementär zueinander und vereinen sich zu einem vollständigen Menschenbild. Dieses Verständnis des Menschseins stimmt genau mit dem oben erwähnten „transzendentalen Zuschauer“ Finks oder dem „dritten Selbst“ San Martins überein.

Zur weiteren Unterscheidung zwischen 1) und 2) arbeitet Husserl auch die beiden verschiedenen Daseinsformen des Menschen aus: „1) Daseinsform meines natürlichen menschlichen Lebens (des natürlich verlaufenden); 2) Daseinsform meines menschlichen Lebens nach dem Übergang in die transzendente Besonnenheit.“³ Hierzu erläutert Luft wie folgt:

Natürliche und transzendente Einstellung sind zwei fundamentale „Daseinsformen“ innerhalb des transzendentalen Menschentums. Die natürliche Einstellung ist ein „Modus transzendentaler Zuständlichkeit“, ohne dass freilich das Ich sich in natürlicher Einstellung dessen bewusst wäre. Natürliche und transzendente Einstellung sind zwar als Einstellungen fundamental voneinander unterschieden, aber nicht im Sinne eines gegenseitigen Ausschlusses.⁴

Offensichtlich bezeichnet die erste Daseinsform das weltliche Dasein des Menschen in natürlicher Einstellung, die zweite hingegen das transzendente Dasein des Menschen im Sinne des transzendentalen Subjekts in phänomenologisch-reflexiver Einstellung.⁵

¹ Vgl. Husserl, Hua XXXIV, *Einleitung des Herausgebers*, S. 36. Siehe etwa Text Nr. 8, S. 153ff.

² Vgl. D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976. p. 45.

³ Husserl, Hua XXXIV, S. 153.

⁴ Ebd. *Einleitung des Herausgebers*, S. 37.

⁵ In seinen seltenen Ausführungen zum „transzendentalen Dasein“ charakterisiert Husserl es in Manuskript EIII 9 als das Dasein einer Subjektivität der individuellen Personalität. Vgl. Husserl, MS EIII 9, S. 66. An dieser Stelle liegt die Vermutung nahe, dass Husserl in seiner Spätphase gewissermaßen von Heideggers Daseinsdenken

Husserl führt bereits 1930 ergänzend aus: „In der Daseinsweise der transzendentalen Besonnenheit ist das transzendente Sein der weltlich erscheinenden Menschen und der Welt selbst – als der Umwelt, in die sie hineinleben – aufgeklärt.“¹

Die drei genannten Ebenen des Menschenbildes, von denen Ebene 2 zu Husserls eigenem Beitrag zur Definition des Menschen im Vergleich zur traditionellen Anthropologie gehört, sind nicht voneinander zu trennen. In 2) stellt der Begriff des transzendentalen Menschentums, der den Übergang von der natürlichen in die transzendente Einstellung bezeichnet und in der Zusammenarbeit Husserls mit Fink weiter präzisiert wird, eine Ergänzung zur transzendentalen Anthropologie Husserls dar:

Der Mensch, sein Menschentum in transzendentaler Erkenntnis durchbrechend, erringt damit die Möglichkeit eines neuen, höheren Menschentums. In ihm weiss er sich als transzendentales Ego, das sich selbst als Mensch objektiviert hat und aus der besonderen Einstellung transzendentaler Blindheit in die transzendente Selbsterkenntnis getreten ist; weiter, dass er in diesem höheren Stand notwendig mitgehend alles Erworbene transzendental vermenschlicht, historisch objektiviert vorfinden muss.²

Durch den Wechsel in die transzendente Einstellung des transzendentalen Menschentums erlangt der Mensch auch eine neue Art des Lebens: „Das Leben des Menschen in transzendental aufgeklärter Menschlichkeit ist grundverschieden von dem naiven natürlichen Leben, [...] Sein Leben ist ein neues Leben, und zu dieser Neuheit gehört der Wechsel in transzendentalen Einstellungen, nämlich in dem Sinn von thematischen Richtungen innerhalb der Transzendentalität.“³ Dieses transzendente Menschentum wird von Husserl auch als „echtes Menschentum als absolutes Ideal der transzendentalen Intersubjektivität“⁴ bezeichnet, da es kein solipsistisches, sondern ein intersubjektives Leben führt. In der Phänomenologie als transzendente Idealismus kann sich dieses echte Menschentum in folgender Aussage ausdrücken: „Echtes Menschentum fordert aber höchste Bewußtheit.“⁵

Um den Menschen als transzendente Person weiter zu veranschaulichen, ist es

beeinflusst worden sein könnte.

¹ Husserl, Hua XXXIV, S. 154.

² E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Hrsg. Von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988. S. 143.

³ Ebd.

⁴ Husserl, Hua XLII, S. 212.

⁵ Husserl, Hua VIII, S. 216.

auch in diesem Zusammenhang sinnvoll, ihn in Bezug auf den Inhalt der transzendentalen Anthropologie zu analysieren. In der Erörterung der transzendentalen Anthropologie hat sich gezeigt, dass die transzendente Person als Monade mit vollem Inhalt verstanden und als menschliches Subjekt konkretisiert werden kann. Eine Form der Menschenmonade soll Husserl zufolge zur Wesensgestalt transzendentalen Menschentums zugehörig sein: „Also das transzendente absolute Sein in Form einer Menschenmonade oder transzendentales Subjektsein in der Wesensgestalt ‚transzendentales Menschentum‘ ist Sein als eine transzendente Einzelsubjektivität oder Monade.“¹

Entsprechend wird die Gestalt des transzendentalen Menschentums durch die Menschenmonade geprägt, welche nichts anderes ist als das Resultat der Vermenschung der transzendentalen Monade. Zugleich ist das transzendente Sein der Menschenmonade das Sein der Monade. In dem generativen Zusammenhang aller Monaden werden die Monaden als menschliche Monaden, tierische Monaden und sogar pflanzliche Monaden kategorisiert. Doch durch die Möglichkeit der transzendentalen Reduktion werden die Monaden nach Husserl zunächst als Menschenmonaden entdeckt.² Da die Monade sowohl im Modus der transzendentalen als auch der natürlichen Einstellung sein kann,³ impliziert die Menschenmonade auch den Menschen als eine Einheit von transzendentaler und menschlicher Person.

Insofern kann die transzendente Phänomenologie die Vermenschung der Monade oder die Personifikation des Subjektes weder ignorieren noch ausschließen. Die anthropologische Erfahrung in der natürlichen Einstellung steht nämlich unmittelbar mit der transzendentalen Einstellung in Verbindung und bildet in gewissem Sinne die Bedingung für Husserl, den Menschen im Rahmen der Transzendentalphilosophie zu denken. Darum beschreibt S. Luft Husserls Anthropologie als eine transzendental-phänomenologische Anthropologie, welche empirische und transzendente Untersuchungen effektiv miteinander verbindet:

¹ Vgl. Husserl, Hua XXXIV, S. 154.

² Vgl. Husserl, Hua XV, S. 596.

³ Vgl. Husserl, Hua XXXIV, S. 148.

Was so verbleibt, ist eine transzendente Phänomenologie, die als Thema das menschliche Subjekt in seiner Lebenswelt in notwendiger Korrelation hat, also eine transzendentalphänomenologische Anthropologie, die sich in ihrer Forschung empirischer Untersuchungen zu bedienen hat, ohne die genuin „transzendente Perspektive“ aufzugeben.¹

Doch bedeutet das keineswegs, dass Husserl die Irrwege der empirischen Anthropologie erneut wiederholt, sondern vielmehr, dass er über den Menschen in der Welt neu reflektiert, nachdem er seine transzendente Begründung des Menschen bereits abgeschlossen hat. Zwar muss die transzendente Subjektivität durch phänomenologische Reduktion von der innerweltlichen Menschlichkeit zu ihrer eigenen weltkonstituierenden Transzendentalität aufbrechen, doch das Transzendente ist nicht jenseits des Weltlichen, sondern ist lediglich das Menschliche, das sich seiner selbst als menschlich bewusst ist. Ebenso ist die sinnvollziehende transzendente Person unter dem Blickwinkel der Transzendentalphilosophie zunächst auch eine menschliche Person im natürlichen Sinn.

Der Mensch kann somit als eine Einheit des Doppelgesichts als transzendente und menschliche Person beschrieben werden. Eine besondere „Anthropologisierung“ als Vermenschung der transzendentalen Subjektivität trägt dazu bei, das Nahverhältnis von transzendentaler Phänomenologie und phänomenologischer Anthropologie deutlich zu erklären. So ist Husserls Auffassung des Menschen in einem anthropologischen Sinn notwendigerweise untrennbar mit der transzendentalen Person in der Transzendentalphilosophie verkettet. Gerade dies ist der größte Unterschied zum traditionellen Verständnis des Menschen in der philosophischen Anthropologie.

In der husserlschen Anthropologie ist es niemals seine Absicht, einen bestimmten Typus des empirischen Menschen als Lebensform eingehend zu diskutieren. Folglich werden bei ihm biologische, physische oder kulturelle Charakteristika in der Rede vom Wesen des Menschen ausgeklammert. Auch wenn dieses durch den Personenbegriff geprägte Menschenbild kein vollständiges und wahres Menschenwesen darstellt, offenbart es das konkrete transzendente Subjekt als die sinnbildende Ermöglichungsstruktur dessen, was den Menschen zum Menschen macht. Diese der

¹ S. Luft, „Phänomenologische Lebensweltwissenschaft und empirische Wissenschaften vom Leben – Bruch oder Kontinuität?“, in *Phänomenologische Forschungen*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015. S. 64.

transzendentalen Person innewohnende Ermöglichungsstruktur steht bei Husserl im Einklang mit dem echten Menschentum einer vernunftorientierten höheren Menschlichkeit. Die Verknüpfung der Person mit dem transzendentalen Subjekt wird genau durch die Selbstverantwortung der vernünftigen Menschen im praktischen Leben verwirklicht,¹ was die Erörterung der praktischen Dimension der phänomenologischen Anthropologie im nächsten Kapitel notwendig macht.

¹ Vgl. D. Sinha, „Der Begriff der Person in der Phänomenologie Husserls“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18(4): 1964. S. 606.

Kapitel 4: Die praktische Dimension der Anthropologie bei Husserl

Es ist bekannt, dass Husserl in seinen späten Manuskripten viel über die Lebenswelt, praktische Erfahrung, ethische Tätigkeit und generative Entwicklungsgeschichte des Menschen nachgedacht hat. Er bezeichnet den Begriff „Mensch“ nicht nur als „Wertender und praktisch Handelnder“¹, sondern nennt die Menschen auch „praktisch-personale Ich-Subjekte“², die ein vereinheitlichtes praktisches Leben führen. H. R. Sepp merkt auch an: „Die Frage nach der Konstitution der Person im Koordinatensystem von Transzendentalität und Mundanität zielte darauf, den Ort und die Grundstruktur des praktischen Ich zu bestimmen.“³ Obwohl seine phänomenologische Anthropologie auf der Grundlage der transzendentalen Phänomenologie basieren muss, um gültig zu sein, geht sie nicht an der Beschäftigung mit der Ebene der menschlichen Praxis vorbei. Vielmehr sind in diesem besonderen anthropologischen Denken die theoretische und die praktische Dimension bei der Analyse des Menschen stets miteinander kombiniert.

Vor allem in der intentionalen Anthropologie zeigt sich, dass die menschliche Intentionalität, die im Bezug auf die Welt beschrieben werden kann, eine praktische Vernunftfähigkeit in sich trägt. Diese Vernunftfähigkeit des Menschen ermöglicht es, dass der Zweck der Intention immer schon mit oder sogar vorweg entworfen wird. Laut Husserl bedarf die intentionale Anthropologie auch einer weiteren Transformation in eine „Ontologie der Personalität“⁴ mit praktischer Dimension. Im Sinne der Herausarbeitung der Ontologie der Person entwirft er ein ontologisches Schichtenmodell, das die folgenden Stufen umfasst: „1) leblose, materielle Natur, 2)

¹ Husserl, Hua XLII, S. 297.

² Husserl, Hua XXXIX, S. 320.

³ H. R. Sepp, *Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg: Karl Alber, 1997. S. 53.

⁴ Husserl, MS AV 17, S. 8. Die „Ontologie der Personalität“ wird auch als „Ontologie der Person“ bezeichnet, welche ebenfalls die Grundlage von Husserls später Ethik bildet. Vgl. U. Melle, „Edmund Husserl: From Reason to Love“, in *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Ed. by J. J. Drummond and L. Embree, Dordrecht: Springer, 2002. p. 243. Vgl. auch I. Breuer, „The Ego as Moral Person. Husserl's Concept of Personhood in the Context of his Later Ethics“, in *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 20(1), 2019. p. 28.

der Mensch als beseelter Körper, 3) der Mensch als Person beziehungsweise als Geist.“¹

Die dritte Stufe ist dabei das Produkt einer personalistischen Einstellung, die die Beziehung zwischen dem praktischen Verhalten des Menschen und seiner Umwelt untersucht:

Aber dann was wird in Verhalten der Menschen aus ihrer Umwelt [sic!]– abgesehen von den Änderungen die sie selbst annehmen durch ihr Verhalten die Umwelt als durch menschliches Verhalten sich ändernd [sic!], sagen wir vielmehr durch menschliche Praxis. [...] So haben wir eine universale Beschreibung der praktischen Umwelt als solcher und der menschlichen Praxis selbst. Diese Beschreibung können wir vollziehen mit den Begriffen über die Modi der Gegebenheit der in Erfahrung konstituierten Umwelt – aus dem gemeinen Leben her.²

In dieser Ontologie der Personalität wird ersichtlich, dass die Menschen durch ihre eigene Praxis ihre Umwelt verändern können. Der Mensch bedeutet dann eine solche Person, „die sich auf die Welt bezieht, nämlich als irgendwie beschäftigtes, praktisches, sich praktisch interessierendes und handelndes Ich“³. Ebenso wie bei Kant und Scheler ist der zentrale Begriff der husserlschen Anthropologie „Person“ nicht nur in der theoretischen Philosophie für die transzendentalphänomenologische Fragestellung nach Subjektivität relevant, sondern schließt auch die Aspekte der praktischen Philosophie ein und ist in die phänomenologische Praxis eingebettet.

Hinzu kommt, dass die praktische Dimension der husserlschen Anthropologie auch in der transzendentalen und universalen Anthropologie wiederzufinden ist. In der obigen Interpretation der transzendentalen Anthropologie wurde geschlossen, dass die transzendente Person mit ihrem vollen Inhalt die Transzendentalität mit der Empirizität verbinden kann, indem sie sich als ein in der Welt existierender Mensch konkretisiert. Aber die konkrete Lebenspraxis eines solchen Menschenbildes muss noch näher beleuchtet werden. Durch die Betonung des praktischen Aspekts versucht Husserl zugleich, die transzendentalen Aspekte einer Anthropologie aufzugreifen, indem er die Struktur der Subjektivität in der transzendentalen Person teleologisch auf ihre praktische Verwirklichung in der intersubjektiv konstituierten Lebenswelt hin

¹ I. Breuer, „Ontologie der Person und Geschichte bei Husserl: Die diachronische Individualität des Selbst“, in *Anthropologie in der klassischen deutschen Philosophie*, Hrsg. von C. Asmuth und S. Helling, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2021. S. 289.

² Husserl, MS AV 17, S. 8.

³ Husserl, Hua XIV, S. 457.

ausrichtet. Die transzendental-theoretische Perspektive, die durch die reine transzendente Subjektivität motiviert ist und jedem Menschen durch sein Selbstbewusstsein eigen ist, kann auf diese Weise zu einer dauerhaften praktischen Möglichkeit werden. Außerdem kann der Begriff der transzendentalen Person zugleich als eine moralische Person in voller Universalität bezeichnet werden, impliziert somit eine universal-ethische Dimension und repräsentiert Husserls ethische Überlegungen.¹

Auch in der erwähnten universalen Anthropologie verdient die Art und Weise, in der der Mensch als Einheit von transzendentaler und menschlicher Person seine praktische Lebenstätigkeit in der Welt entfaltet, eine weitere Präzisierung. Nach Husserls eigener Definition ist seine universale Anthropologie nämlich als universale Wissenschaft auch „Wissenschaft vom Menschen in seiner menschlichen Praxis, aber auch vom Menschen als erkennenden, also schließlich auch vom Menschen als universal anthropologisch erkennenden, von allen dabei wirklichen und möglichen Erkenntnisakten, Erkenntnisvermögen etc.“². Darin ist die universale Anthropologie als Erkenntnistheorie vom Menschen mit der universalen Anthropologie als Wissenschaft von der menschlichen Praxis verschmolzen.

Die oben beschriebene praktische Dimension der phänomenologischen Anthropologie Husserls ist vor allem durch die multidimensionale Beziehung des Menschen zu anderen und zu sich selbst charakterisiert. Genauer gesagt manifestiert sich die menschliche Praxis sowohl in der menschlichen Abhängigkeit im Raum durch die intentionale Verflechtung verschiedener Subjekte als auch in der Erneuerung des Menschen, im Personwerden und in der unendlichen Generativität der Menschheit im Ganzen in der Zeit. Um diese beiden Aspekte eingehend zu beleuchten, soll im Folgenden systematisch eine synchronische und diachronische Analyse der praktischen Dimension der Anthropologie bei Husserl durchgeführt werden.

¹ Vgl. S. Luft, „Das Subjekt als moralische Person. Zu Husserls späten Reflexionen bezüglich des Personenbegriffs“, in *Geist – Person – Gemeinschaft: Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, Hrsg. von P. Merz, A. Staiti und F. Steffen, Würzburg: Ergon, 2010. S. 236. Vgl. auch I. Breuer, „The Ego as Moral Person. Husserl’s Concept of Personhood in the Context of his Later Ethics“, in *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 20(1), 2019. p. 17.

² Husserl, *Hua* XV, S. 480.

4.1 Die synchronische Betrachtung der menschlichen Abhängigkeit

In der intentionalen Anthropologie Husserls ist zum Verständnis der menschlichen Praxis aus der Perspektive der Synchronie Aufmerksamkeit darauf erforderlich, wie die menschliche praktische Tätigkeit in jedem gegenwärtigen intentionalen Bewusstseinsakt erscheint und wie diese Erscheinung eine Möglichkeit für die Abhängigkeit zwischen Menschen im geteilten Raum eröffnet. Nach Husserl beruht diese wechselseitige Abhängigkeit theoretisch auf der intersubjektiven intentionalen Bezogenheit in der menschlichen Lebenswelt. Somit wird die Abhängigkeit auch durch die Intersubjektivität zwischen verschiedenen Personen thematisiert, die sich ihrerseits in der gemeinsamen Gegenwärtigkeit entfaltet und dabei stark durch Synchronizität geprägt ist.

Bei diesem Ansatz der synchronischen Betrachtung erfolgt die Beschreibung der menschlichen Praxis nicht mehr durch die Zusammenfassung vergangener Erfahrungen des menschlichen Wachstumsprozesses oder durch die Mutmaßung über künftige Möglichkeiten der Menschheitsentwicklung, auch nicht durch eine historische oder evolutionäre Perspektive, sondern durch die Betonung der Unmittelbarkeit des menschlichen praktischen Lebens in der Gegenwart. Dazu unterteilt J. Allen die phänomenologische Anthropologie auf der Ebene der Natur und der Kultur in zwei Sphären, in denen die menschliche Praxis unmittelbar verankert ist. Seine Unterteilung lautet wie folgt: a. Einfühlung, Leib, Natur und Instinkt. b. Kommunikation, Sozialität, Kultur, Ethik und Geschichte.¹

In der Sphäre a. bezeichnet Husserl den menschlichen Leib als das ursprüngliche wesensnotwendige Organ des Menschen, damit die Menschen für andere als Menschen identifizierbar sein können.² Der Mensch ist in seiner natürlichen Praxis in erster Linie von empirischen Bedingungen im psychophysiologischen Sinne abhängig, die durch die Sinnesorgane des Leibes gekennzeichnet sind. Im Manuskript *Die anthropologische Welt* wird diese empirische Abhängigkeit von Husserl aufgezeigt: „daß die betreffenden

¹ Vgl. J. Allen, "Husserl's Philosophical Anthropology", in *Philosophy Today* 21, 1977. p. 352.

² Vgl. Husserl, Hua XXIX, S. 325.

Menschen überhaupt und wirklich Augen, Ohren, Nasen usw. haben können, mit denen sie sehen, hören, riechen etc. können und darin liegt, daß sie für andere Subjekte Menschen sein und Welt haben können.“¹

Zwar ist die empirische Abhängigkeit in der Sphäre a. für ein äußerliches Verständnis der Menschheit notwendig, aber Husserl betont in seinem anthropologischen Deutungsmodell stärker die menschliche Abhängigkeit im Hinblick auf die intersubjektive Praxis in der Sphäre b. Bereits in den *Ideen II* äußerte er sich wie folgt:

Dasselbe gilt in noch auffälligerem Maße von den Abhängigkeiten, in denen Personen sich von Personen abhängig wissen, und nicht bloß von einzelnen Personen, sondern von Personen-Gemeinschaften, sozialen Institutionen, von Staat, Sitte, Recht, Kirche usw. Die Auffassung des Menschen als reale Persönlichkeit ist durchaus von solchen Abhängigkeiten bestimmt.²

In jeder Gemeinschaft von vielen einzelnen Personen, die Husserl eine Struktur des Personenverbandes nennt, besteht eine allgemeine gegenseitige Abhängigkeit zwischen Personen. Sie vollzieht sich stets im Mitsein mit anderen und wird durch ein universales intentionales Netzwerk gebildet, das aus der transzendentalen Intersubjektivität vielfältiger Personen in der ursprünglichen Lebenswelt hervorgeht. Dafür soll nun in der phänomenologischen Anthropologie Husserls diese menschliche Abhängigkeit bezüglich des praktischen Lebens des Menschen in den folgenden Abschnitten synchronisch rekonstruiert werden.

4.1.1 Kommunikation, Personenverband und Menschengemeinschaft

In dem menschlichen Abhängigkeitsverhältnis soll laut Husserl eine Person als „Person im Personenverband“³ und ein Mensch als Mensch in der Menschengemeinschaft gelten. Der Personenverband stellt eine abstrakte Form der Gemeinschaft dar und ist in die umfassendere konkrete Menschengemeinschaft eingebettet. Während der Personenverband auf eine strukturierte funktionale Verbindung zwischen individuellen Personen fokussiert ist, hebt die Menschengemeinschaft die universelle Ko-Existenz

¹ Ebd.

² Husserl, Hua IV, S. 141.

³ Ebd. S. 190.

der Menschen hervor. Ihre gemeinsame Grundlage ist jedoch das theoretische Begründungsmodell der transzendentalen Intersubjektivität: „Und die transzendente Intersubjektivität ist [...] nichts anderes als die Menschengemeinschaft in ihrer offenen Unendlichkeit, aber als die absolute Personengemeinschaft im transzendentalen Sinn verstanden.“¹

Die Kommunikation, die vor allem im Personenverband und in der Menschengemeinschaft erfolgt, repräsentiert in der menschlichen Praxis eine grundlegende Form interpersonaler Abhängigkeiten. Zur Begründung hält Husserl fest: „Kommunikative Umwelt als Feld der kommunikativen Praxis hat ihre intersubjektive praktische Struktur.“² Die menschliche Kommunikation basiert auf der phänomenologischen Methode der Einfühlung. Die Lebenserfahrung der Einfühlung bestätigt, dass die menschliche Subjektivität keine isolierte Subjektivität in der Welt ist, sondern mit ihrer Umwelt und anderen Personen verbunden ist, die miteinander leben, kommunizieren und in Beziehung stehen.³

Für Husserl bedeutet die Kommunikation also, dass jede Person durch einen intersubjektiven Akt und eine habituelle Verbundenheit in das Leben der anderen hineinreicht und so die kommunikativen Personenverbände bildet. Der Prozess der Kommunikation zeigt sich darin, dass die Person in jedem Augenblick nicht nur sich selbst erlebt, sondern auch die Anwesenheit der anderen. Dieses Erlebnis entsteht in der aktuellen Situation durch die unmittelbare wechselseitige Kommunikation zwischen Personen, die nicht vorgegeben ist, sondern in jedem Moment synchronisch neu geschaffen wird.

Hierzu regt der Kommentar von E. W. Orth zum Nachdenken an: „Der Mensch ist also nicht nur deshalb ein kommunikatives Wesen, weil er im realen Sinn von hier nach dort Beziehungen haben kann; [...] Er ist vielmehr selbst in sich ein Kommunikations-Typ, ein Inter-Aktions-System im Sinne eigener personaler Mannigfaltigkeit.“⁴ In

¹ Husserl, Hua XXXIV, S. 246.

² Husserl, Hua Mat VIII, S. 398.

³ Vgl. M. Shahid, „Edmund Husserl’s Anthropological Proposal in the Ideen I/II“, in *Logos of Phenomenology and Phenomenology of The Logos. Book Two: The Human Condition in-the-Unity-of-Everything-there-is-alive Individuation, Self, Person, Self-determination, Freedom, Necessity*, Ed. by A.-T. Tymieniecka, Dordrecht: Springer, 2006. pp. 28-29.

⁴ E. W. Orth, „Anthropologie und Intersubjektivität: Zur Frage von Transzendentalität oder Phänomenalität der

diesem sogenannten anthropologischen Kommunikations-Typ selbst wird eigentlich eine Sinnbezogenheit der interpersonalen Abhängigkeit vorausgesetzt. Die Phänomenalität der Kommunikation geschieht daher in der Transformation der menschlichen Praxis vom „Ich“ zum „Ich-Du-Wir“, wobei Letztere in der genetischen Dimension ursprünglicher als Erstere ist. Man kann daraus schließen, dass ich mich nicht als Mensch verwirklichen kann, ohne mit anderen zu kommunizieren.

Die Bedeutsamkeit der Kommunikation liegt darin, dass die Selbstdarstellung des Menschen als Person nur durch Kommunikation im Personenverband und in der Menschengemeinschaft möglich ist. Aus diesem Grund ist das Ich erst als Mensch im vollen Sinne ein weltoffenes kommunikationsfähiges Tier.¹ Durch die Art und Weise, wie Individuen miteinander kommunizieren, gestalten Menschen viele Menschengemeinschaften, die sich aus personalen Verbänden zusammensetzen und in denen die Abhängigkeit der menschlichen Praxis in der Symbiose der Menschen innerhalb der Gemeinschaft sichtbar wird. Wie Husserl selbst zu Recht in den C-Manuskripten hervorhebt: „Menschen verbinden sich in ihren praktischen Absichten, in ihren Akten sich vergemeinschaftend. Sie erzeugen gemeinschaftliche Gebilde, sie handeln gemeinsam; Einheit einer Handlung, in der beide im Ineinander handeln.“²

Die Menschengemeinschaft umfasst die universelle Gemeinschaftsbeziehung zwischen allen Menschen und geht auf den Gemeinschaftsbegriff von Husserl zurück, der zunächst als „eine personale, sozusagen vielköpfige und doch verbundene Subjektivität“³ definiert wird. Laut U. Melle bekundet Husserl in diesem Zusammenhang ein kommunitaristisches Ideal: „Es ist konstitutiv für die Person, in Gemeinschaft mit anderen Personen zu sein. Ein Subjekt wird erst durch kommunikative und soziale Akte zur Person.“⁴ Die Gemeinschaft dient in der Regel dazu, die Form der intersubjektiven gemeinsamen Konstitution zu beschreiben und die

Kommunikation“, in *Phänomenologische Forschungen* 4, *Mensch, Welt, Verständigung: Perspektiven einer Phänomenologie der Kommunikation*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977. S. 127.

¹ Vgl. Ebd. S. 117.

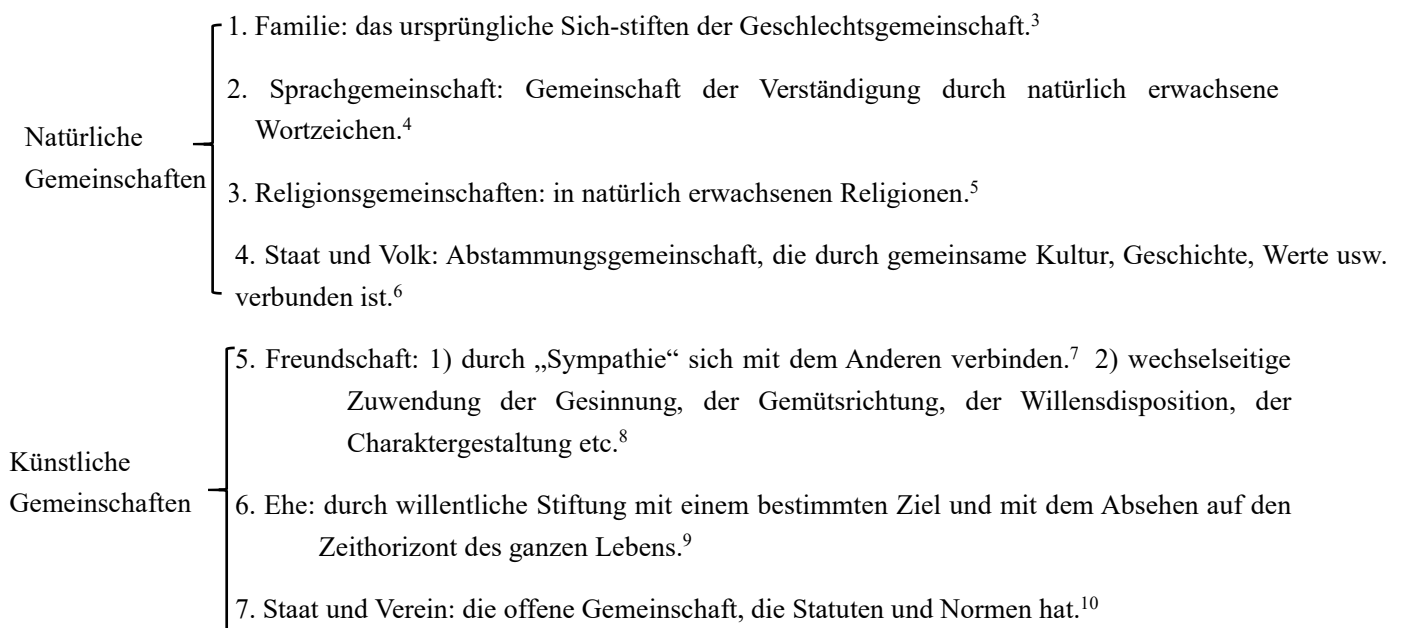
² Husserl, *Hua* Mat VIII, S. 371.

³ Husserl, *Hua* XXVII, S. 22.

⁴ Vgl. U. Melle, „Edmund Husserl: From Reason to Love“, in *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Ed. by J. J. Drummond and L. Embree, Dordrecht: Springer, 2002. p. 245.

gestiftete Verbundenheit durch gegenseitige intentionale Akte der Monaden darzustellen. In diesem Sinne wird die Gemeinschaft auch als eine offene Monadengemeinschaft behandelt.

Auf dieser Basis erweitert Husserl den Sinngehalt des Gemeinschaftsbegriffs auf die mundane Sphäre der Anthropologie und thematisiert die Analyse verschiedener Formen der menschlichen Gemeinschaft, die „in eine konkrete Umwelt hineinlebt“¹. Im Allgemeinen können Menschengemeinschaften mit einem räumlichen „Wechselseitig-für-einander-sein“² in natürlich gewordene Menschengemeinschaften und künstlich willkürlich gestiftete Menschengemeinschaften unterteilt werden. Diese beiden Arten menschlicher Gemeinschaften lassen sich in dem folgenden Schema zusammenfassen:



Es ist ersichtlich, dass die Menschengemeinschaften oft entweder durch natürliche Gemeinsamkeiten oder durch erworbene geteilte Ziele, institutionelle Ordnungen und

¹ Husserl, Hua I, S. 160.

² Ebd. S. 157.

³ Husserl, Hua XV, S. 511.

⁴ Husserl, Hua XIII, S. 108.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. Ebd. S. 108f.

⁷ Vgl. Husserl, Hua XV, S. 511.

⁸ Vgl. Husserl, Hua XIII, S. 99.

⁹ Husserl, Hua XV, S. 511.

¹⁰ Vgl. Husserl, Hua XIII, S. 109.

normative Rollen etc. entstehen. Beide Arten von Menschengemeinschaften zusammen verdeutlichen aber die menschliche Abhängigkeit im praktischen Leben.

Die Idee echter Menschheit wird im Gemeinschaftsleben zum kategorischen Imperativ. So präzisiert Husserl dazu:

[...] so für eine Menschheit, d.h. für die in der strömenden Einheit eines Gemeinschafts- und Kulturlebens sich betätigende Menschheit. Sie hat eingeboren in sich die Idee einer echten Menschheit, eines echten Gemeinschaftslebens, die, einmal zum Gemeinschaftsbewußtsein gekommen, zum kategorischen Gemeinschaftsimperativ wird.¹

Für ihn kann sich der Wert eines individuellen Lebens nur durch die Integration in das Gemeinschaftsleben der gesamten Menschheit verwirklichen lassen: „Mein Leben ist aber nichts für sich; es ist einig mit dem Leben der Anderen, es ist Stück in der Einheit des Gemeinschaftslebens und reicht darüber hinaus ins Leben der Menschheit.“² In der synchronischen Abhängigkeit erweist sich der Mensch daher als ein auf das Mitsein angewiesenes Wesen, dessen ethische Vollendung in der intentionalen Verflechtung mit der Menschengemeinschaft liegt. Die echte Menschheit konstituiert sich in der wechselseitigen Verantwortung des Einzelnen als integrierter Teil eines synchron entfalteten Gesamtzusammenhangs.

4.1.2 Die Menschheit als Einheit der Sozialität

Anhand des Personenverbands und der Menschengemeinschaft führt Husserl eine weitere wichtige Dimension der menschlichen Abhängigkeit ein, nämlich die „Konstitution sozialer Verbundenheit – personaler Verband. [...] Menschheit als Einheit der Sozialität“³. Husserl verweist in diesem Zusammenhang auf diese Sozialität des Menschen durch Vergemeinschaftung als eine höhere Bewusstseinseinheit zwischen Personen.⁴ Die Menschheit muss nicht nur eine kollektive Einheit bleiben, sondern sich in eine Einheit einer sozialen Personalität transformieren.⁵ Hier soll daher das Verhältnis der Abhängigkeit zwischen Mensch und Gesellschaft untersucht werden.

¹ Husserl, Hua XXVII, S. 118.

² Husserl, Hua XLII, S. 302.

³ Husserl, Hua XV, S. 461.

⁴ Vgl. Husserl, Hua XIII, S. 98.

⁵ Vgl. U. Melle, „Edmund Husserl: From Reason to Love“, in *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Ed. by J. J. Drummond and L. Embree, Dordrecht: Springer, 2002. p. 240.

Dieses wechselseitige Abhängigkeitsverhältnis ist synchronisch und zeigt, dass der Mensch kein isoliertes Subjekt ist, sondern ein Wesen, das in jedem Augenblick durch die Interaktion mit den anderen in der Gesellschaft sein eigenes Sein dynamisch entfaltet.

In einem unveröffentlichten Manuskript kommentierte Husserl dies folgendermaßen: „Der Mensch in seinem personalen eigenen Kreis. Der Mensch in der Sozialität. Sich mit anderen verständigen, sich mit ihnen verbinden in sozialen Akten, sich einigen zu gemeinsam-entsprechenden Verhalten in der Umwelt, der als seiend ‚da‘ ist.“¹ Diese synchronischen sozialen Interaktionen des Menschen schaffen eine gemeinsame Grundlage für alle menschlichen sozialen Verbindungen und alle Formen von Personenverbänden: „Zunächst müssen soziale Akte, die Ich-Du-Akte, die spezifischen Wir-Akte zu Verständnis gebracht werden. Dann ist zu leisten die Aufklärung der sozialen Verbindungen als habituellem Verbände eines habituellen Wir (im Verband vereinigt Wir), eine Ehe, eine Freundschaft, ein Verein etc. als personale kommunikative Verbände.“² In der Vergemeinschaftungspraxis verlangt die Komplexität der Sozialität daher, dass sie mehr als die Summe ihrer Einzelglieder ist.³

Einerseits werden die personalen Verbände für jede Person als personaler Mensch unter Menschen durch soziale Akte zwischen ihm und seinen Genossen gestiftet.⁴ Der Mensch selbst ist auch das Resultat einer sozialen Einheit in vielfältigen sozialen Beziehungen, weil Husserl die „Konstitution der menschlichen Personalität im personalen Konnex als Glied von Sozialitäten, als Person in einer totalen personalen Menschheit“⁵ bezeichnet. Der Aufbau des personalen Seins muss in der praktischen Erfahrung des sozialen Lebens verankert sein, um möglich zu sein. Es besteht demnach kein Zweifel daran, dass die Menschheit von Husserl als eine Einheit der Sozialität konzipiert wird.

Andererseits ist die Sozialität untrennbar mit der menschlichen Teilnahme

¹ Husserl, MS AV 17, S. 7f.

² Husserl, Hua XV, S. 478f.

³ Vgl. H. R. Sepp, *Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg: Karl Alber, 1997. S. 154.

⁴ Vgl. Husserl, Hua XV, S. 510.

⁵ Ebd. S. 471.

verbunden. In der Vorbereitung zum Kolleg 1910/11 entwarf Husserl „durch analytische Wesenerfassung und apriorische Wesensverbindung eine systematische Ontologie der sozialen Gegebenheiten“¹, nämlich eine „soziale Ontologie und deskriptive Soziologie“². In dieser sozialen Ontologie muss man von den einzelnen Menschen und ihren Aktbeziehungen ausgehen. Darüber hinaus führt die Analyse der sozialen Objektitäten auf die letzten absoluten Elemente, also den Menschen.³ In diesem Licht erklärt Husserl die wichtige Rolle, die der Mensch bei dem Prozess der Gesellschaftsbildung und beim Verständnis der Sozialität spielt:

da selbstverständlich die letzten absoluten Elemente Menschen sind, so sind gemeint letzte Elementarbeziehungen, die zwischen Menschen bestehen und von Mensch zu Menschen laufend Gesellschaft bildend sein können. Und es sind zu erforschen die Beziehungen, die unmittelbar von Mensch zu Menschen laufen, worunter die primitivsten Gesellschaftsformen, die nächsten Formen der Beziehung und Verbindung dieser primitiven Gebilde zu Gebilden höherer Stufe, wodurch „höher organisierte“ Gesellschaft erwächst und so überhaupt.⁴

Daraus wird deutlich, dass nicht nur die Menschen innerhalb der praktischen Lebenswelt voneinander abhängig sind, sondern auch die Menschen und die Gesellschaft in einem engen Verhältnis zueinander stehen.

In der phänomenologischen Anthropologie Husserls ist die totale Menschheit durch soziale und personale Verbundenheit unmittelbar und mittelbar vereint.⁵ Durch die synchronische Herangehensweise wird die wechselseitige Abhängigkeit von Mensch und Gesellschaft als ein bidirektionaler und dynamischer Prozess aufgezeigt, der eine Grundlage für das Verständnis der menschlichen Abhängigkeit im praktischen Leben liefert. Zum Schluss soll ein Satz von Husserl an Hermann Graf von Keyserling zitiert werden, der den praktischen Kulturgeist der Philosophie als Leitfaden für die Menschheit als Einheit der Sozialität deutlich macht:

Philosophie ist gewiß ihrem höchsten Telos nach die Seele des praktischen Kulturgeistes, <dazu berufen>, den Menschen und der sozial verbundenen Menschheit Ziele vorzuzeichnen, nach denen sie ihr Leben von Grund aus umgestaltet und endlich erkennt, daß nur ein auf Verwirklichung reiner Ideale gerichtetes, d.i. ein radikal wahrhaftig seinen eigensten Sinn

¹ Husserl, Hua XIII, S. 103.

² Ebd. S. 102.

³ Vgl. Ebd. S. 103.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. Husserl, Hua XV, S. 467.

selbst ausgestaltendes Leben „selig“ machen könne.¹

4.2 Die diachronische Untersuchung der menschlichen Generativität

In der obigen Diskussion steht die synchronische Betrachtung der menschlichen Abhängigkeit in der Lebenspraxis im Vordergrund. Dieser Unterabschnitt hingegen widmet sich im Rahmen einer diachronischen Untersuchung der Klärung der menschlichen Generativität. Im Vergleich zur synchronischen Betrachtung, die von jedem gegenwärtigen Bewusstseinsmoment ausgeht, befasst sich die diachronische Untersuchung vor allem damit, wie Menschen im Verlauf der Zeit und der Geschichte praktizieren, sich entwickeln und erneuern. Eine Person zu sein bedeutet also, ein geschichtliches Wesen zu sein, das eine sich verändernde Lebensgeschichte durchläuft, wobei der Mensch als Person in seiner diachronischen Generativität begriffen wird.² So kann die praktische Dimension der husserlschen Anthropologie im Kontext der genetischen Phänomenologie und der Teleologie weiterhin rekonstruiert werden.

Zuallererst stellt die menschliche Generativität bei Husserl nicht nur einen biologischen Prozess dar, sondern auch einen ethischen und kulturellen. Unter anderem ist die Vernunft eine menschliche Besonderheit, die sich mit der ständigen Erneuerung des Menschen ständig weiterentwickelt. Im Gegensatz zum Tier, das aus Selbsterhaltung des Instinkts und der Sensibilität handelt, ist der Mensch ein vernunftbegabtes, freies und selbstbewusstes Lebewesen. Nach Husserls Auffassung hat die Vernunft immer einen starken ethischen Charakter der Selbstverantwortung getragen.³ Deshalb ist der Mensch nicht nur ein natürliches Wesen mit einem physischen Körper, sondern er ist auch fähig, sich moralisch zu verhalten und nach ethischen Prinzipien zu leben. Das bedeutet, dass wir uns an bestimmte ethische Grundsätze halten müssen, wenn wir als verantwortungsbewusste und vernünftige menschliche Wesen leben wollen. Dies ist eine höhere Form der Selbsterhaltung für

¹ Husserl, Hua XXVII, S. XIII.

² Vgl. I. Breuer, „The Ego as Moral Person. Husserl's Concept of Personhood in the Context of his Later Ethics“, in *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 20(1), 2019. p. 21.

³ Vgl. P. B. Marosán, „Transzendente Anthropologie. Sinnbildung, Persönliches Ich und Selbstidentität bei Edmund Husserl und ihre Rezeption in László Tengelyis Phänomenologischer Metaphysik“, in *Horizon. Studies in Phenomenology*, Vol. 5(1), 2016. p. 159.

Menschen im Unterschied zu Tieren.

Darüber hinaus bildet Husserls teleologische Annahme über das Personwerden den unabdingbaren Ausgangspunkt für seine phänomenologische Anthropologie auf dem Gebiet der menschlichen Generativität. Die diachronische Perspektive erlaubt es Husserl, diese Generativität in ihrer zeitlichen Entfaltung zu analysieren. Dies umfasst sowohl die Prägung der Gegenwart durch die Tradition der Vergangenheit als auch die Eröffnung neuer Möglichkeiten für die Zukunft. Mithilfe eines diachronisch-phänomenologischen Ansatzes kann die menschliche Generativität als ein dynamischer Prozess untersucht werden, der aufzeigt, wie die Menschheit im Verlauf der biologischen und zeitlich-geschichtlichen Entwicklung entsteht und sich fortsetzt. Als Nächstes soll die Generativität im praktischen Leben der Menschen ausführlich untersucht werden.

4.2.1 Die Erneuerung des Menschen: Ein vollkommener Vernunftmensch

Nach Ansicht von Husserl muss der Mensch im Rahmen seiner Generativität aktiv am geschichtlichen Prozess teilnehmen, um durch seine Erneuerung eine Weiterentwicklung von Vernunft und Geist zu erreichen. Die menschliche Generativität gewährleistet durch die generationenübergreifende Weitergabe von Kultur, Tradition und historischem Erbe den Hintergrund und die Ressourcen, die für die Erneuerung des Menschen notwendig sind. Bei Husserl bedeutet die „Erneuerung des Menschen“ nicht nur die aktive Fortsetzung der menschlichen Generativität, sondern auch eine Selbstkritik des Menschen an bestimmten bestehenden traditionellen Strukturen der Menschheit. In den *Kaizo*-Artikeln der 20er Jahre beinhaltet die Erneuerung des Menschen insbesondere die ethische Verantwortung des vernünftigen Subjekts und macht dadurch die zentrale Antriebskraft für die historische Entwicklung der Menschheit aus. Zweifellos geht Husserl hier von einer „rationalen Teleologie“ aus, die den Menschen zu einer vollkommenen Vernunftexistenz führt.¹

Im Allgemeinen betrachtet ist die Erneuerung des Menschen eine Praxis, in der

¹ Vgl. A. L. Kelkel, „Husserl and the Anthropological Vocation of Phenomenology“, in *The Turning Points of The New Phenomenological Era: Husserl Research Drawing upon the Full Extent of His Development*, Ed. by A-T. Tymieniecka, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991. p. 53.

das menschliche Streben nach Humanität als Ideal erfüllt wird.¹ Anders formuliert, man sollte durch eine Lebenspraxis danach streben, eine immer idealere Menschlichkeit zu erreichen. Im dritten *Kaizo*-Artikel präsentiert Husserl eine Lebensform echter Humanität auf einer vernunftorientierten und ethischen Ebene.² Für ihn ist es nicht nur wünschenswert, sondern auch absolut notwendig, dass der Mensch die Möglichkeit ergreift, ein Vernunftwesen zu sein. Das Streben nach Vollkommenheit motiviert den Menschen, sich nicht nur intellektuell, sondern auch moralisch und geistig weiterzuentwickeln. Diese notwendige Idee des echten Menschen oder des Vernunftmenschen wird von Husserl in der praktischen Sphäre wie nachstehend zusammengefasst:

Es ist der Mensch, der nicht bloß darum *animal rationale* heißt, [...] sondern der immer und überall, in seinem ganzen tätigen Leben so verfährt, sofern er auf Grund einer prinzipiell-allgemeinen Selbstbestimmung das praktisch Vernünftige überhaupt und rein um seines absoluten praktischen Wertes willen erstrebt, folglich konsequent das praktisch Wahre oder Gute als das Beste seiner jeweiligen praktischen Sphäre nach Kräften einsichtig zu erkennen und danach zu verwirklichen beflissen ist.³

Es ist an dieser Stelle sinnvoll, den Menschen als Vernunftwesen oder Subjekt von Vernunftakten phänomenologisch zu untersuchen und zu bestimmen. Die absolute menschliche Vollkommenheit ist nichts anderes als in jedem Sinne die absolute praktische Vernunft,⁴ die sich konkret im dynamischen Prozess der Selbsterneuerung und der Selbstverantwortung des ethischen Menschen verwirklicht.

Hierbei impliziert die menschliche Erneuerung als praktische Tätigkeit auch eine teleologische Betrachtungsweise. Husserl beansprucht, eine Teleologie als Selbstbesinnung des Menschen in der Geschichte aufweisen zu können. Die Menschen müssen stets sich durch eine kontinuierliche Selbstbesinnung erneuern, die unendlich „die ständige Funktion des zum vollen Menschen Werdens und das volle Menschentum Verwirklichens“⁵ bleibt. Deshalb bedeutet das relative Ideal der vollkommenen

¹ Vgl. Husserl, Hua XV, S. 618.

² Vgl. Husserl, Hua XXVII, S. 33.

³ Ebd.

⁴ Vgl. Ebd.

⁵ Husserl, Hua VI, S. 486. Diese Funktion als Selbstbesinnung im Sinne der phänomenologischen Methode wird sogar von Husserl als ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis des menschlichen Wesens angesehen: „Vermöglichkeit zu solcher Besinnung gehört zum Grundwesen des Menschen — das Wort Mensch so verstanden,

Menschlichkeit, dass das Vernunftstreben an kein Ende gelangen kann.¹ Die vernünftige intentionale Bewegung in der Menschenwelt hat sich auch noch nicht bis zur Universalität hin entwickelt. Das Telos bleibt daher nur ein Ideal des vernunftgeleiteten Lebens, da es bislang nicht vollständig realisiert wurde. Aber dieses Ideal in der Form einer unendlichen Aufgabe verleiht der Menschenwelt eine a priori notwendige ethische Teleologie,² die auf eine vollkommen rationale Menschlichkeit abzielt.

Aus phänomenologischer Perspektive zeigt sich die Vernunft als vernunftgeleitete und auf Erfüllung gerichtete Intentionalität, die den menschlichen Geist dazu antreibt, Sinn in der Welt zu suchen. Bezüglich des Telos der praktischen Vernunft ist die menschliche Natur für den Menschen „als unvollkommen erfahrene, in von ihm aus zu vervollkommnender Erfahrung, als erkennbar und immer vollkommener erkennbar“³. Die menschliche Natur ist also irgendwie teleologisch zu verstehen. Dazu betont Husserl einen erneuernden Prozess zur Vervollkommnung der menschlichen Natur und der Abwandlung der Menschlichkeit. Jede Möglichkeitsabwandlung der Menschlichkeit ist zeitlich gegenwärtig, vergangen oder künftig.⁴ Es scheint hier, dass der phänomenologische Ansatz Husserls eine Möglichkeit der spezifischen Archäologie des Menschen bietet.

Husserl verknüpft sogar die historische Bewegung der Offenbarung der universalen Vernunft so eng mit der Menschheit,⁵ deren Wesensgesetz zufolge sie als Vernunftwesen durch Vernunft ausgezeichnet ist, dass der Unterschied zwischen dem transzendentalen Subjekt als konstituierender Ermöglichungsstruktur und dem Menschen als konstituiertem Wesen nahezu verwischt wird. Somit leitet das Vernunfttelos nicht nur die Erneuerung des einzelnen Menschen, sondern ermöglicht auch eine Generativität der Entwicklung der universalen Menschheit und ihrer Umwelt.

wie es im tätigen Leben immer verstanden wird: als Person, die sich selbst anspricht als Ich.“ Hua VI, S. 485.

¹ Vgl. H. R. Sepp, *Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg: Karl Alber, 1997. S. 163.

² Vgl. U. Melle, “Edmund Husserl: From Reason to Love”, in *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Ed. by J. J. Drummond and L. Embree, Dordrecht: Springer, 2002. p. 240.

³ Husserl, Hua XV, S. 481.

⁴ Vgl. Ebd. S. 518.

⁵ Vgl. Husserl, Hua VI, S. 13f.

Im Manuskript K III stellt Husserl die Notwendigkeit der Korrelation von einzelpersonalem und gemeinschaftspersonalem Sein fest, um die „einzelpersonale Vernunft nur als gemeinschaftspersonale, wie umgekehrt, zu immer vollkommenerer Verwirklichung kommen zu lassen“¹.

Die praktische Bewegung der menschlichen Vernunft, die als höchste Menschheitsfunktion in Stufen der vereinzelter Selbstbesinnung und Selbstverantwortung bis zur Stufe der Selbsterhellung universaler Menschheit verläuft, führt schließlich zu einer menschheitlichen Autonomie.² Durch die Erneuerung des Menschen in der phänomenologischen Anthropologie Husserls wird die Rückkehr zur Wahrheit des Menschseins möglich, was eine Selbstverwirklichung der menschlichen Vernunft einschließt. Mit Derrida gesprochen, ist die transzendente Phänomenologie eben die ultimative Vollendung dieser Teleologie der Vernunft, die die Menschheit durchzieht.³

4.2.2 Das Personwerden: Die biologische und zeitlich-geschichtliche Generativität

Während die Erneuerung des Menschen durch ihre Offenheit gegenüber der Zukunft der menschlichen Generativität eine neue Richtung gibt, sichert die Generativität die zeitliche Kontinuität der menschlichen Geschichte. In der diachronischen Dimension entsteht zwischen beiden ein dialektisches Verhältnis: Die Erneuerung des Menschen entspringt der menschlichen Generativität und treibt gleichzeitig deren Vertiefung und Neugestaltung voran. Im Rahmen der husserlschen Anthropologie muss nun die Generativität der Menschheit im praktischen Leben noch weiter herausgearbeitet werden.

Die Generativität ist zuerst ein vielschichtiger Begriff in Husserls Phänomenologie und behandelt hauptsächlich die Rolle der Geschichtlichkeit und der Generationenbeziehungen innerhalb der Lebenswelt. Die menschliche Generativität betrifft nicht nur die Beziehung zwischen individuellem Leben und kultureller

¹ Ebd. S. 273.

² Vgl. Ebd. S. 272f.

³ Vgl. J. Derrida, „Les Fins de l’Homme“, in *Marges de la Philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. pp. 146–147.

Geschichte, sondern auch die dynamische Genese und Kontinuität der Menschenwelt. Durch die Generativität bleibt die Bedeutungswelt der Menschheit in der Zeit bestehen und wird zugleich ständig erneuert. Die Entstehung der Menschenwelt muss auf die Menschwerdung oder das Personwerden im Sinne der biologischen und der zeitlich-geschichtlichen Generativität zurückgeführt werden.

Beispielsweise weist P. Gaitsch auf eine Menschwerdung gemäß der biologischen Generativität hin: „Ich, der ich Lebendiges wahrnehme, bin selbst ein Lebendiges, das ein Werden zu diesem Bestimmten, zum reifen Menschen – die Reifung ist dabei der ontogenetische Aspekt, die Menschwerdung der phylogenetischer Aspekt – durchlaufen haben muss.“¹ Das menschliche Wachstum ist nicht nur die Umwandlung des Lebens von der niedrigsten Stufe der biologischen Passivität wie Instinkt und Schlaf zu der höheren Stufe der vernünftigen und geistigen Aktivität, sondern bedeutet auch, dass sich die universale Menschheit und ihre Umweltlichkeiten immerfort in einem phylogenetischen universalen Prozess zwischen Geburt und Tod verlaufend weiterentwickeln.²

Dabei sollte die intrinsische Teleologie der natürlichen Evolution des Menschen aufgedeckt werden, um die menschliche Subjektivität auf eine höhere Ebene zu heben. Auf diese Weise kann die biologische Generativität auch in eine fortlaufende, unendliche, vom Vernunftelos geleitete Generativität der Menschheit übergehen. Obwohl der Mensch in der Welt in Schranken der Endlichkeit lebt, eröffnet er generativ die unendlichen Möglichkeiten: „Das menschliche Sein ist Sein in der Endlichkeit derart, dass es beständiges Sein im Bewusstsein der Unendlichkeit ist.“³ So verfügt die höhere und echte Menschheit überhaupt tatsächlich über eine Unendlichkeit.⁴

Gegenüber dem phylogenetisch relevanten generativen Zusammenhang aller Tierspezies als Einheit der Deszendenz besitzt die Menschheit eine andere Art von Generativität.⁵ Husserl beschreibt in einem Manuskript über die menschliche und

¹ P. Gaitsch, „Husserls Phänomenologie biologischer Generativität“, in *Studia Phaenomenologica* XVIII, 2018. S. 138f.

² Vgl. Husserl, Hua XXIX, S. 333f.

³ Husserl, Hua XV, S. 389.

⁴ Vgl. Husserl, Hua VIII, S. 216.

⁵ Vgl. Husserl, Hua XV, S. 179.

tierische Umwelt von 1934 diese Generativität der Menschen:

Der Mensch als Person unter Personen lebend, mit ihnen personal sich absichtlich verbindend und immer schon als reife Person natürlich verbunden; natürliche personale Verbände als Teile und Schichten höherstufiger natürlicher Verbände, die schliesslich in einem Totalverband, Menschevolk, kulminieren.¹

Es liegt auf der Hand, dass die Generativität des Menschen als Person auch eng mit der vorstehend dargelegten Abhängigkeit des Menschen zusammenhängt. Diese Generativität erwächst aus der Menschwerdung, die durch eine reif werdende, verbindende Person geprägt ist.

In der *Krisis* wird durch einen genetisch-phänomenologischen Ansatz ein Personwerden gezeigt, das sich im vernünftigen Leben weiterentwickelt. Das genetische Verfahren soll Husserls transzendentaler Analyse des Personenbegriffes Konkretion verleihen,² die durch die Praxis zur Personalität höherer Ordnung erreicht werden kann. Das ist es auch, was ein dynamisches personales Leben charakterisiert: „Dieses Leben ist als personales ein ständiges Werden in einer ständigen Intentionalität der Entwicklung. Das in diesem Leben Werdende ist die Person selbst. Ihr Sein ist immerfort Werden.“³ Das Personwerden kann daher als Bildung der jetzigen Person durch ihre Vergangenheit und ihr geistiges Erbe verstanden werden.⁴ Das heißt, im Zeitfluss liegt der Mensch immer in einem ständigen Zustand der Selbstwerdung und ihm ist dadurch eine Generativität zugehörig.

Das Personwerden bedeutet bei Husserl somit auch den Einbezug einer Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit der Person in die menschliche Generativität. Dies lässt sich im Detail wie folgt verdeutlichen:

Die menschliche Person lebt nicht in der blossen Gegenwart, sie lebt in ihrem ganzen Leben, ihr ganzes Leben, ihr personales Sein als gewesenes personales Sein und wieder als künftiges personales Sein, die ganze vergangene Personalität in der ganzen personalen Zeit, der personalen strömenden Lebensdauer ist für die Person thematisch, ist Motivationsfeld, Feld

¹ Ebd. S. 179f.

² Vgl. E. W. Orth, „Anthropologie und Intersubjektivität: Zur Frage von Transzendentalität oder Phänomenalität der Kommunikation“, in *Phänomenologische Forschungen 4, Mensch, Welt, Verständigung: Perspektiven einer Phänomenologie der Kommunikation*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977. S. 124.

³ Husserl, Hua VI, S. 272.

⁴ Vgl. Ebd. S. 488.

spezifisch menschlicher Stellungnahmen, Wertungen und Wollungen.¹

Die Person ist also absolut individuell, doch ihr Wesen ist geschichtlich und kulturell wandelbar.² Wie die menschliche Person stellt die Monade eigentlich auch eine Form der kontinuierlichen Werdenseinheit dar, die einer unaufhörlichen Genesis sowie einer Einheit ihres lebendigen Werdens und ihrer Geschichte entspricht.³ Dementsprechend schreibt Husserl dem Menschen eine Geschichtlichkeit zu: „Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen, er lebt in einer ‚Menschheit‘, die ist im geschichtlichen, Geschichte schaffenden Werden; sie ist die Subjektivität als Träger der geschichtlichen Welt.“⁴ Die Geschichte bildet den Horizont, in dem der Mensch als lebensweltliche Person immer schon verortet ist: Als solcher ist er untrennbar in seine Geschichtlichkeit eingebunden.

Der Mensch ist also keine statische physikalische Figur, sondern ein immer Werdendes in der Geschichte. Sein Wesen ist nur im generativen Werden der Geschichte gegeben. Diesbezüglich beschreibt Husserl eine besondere Form der zeitlich-geschichtlichen Generativität der Menschheit in einer historischen Anthropologie, die sich von der eidetischen Anthropologie unterscheidet:

Wir verlangen also eine anthropologische Ontologie (eidetische Anthropologie) gegenüber derjenigen Anthropologie, die in der Geschichte als universaler vorliegt. In ihr lernt die Menschheit – die des Historikers und von ihm aus in zeit-räumlicher Endlosigkeit sich extendierende und sich darin abschliessende Menschheit – sich kennen, und zwar jede Gegenwart aus ihrer Vergangenheit und die Vergangenheit aus ihrer Gegenwart, in wechselseitiger Sinnergänzung, Berichtigung der unvollkommenen Apperzeption. Der Mensch lernt sich als der der Gegenwart in seiner Individualität, seiner individuellen Typik als konkreter verstehen und immer vollkommener, je mehr er die Geschichte erschlossen hat, aus sich die vergangenen und aus den vergangenen die gegenwärtigen Menschen, ihre Welt, ihre Typik verstehen gelernt hat.⁵

Es ist diese zeitlich-geschichtliche Generativität, die das menschliche Individuum auf der Grundlage seiner biologischen Generativität diachronisch mit seinem

¹ Husserl, MS AV 5, S. 13.

² Vgl. I. Breuer, „Ontologie der Person und Geschichte bei Husserl: Die diachronische Individualität des Selbst“, in *Anthropologie in der klassischen deutschen Philosophie*, Hrsg. von C. Asmuth und S. Helling, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2021. S. 298.

³ Vgl. Husserl, Hua XIV, S. 34ff.

⁴ Husserl, Hua XV, S. 180.

⁵ Husserl, MS AV 7, S. 12f.

geschichtlichen Kontext verbindet. Der Sinn der menschlichen Lebenswelt ist nämlich immer von der Geschichte geprägt und die menschliche Vervollkommnung wird auch in der Geschichte bezeugt. Im Rahmen der diachronischen Untersuchung der menschlichen Generativität lässt sich Husserls Definition des Menschen wie folgt zusammenfassen: „Der Mensch ist ‚Vernunftwesen‘ sich ‚entwickelnd‘ in der Geschichte seiner Menschheit.“¹

¹ Husserl, MS AV 20, S. 1.

Zusammenfassung

Der zweite Teil der vorliegenden Arbeit hat einen Überblick über die phänomenologische Anthropologie Husserls gegeben. Dabei wird erkennbar, dass Husserl neben seiner Kritik an der traditionellen Anthropologie ein eigenes anthropologisches Denken begründet, indem er es auf die Grundlage der transzendentalen Phänomenologie stellt. Husserl betrachtet den Menschen als Person und erforscht das Wesen des Menschen stets im Sinne des transzendentalen Subjekts. Einerseits begründet er eine intentionale Anthropologie, die sich auf die Korrelation zwischen Person und Umwelt fokussiert und die vielfältigen Beziehungen zwischen Menschen durch intentionale Verflechtungen beleuchtet. Andererseits entwickelt Husserl eine transzendente Anthropologie, die darauf abzielt, die Bedingungen der Möglichkeit dessen aufzuzeigen, was den Menschen zum Menschen macht, wobei eine transzendente Ermöglichungsstruktur vorliegt, die in der Form einer transzendentalen Person funktioniert. Dadurch vervollständigt Husserl die transzendente Neubegründung der Anthropologie.

Der Personenbegriff kann bei Husserl in drei Grunddimensionen zusammengefasst werden: 1) Die Person als Naturwesen oder transzendentes Wesen in der naturalistischen Einstellung: Durch die Epoché sollte sie aus dem Forschungsfeld der phänomenologischen Anthropologie ausgeklammert werden. 2) Die Person als menschliche Person, personales Ich oder weltliches Menschen-Ich in der personalistischen Einstellung: Sie befindet sich stets in einer Wechselbeziehung zu ihrer Umwelt und gehört zum Untersuchungsgegenstand der intentionalen Anthropologie. 3) Die Person als transzendente Person mit einem breiten Spektrum von Bedeutungen: In Husserls späteren Manuskripten erscheint sie als Pol, Substrat, Monade und Ego. Die transzendente Person ist auch durch das transzendente Subjekt geprägt und gehört zum Schwerpunkt der transzendentalen Anthropologie. Es ist wichtig zu betonen, dass das auf der Grundlage der transzendentalen Person konzipierte Menschenbild nicht

mehrere verschiedene und getrennte Subjekte hat, sondern nur ein einziges transzendentes Subjekt, das mehrere untrennbare Aspekte hat.¹

Bei Husserl konzentriert sich die transzendente Phänomenologie zwar zunächst auf die Beziehung zwischen dem Ich und der Welt, aber eine rein abstrakte Betrachtung des Ich und der Welt reicht nicht aus, um die universale Menschheit in der Welt zu verstehen. Dazu erweitert er die transzendente Phänomenologie zu einer Untersuchung der universalen Anthropologie, die das umfassendere Verhältnis des Menschen zur Welt mit einbezieht. Durch diese Erweiterung wird der Grundstein für die Entwicklung einer phänomenologischen Anthropologie gelegt, wodurch die Phänomenologie sowohl als Theorie des transzendentalen Subjekts als auch als Theorie des Menschen verstanden werden kann.

Nach der Synthese von intentionaler und transzendentaler Anthropologie kann der Mensch seinerseits in Husserls universaler Anthropologie als eine Einheit von transzendentaler und menschlicher Person rekonstruiert werden. Das Verhältnis zwischen transzendentaler und menschlicher Person kann als ein Verhältnis von Grundlage und Erscheinung verstanden werden. Die transzendente Person ist die ultimative Quelle der Sinnkonstitution des Menschen und bildet die Grundlage für das Menschenverständnis. Die menschliche Person ist die konkrete individualisierte Erscheinung des Menschen in mundanen Situationen. Ontologisch gesehen sind sie übereinstimmend, während sie jeweils in ihren unterschiedlichen Einstellungen epistemisch differenziert bleiben. Die Einheit dieser beiden ermöglicht es Husserl nicht nur, ein duales Verhältnis zwischen Mensch und Welt zu begründen, sondern auch, von den konkreten Menschen zur universalen transzendentalen Grundlage zu gelangen und so die letzte Quelle der Sinnbildung in der Phänomenologie offenzulegen.

Die phänomenologische Anthropologie Husserls bedeutet zudem nicht nur eine Theorie zur transzendentalen Neubegründung der Anthropologie, sondern ist selbst eine Betrachtung der Lebenspraxis des nach Vernunft und Ethos strebenden Menschen in

¹ Vgl. P. B. Marosán, „Transzendente Anthropologie. Sinnbildung, Persönliches Ich und Selbstidentität bei Edmund Husserl und ihre Rezeption in László Tengelyis Phänomenologischer Metaphysik“, in *Horizon. Studies in Phenomenology*, Vol. 5(1), 2016. p. 158.

der Lebenswelt. Husserls Idee vom Streben nach der Universalwissenschaft und ihrer praktischen Verwirklichung in Form der vollkommenen Rationalisierung der Welt weist auf die Notwendigkeit hin, die Wissenschaft nicht nur als theoretische, sondern auch als praktische Aufgabe zu verstehen. Somit zielt die praktische Dimension dieser Anthropologie darauf ab, die menschliche Abhängigkeit synchronisch aufzuzeigen und die menschliche Generativität diachronisch zu untersuchen.

Auf der Grundlage der transzendentalen Intersubjektivität entfaltet sich die menschliche Abhängigkeit vor allem in dem Personenverband und der Menschengemeinschaft durch die Kommunikation zwischen Menschen. Die Abhängigkeit des Menschen von der Gesellschaft lässt die Menschheit wiederum als Einheit der Sozialität erscheinen. Zudem soll die zentrale Rolle der menschlichen Erneuerung und des Personwerdens in der Generativität des Menschen hervorgehoben werden. Durch die teleologische Erneuerung strebt der Mensch ständig nach einem vollkommenen vernünftigen Ideal der Menschlichkeit. Dabei erfolgt ein Personwerden, das jeweils in der biologischen und zeitlich-geschichtlichen Generativität der Menschheitsentwicklung verortet ist.

Die Menschen sind also nicht nur voneinander abhängig, sondern sie vervollkommen sich auch in der Praxis von einer Generation zur nächsten weiter. Durch die Beschäftigung mit der praktischen Dimension von Husserls phänomenologischer Anthropologie trägt diese Auseinandersetzung dazu bei, die Spannung zwischen dem „Transzendentalen“ und dem „Empirischen“ (Mundanen) im Verhältnis von Phänomenologie und Anthropologie erfolgreich zu überbrücken.¹ In dieser Hinsicht ergänzt dies Husserls transzendente Neubegründung der Anthropologie aus der transzendentalen Phänomenologie heraus zusätzlich.

¹ In der transzendentalen Erfahrungswissenschaft Husserls bezeichnet S. Luft die phänomenologische Forschung über die Person als einen „transzendentalen Empirismus“. Vgl. S. Luft, „Husserl’s concept of the ‘transcendental person’: Another look at the Husserl–Heidegger relationship“, in *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 13(2), 2005. p. 154. H. R. Sepp betrachtet auch die Transzendentalität und die Mundanität der Phänomenologie in einer Weise, die sie dialektisch und hermeneutisch miteinander verbindet. Vgl. H. R. Sepp, *Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg: Karl Alber, 1997. S. 297f.

**Teil III Der Mensch im Bezug zum Sein: Zur
phänomenologischen Anthropologie Heideggers**

Kapitel 5: Eine existenziale Rekonstruktion der phänomenologischen Anthropologie

Wie Husserl lehnt auch Heidegger die Auffassung ab, dass die Anthropologie befähigt sei, der Metaphysik oder Philosophie eine Grundlegung zu geben, da sie nicht ontologisch geleitet sei. Trotz Heideggers starker Kritik an verschiedenen Anthropologiebegriffen ist seine Besinnung auf das Wesen des Menschen, die sich durch seine frühe und späte Denkperiode zieht,¹ zu einem der Kernaspekte seiner Phänomenologie geworden. Eine anthropologische Haltung bleibt charakteristisch für die Entwicklungsperiode gerade von Heideggers Frühphilosophie.² Selbst seine Daseinsanalyse scheint eine neue Anthropologie ermöglicht zu haben, insofern sie eine phänomenologische Rede vom Menschen in den Blick bringen kann.³ Vor diesem Hintergrund ist es erforderlich, Heideggers konkreten Gedankengang nachzuvollziehen, mit dem er eine Verbindung zwischen Anthropologie und Ontologie herzustellen versucht. Dies manifestiert sich insbesondere in seinem frühen Werk, in dem er den Menschen durch das zentrale Konzept der Existenz einer umfassenden Untersuchung unterzieht.

Konkret lässt sich Heideggers phänomenologische Anthropologie auf der Grundlage seiner Hermeneutik der Faktizität des Menschen, seiner Fundamentalontologie und seiner Metaphysik des Daseins existenzial rekonstruieren. In seinem frühen *Natorp-Bericht* (1922) schlug er erstmals eine „phänomenologische Anthropologie“ vor, die sich am Faktizitätsproblem orientiert, indem Heidegger zur Interpretation der aristotelischen Philosophie an den Wendepunkten der Geschichte der abendländischen Anthropologie zurückkehrt.⁴ Allerdings legte er in diesem Bericht

¹ Hierzu können drei Beispiele angeführt werden: 1. In seinem frühen *Natorp-Bericht* legte er den Gegenstand der philosophischen Forschung als „das menschliche Dasein“ fest. Vgl. Heidegger, GA62, S. 348. 2. Am Ende der 1920er Jahre war er überzeugt, dass das Wesen der Philosophie grundsätzlich auf die Frage nach dem Wesen des Menschen bezogen ist. Vgl. Heidegger, GA80.1, S. 228. 3. In den späteren Phasen seines Denkens behauptete er, dass der Mensch in der Verwandlung des Menschseins selbst einer fundamentalen Frage gegenübersteht. Vgl. Heidegger, GA45, S. 214.

² Vgl. J. Koltan, *Der Mitmensch. Zur Identitätsproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012. S. 37.

³ Vgl. Sternad, C., „Vorwort“, in *Phänomenologie und philosophische Anthropologie*, Hrsg. von C. Sternad und G. Pöltne, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011. S. 8.

⁴ Vgl. Heidegger, GA62, S. 371.

zwar das faktische menschliche Dasein als seinen Untersuchungsgegenstand fest, erläuterte es jedoch nicht eingehend.

Es dauerte bis zum Jahr 1923, als er eine „Hermeneutik der Faktizität“ entwarf, dass die Kopplung der Faktizität an den Menschen für die Auslegung von Heideggers positivem Anthropologiebegriff zentral wurde, der anschließend in der Fundamentalontologie zu einer „existenzialen Anthropologie“¹ weiterentwickelt wurde. Diese in *Sein und Zeit* (1927) implizierte existenziale Anthropologie unterscheidet sich von anderen allgemeinen philosophischen Anthropologien dadurch, dass sie durch die existenziale Daseinsanalytik die bisherige Erforschung des „Menschen“ auf die Frage nach dem „Menschsein“ ausrichtet.

Anschließend entwickelte sich die existenziale Anthropologie am Ende der 1920er Jahre zu einer Metaphysik des Daseins, die als eine Erweiterung der Fundamentalontologie angesehen wird, da sie die Betrachtung des Seienden im Ganzen in den Horizont der Seinsverfassung des Daseins stellt. Die Metaphysik des Daseins dient zugleich als eine Zwischenstufe, welche die Erforschung des Menschen vom anthropologischen Blick auf das Subjekt hin zur ontologischen Frage nach dem ekstatischen Wesen des Daseins verschiebt. Auf diese Weise vollendete Heidegger vor der Kehre im Denken die Verbindung des anthropologischen mit dem metaphysischen Problembewusstsein.

Wenn die Phänomenologie aus Heideggers frühen Jahren eine vom existenzialen Ansatz ausgehende Erforschung der Ontologie darstellt, lässt sich seine phänomenologisch-existenziale Anthropologie notwendigerweise auch als ontologische Anthropologie verstehen. In diesem Zusammenhang bedarf das komplexe Verhältnis zwischen seiner Anthropologie und seiner Ontologie einer systematischen Klärung, die insbesondere in seinem Spätwerk *Was heißt Denken?* ihre ausführliche Entfaltung findet. Darin bringt Heidegger in grundlegender Weise seine Auffassung

¹ Hier ist zu beachten, dass diese existenziale Anthropologie eine von Heidegger selbst in *Sein und Zeit* positiv konnotierte, jedoch nicht eingehend erörterte Anthropologie darstellt, die keinesfalls mit der von ihm kritisierten „existentiellen Anthropologie“ der nietzscheanischen Lehre vom Menschsein verwechselt werden darf. Vgl. Heidegger, GA08, S. 84. Dass die existenziale Anthropologie nicht systematisch entfaltet wird, unterstreicht zugleich die Unabgeschlossenheit von *Sein und Zeit* als Werk.

zum Verhältnis zwischen der Anthropologie vom Wesen des Menschen und der Ontologie vom Sein zum Ausdruck: „Jede philosophische, d.h. denkende Lehre vom Wesen des Menschen ist in sich schon Lehre vom Sein des Seienden. Jede Lehre vom Sein ist in sich schon Lehre vom Wesen des Menschen.“¹

Eigentlich besteht eine klare Unterscheidung zwischen Anthropologie und Ontologie hinsichtlich sowohl inhaltlicher als auch methodischer Gesichtspunkte, aber Heidegger konzipiert beide in Beziehung zueinander, d.h. er entwickelt eine wesenhafte Verflechtung von dem Menschenwesen und dem Sein des Seienden. Er schreibt an dieser Stelle:

Wir fragen nach der Beziehung zwischen dem Menschenwesen und dem Sein des Seienden. Aber – sobald ich denkend sage „Menschenwesen“, habe ich darin schon den Bezug zum Sein gesagt. Ingleichen, sobald ich denkend sage: Sein des Seienden, ist darin schon der Bezug zum Menschenwesen genannt. In jedem der beiden Glieder der Beziehung zwischen Menschenwesen und Sein liegt schon die Beziehung selber.²

Damit wird die Untrennbarkeit beider Disziplinen als komplementärer Aspekte eines einzigen Denkwegs begründet.

Anthropologie und Ontologie setzen sich bei Heidegger daher wechselseitig voraus, erfordern jedoch eine klare begriffliche Unterscheidung. Im Hinblick auf den Bezug dieser beiden fasst H. Köchler treffend zusammen:

Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie zeigt sich hier also *ratione cognoscendi*: zur Bestimmung des Wesens des Menschen/des Seins ist je schon das andere (korrelativ) vorausgesetzt; beide „Disziplinen“ finden so ihre Einheit im Bezug von Mensch und Sein, der je nach der Blickrichtung das einmal „rein“ ontologisch, das anderemal „rein“ anthropologisch in den Blick kommen kann. [...] „Sein“ und „Mensch“ sind also echte „Korrelationsbegriffe“.³

Hiervon ausgehend betrachtet Heidegger die Frage, „worin überhaupt dieses Verhältnis zwischen dem Menschenwesen und dem Sein des Seienden beruht“, als die einzige Frage, vor die das bisherige Denken allererst gebracht werden muss.⁴

In dieser Hinsicht richtet sich die folgende Untersuchung auf den zentralen Bezug

¹ Heidegger, GA08, S. 85.

² Ebd.

³ H. Köchler, *Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie (das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers)*, Meisenheim am Glan: Hain, 1974. S. 12.

⁴ Vgl. Heidegger, GA08, S. 85.

von Mensch und Sein und unternimmt, vor allem auf Heideggers Fundamentalontologie und die Metaphysik des Daseins gestützt, eine existenzial-ontologische Rekonstruktion seiner phänomenologischen Anthropologie. Durch die Einführung des Daseinsbegriffs erhält der Mensch in Heideggers Menschenbild einen Bezug zum Sein. Dieses Menschenbild als Menschsein bereichert seine Konzeption einer existenzialen Anthropologie erheblich, diese wird jedoch von ihm in seinen Veröffentlichungen nicht systematisch ausgearbeitet und muss daher ergänzend rekonstruiert werden.

5.1 Heideggers Konzeption einer existenzialen Anthropologie

In der Fundamentalontologie werden alle bisherigen anthropologischen Begriffe sowie der Begriff des Menschen als Subjekt verworfen, an deren Stelle ein lebendiges Dasein mit Existenz Erfahrung tritt. Damit ist jedoch keineswegs gemeint, dass Heidegger selbst die Untersuchung anthropologischer Fragestellungen gänzlich aufgegeben hätte, noch dass sich in der Fundamentalontologie nicht doch verdeckte Elemente einer Lehre vom Menschen finden ließen.

Im Gegensatz dazu bietet die von Heidegger in seiner Frühphase konzipierte Daseinsanalytik eine Möglichkeit, eine neue „philosophische Anthropologie“ zu rekonstruieren, auch wenn ihre Funktion begrenzt bleibt. Hierzu schreibt er:

Sie kann nicht eine vollständige Ontologie des Daseins geben wollen, die freilich ausgebaut sein muß, soll so etwas wie eine „philosophische“ Anthropologie auf einer philosophisch zureichenden Basis stehen. In der Absicht auf eine mögliche Anthropologie, bzw. deren ontologische Fundamentierung, gibt die folgende Interpretation nur einige, wenngleich nicht unwesentliche „Stücke“. Die Analyse des Daseins ist aber nicht nur unvollständig, sondern zunächst auch vorläufig.¹

Im Folgenden wird aufgezeigt werden, dass diese Daseinsanalytik, obgleich unvollständig und vorläufig, sowohl das Wesen des Menschen als Möglichkeit der Existenz grundlegt als auch eine Neubestimmung der existenzialen Anthropologie ermöglicht und somit eine radikale Wende in der philosophischen Betrachtung des Menschseins markiert.

¹ Heidegger, GA02, S. 23.

Zwar stellt Heidegger in *Sein und Zeit* absichtlich die Abgrenzung zwischen seiner existenzialen Analytik des Daseins und der traditionellen Anthropologie heraus,¹ aber er gibt drei unauffällige Hinweise auf eine Möglichkeit der existenzialen Anthropologie, deren Profil jedoch weitgehend unbestimmt bleibt. Erstens stellt er, um das Dasein gegen anderes Seiendes abzuheben, eine „Ausarbeitung des existenzialen Apriori der philosophischen Anthropologie“² heraus. Zweitens verweist er über die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt hinaus auf „die Sonderaufgabe einer existenzial-apriorischen Anthropologie“³. Drittens lobt er weiterhin die Weltanschauungslehre von Jaspers als eine existenziale Anthropologie und setzt sie in Zusammenhang mit seiner eigenen fundamentalontologischen Absicht. Das heißt, die Aufgabe dieser existenzialen Anthropologie ist es, die Hauptzüge und die Zusammenhänge der faktischen existenziellen Möglichkeiten darzustellen und die existenziale Struktur zu interpretieren.⁴

Aus diesen Ausführungen ergibt sich, dass Heidegger zwar nicht thematisch auf eine existenziale Anthropologie eingeht, aber die Bedeutsamkeit ihres Inhalts und ihre enge Verbindung mit der Fundamentalontologie angedeutet hat. Angesichts dieses Zusammenhanges soll zunächst im Ausgang von seiner Hermeneutik des faktischen Lebens und seiner existenzialen Analytik des Daseins Heideggers Konzeption der existenzialen Anthropologie erschlossen werden. Darauf aufbauend gilt es, das Verhältnis dieser besonderen Form der Anthropologie zur Fundamentalontologie zu bestimmen, wobei sie sich durch die Daseinsanalytik als eine fundamentalontologisch begründete existenziale Anthropologie erweist.

5.1.1 Vom Leben zum Dasein: Von der Faktizität zur Existenzialität des Menschen

Im *Natorp-Bericht*, in dem ein Ansatz der phänomenologischen Anthropologie formuliert wird, stellt Heidegger die führende Frage seiner philosophischen

¹ Vgl. Ebd. S. 60. Daraufhin präzisiert Heidegger in der sogenannten „Davoser Debatte mit Cassirer im Jahr 1929 erneut: „Diese ganze Problematik in ‚Sein und Zeit‘, die vom Dasein im Menschen handelt, ist keine philosophische Anthropologie. Dazu ist sie viel zu eng, viel zu vorläufig.“ Heidegger, GA03, S. 283.

² Heidegger, GA02, S. 175.

³ Ebd. S. 243.

⁴ Vgl. Ebd. S. 399.

Interpretation wie folgt: „Als welche Gegenständlichkeit welchen Seinscharakters ist das Menschsein, das ‚im Leben Sein‘ erfahren und ausgelegt?“¹ Genauer: „Wie ist dieses Sein des Menschen begrifflich expliziert?“² Hierbei bezeichnet das Menschsein die Seinsweise des Menschen im Leben, also das Sein des menschlichen Lebens, wobei beide Ausdrücke hier gleichbedeutend sind und lediglich der begrifflichen Präzisierung desselben Sachverhalts dienen. Dazu markieren diese beiden Sätze einen entscheidenden methodischen Übergang von einer Hermeneutik des faktischen Lebens zu einer existenzialen Analytik des Daseins, wie sie später in *Sein und Zeit* ausgearbeitet wird. Damit wird deutlich, dass eine existenziale Anthropologie bei Heidegger ihren Ursprung zunächst in seiner Interpretation des faktischen Lebens hat. Der Forschungsgegenstand seines anthropologischen Entwurfs erfährt dabei eine Entwicklung vom Leben zum Dasein.

J. Koltan hat Heideggers phänomenologische Anthropologie direkt mit dessen Hermeneutik der Faktizität gleichgesetzt. Diese Gleichsetzung ist, wenn auch nicht unbedingt zutreffend, so doch aufschlussreich, da sie die besondere Aufgabe dieser Anthropologie offenlegt: die fundamentalen Lebensformen des menschlichen Daseins zu begreifen, um den faktischen menschlichen Lebensvollzug zu deuten.³ Genau der Begriff der Faktizität ist es, der das faktische Leben des Menschen eng mit dem menschlichen Dasein verknüpft. Einerseits bezeichnet Heidegger die Faktizität, die das Gegenteil der Tatsächlichkeit des Menschen als ein Vorhandensein in der traditionellen Anthropologie ist, als den Seinscharakter unseres eigenen Daseins, und zwar die Jeweiligkeit des Menschen als faktisches Leben.⁴ Andererseits setzt Heidegger die Faktizität mit dem menschlichen Dasein gleich und bezeichnet sie als die eigenste Möglichkeit des Seins des faktischen Lebens selbst und weiter als Existenz.⁵

Die Zusammenschau beider Hinsichten bringt es zur Einsicht: Das Sein des faktischen Lebens des Menschen drückt sich im menschlichen Dasein aus. Bereits in

¹ Heidegger, GA62, S. 372.

² Ebd. S. 373.

³ Vgl. J. Koltan, *Der Mitmensch. Zur Identitätsproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012. S. 8f.

⁴ Vgl. Heidegger, GA63, S. 8.

⁵ Vgl. Ebd. S. 16.

den 1919 verfassten Anmerkungen zu Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* begann Heidegger, das faktische Leben als „Da sein“ im Erleben zu begreifen.¹ In seiner 1923 gehaltenen letzten Freiburger Vorlesung *Ontologie* setzte er anschließend das faktische Leben sogar ausdrücklich mit dem Dasein gleich: „Und *faktisch* heißt sonach etwas, was auf so seienden Seinscharakter von ihm selbst her artikuliert ist und dergestalt ‚ist‘. Nimmt man ‚Leben‘ als eine Weise von ‚Sein‘, dann besagt ‚faktisches Leben‘: unser eigenes Dasein als ‚da‘ in irgendwelcher seinsmäßigen Ausdrücklichkeit seines Seinscharakters.“² Demnach bezeichnet das faktische Leben des Menschen nach Heidegger die unmittelbare vorthoretische Existenz des menschlichen Daseins, in der es sich selbst in seiner spezifischen Seinsart artikuliert. Anders gesagt, die Ontologisierung der Problematik des faktischen Lebens besteht gerade in der Verwendung des Ausdrucks „Leben“ im verbalen Sinne, d.h. als Seinsweise des Daseins.

Später jedoch hat der Begriff „Dasein“ in *Sein und Zeit* den des faktischen Lebens als Bezeichnung für die Weise menschlicher Existenz schließlich gänzlich abgelöst. Heidegger verzichtet bewusst auf den Ausdruck „Mensch“, um sich jeder anthropozentrischen Perspektive zu entziehen und stattdessen eine weiter neutrale existenzial-ontologische Untersuchung des Menschseins zu ermöglichen. Unter „Menschheit“ versteht er kein biologisches Gattungswesen, kein vorliegendes ens creatum oder *animal rationale*, sondern jedes „Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht“³ nämlich das Dasein. Diese Terminologie bezieht sich also ausschließlich auf das menschliche Dasein und unterscheidet sich damit grundlegend vom Leben der Tiere sowie vom Vorhandensein von Pflanzen, Steinen und Gott.⁴

Obwohl das Dasein des Menschen in seinem eigentümlichen ontologischen Status nicht mit den Kategorien der traditionellen Anthropologie erfasst werden kann, bildet es doch das Fundament, von dem aus sich das Wesen des Menschseins als Antwort auf die anthropologische Grundfrage erschließt. Dementsprechend versteht J. Derrida das

¹ Vgl. Heidegger, GA09, S. 15.

² Heidegger, GA63, S. 7.

³ Heidegger, GA02, S. 57.

⁴ Vgl. Heidegger, GA49, S. 36f.

Dasein nicht als einen engeren, sondern als einen genuin anthropologischen Begriff. Er ist der Auffassung, dass Sartres Übersetzung des Daseins als „réalité-humaine“ zwar unzulänglich sei, jedoch gleichwohl wirksam den Charakter des neutralen und unbestimmten Daseins des Menschen zum Ausdruck bringe und zugleich in neuer Weise das Nachdenken über den Sinn und die Menschlichkeit des Menschen eröffne.¹

Bei seiner späteren Neuinterpretation von *Sein und Zeit* präzisierte Heidegger weiterhin das Verhältnis zwischen Mensch und Dasein: „Dieses so verstandene Da-sein heißt ‚menschliches‘, nicht weil es auf das Menschsein gegründet und etwas ‚Menschliches‘, Menschenmäßiges ist, sondern weil höchstens ‚der‘ Mensch dem Da-sein eigens zugewiesen wird, um im Da-sein inständig zu werden.“² Diese terminologische Präzisierung vermeidet zwar die Gefahr einer Tautologie wie im Ausdruck menschliches Menschsein, erfordert jedoch ein Verständnis von Dasein nicht im alltäglichen Sinn, sondern als existenzialen Grundbegriff, der das Seinsverständnis des Menschen ontologisch fundiert. In Anlehnung an Heidegger lässt sich festhalten: „Da-sein ist der Name für das existenziale ‚Wesen‘ des Menschen.“³ In dieser Hinsicht argumentiert er weiter, dass die traditionelle Anthropologie versucht, den Menschen auf der Grundlage einer vorgegebenen Natur oder Essenz zu definieren. Der Mensch als Dasein jedoch, der nach Selbstverwirklichung strebt, ist in seiner Existenz frei von einer solchen feststehenden Natur.

Daher muss die Antwort auf die klassische Frage der philosophischen Anthropologie „Was ist der Mensch?“ an der Existenz ausgerichtet werden, sofern der Mensch von der Faktizität seiner Existenz umhüllt ist, die eine unumstößliche Tatsache seiner Geschichte und seiner konkreten Lebenssituation darstellt. Dafür leitet Heidegger die Faktizität des Menschen zu einer Existenzialität des Menschen über. Seit der Einführung der existenzialen Anthropologie im Jahr 1927 verwendet er in seiner Charakterisierung des Menschseins statt des Faktizitätsbegriffes häufiger den Begriff der Existenzialität, die als solche zweifellos das grundlegendste dynamische Merkmal

¹ Vgl. J. Derrida, „Les Fins de l’Homme“, in *Marges de la Philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. p. 136.

² Heidegger, GA49, S. 61.

³ Ebd. S. 42.

des Menschen in der Lebenssituation des Daseins ist. Wesentlich ist festzuhalten, dass die Auslegung von der Faktizität her in die Existenzialität aus einem ursprünglichen einheitlichen Zusammenhang hervorgeht, der in Bezug auf Heideggers Charakterisierung des Existierens des Menschen wie folgt lautet: „Existieren ist immer faktisches. Existenzialität ist wesenhaft durch Faktizität bestimmt.“¹

Zwar verwendet Heidegger in seiner frühen hermeneutischen Analyse der menschlichen Faktizität die Bezeichnung „existenziale Anthropologie“ noch nicht ausdrücklich, doch kündigt sich in seiner Fundamentalontologie bereits deren spätere Ausformung an. Sein Begriffswechsel vom faktischen Leben zum Dasein signalisiert nicht bloß eine Terminologieänderung, sondern markiert eine methodische Schärfung: Während das faktische Leben einen phänomenologisch-hermeneutischen Zugang zur ursprünglichen Erfahrung des menschlichen Lebens bezeichnet, vollzieht Dasein den Übergang zu einer existenzial-ontologischen Analyse des Menschseins. Dies bedeutet, dass eine phänomenologische Anthropologie überhaupt erst als existenziale Anthropologie möglich ist.

5.1.2 Zum Wesen des Menschen als Existenz: Von der frühen zur späten Phase

Die vorangehende Analyse zeigt, dass sich das Wesen des Menschen für Heidegger nicht durch die empirische Untersuchung der traditionellen Anthropologie als ein vorhandenes Objekt, sondern einzig durch die Erfragung seiner Existenz, also die Auslegung der Existenzialität des Daseins, erschließt. Als Dasein bezeichnet Heidegger den Wesensgrund des Menschen, aus dem dieser zu existieren vermag. Zu diesem Punkt hat O. Pöggeler ausgeführt: „Während die anthropologische Forschung den Menschen allseitig in den Blick zu bringen sucht, stellt Heidegger dem Denken die Aufgabe, das Wesen des Menschen zu erfragen, ohne auf den Menschen zu blicken!“² Folglich sollte bei Heidegger die vorrangige Aufgabe einer existenzialen Anthropologie darin bestehen, das Wesen des Menschen aus der Existenz des Daseins heraus zu erforschen.

¹ Heidegger, GA02, S. 255.

² O. Pöggeler, „Existenziale Anthropologie“, in *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer Philosophischen Anthropologie*, Hrsg. von H. Rombach, Freiburg/München: Karl Alber, 1966. S. 454.

5.1.2.1 Die Wesensbestimmung des Menschen in der doppelten Daseinscharakteristik

Es wird in *Sein und Zeit* mittels der existenzialen Analytik des Daseins dargelegt, dass der Mensch weder als Subjekt noch als Objekt, sondern nur als Dasein angemessen gedacht werden kann. Die Frage nach dem Wesen des Menschen ist demnach äquivalent mit der Frage nach dem Wesen jenes besonderen Seienden, das Heidegger als Dasein fasst und dessen Wesen sich in einer doppelten Charakteristik entfaltet: „1. Das ‚Wesen‘ dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein. [...] 2. Das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines.“¹

Zu dem ersten Charakteristikum des Daseins fügt er hinzu: „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz.“² Anders gesagt, das Wesen des Menschen ist in dessen Existenz fundiert. Um nach dem Sinn des Seins zu fragen, macht Heidegger die Seinsweise des Daseins, die Existenz, zum Ausgangspunkt und erschließt so das Wesen des Menschen als Möglichkeit des Zu-seins. Durch die Analyse des Daseins und seiner Existenzstruktur enthüllt er auch die Existenzialien des Menschen als Seinscharaktere des Daseins.³ Diese Existenzialien werden aus der menschlichen Existenzialität bestimmt und offenbaren den Menschen nicht als Was, sondern als Wie eines Seinskönnens, das nicht als Vorhandensein objektiviert werden kann. Bei Heidegger ist unter diesen Existenzialien das In-der-Welt-sein als diejenige zu betrachten, die das Menschsein am markantesten hervorhebt und bestimmt:

Der Mensch ist als „innerweltliches“ Seiendes erfahrbar (dort neben dem Baum steht ein Mensch). Und dennoch ist das Menschsein durch das Da-sein als In-der-Welt-sein bestimmt. In-der-Welt-sein ist nicht gleichbedeutend mit Innerweltlichkeit von Seiendem jeder Art, sondern ist die Auszeichnung des Menschseins, als Da-sein begriffen.⁴

Zur Bezeichnung der Existenzialien des weltlich bestimmten In-der-Welt-seins des Daseins führt Heidegger den Begriff „Jemeinigkeit“ ein.

¹ Heidegger, GA02, S. 56f.

² Ebd. S. 56.

³ Vgl. Ebd. S. 59.

⁴ Heidegger, GA49, S. 44.

Dies verweist auf den zweiten grundlegenden Charakter des Daseins, nämlich seine jeweilige Eigenheit, immer schon die meine zu sein. Diese Jemeinigkeit widersteht jeder verallgemeinernden Definition des Menschen und führt stattdessen zu der Einsicht: „Das Da-sein ist nichts, was ein Menschentum jemals entscheidungslos übernehmen könnte, sondern für jeden Menschen ist das Da-sein zuerst je das seine.“¹ Als ontologische Wesensbestimmung des Daseins eröffnet die Jemeinigkeit die Möglichkeit sowohl der Eigentlichkeit des Menschen, die sich in der existenziellen Verwirklichung durch Entschlossenheit vollzieht, als auch der Uneigentlichkeit des Menschen, die sich im alltäglichen Verfallen an das Man und die Welt bekundet.

Damit ist durch die Analytik des Daseins geklärt, wie das frühe Denken Heideggers, indem es die Existenz ins Zentrum stellt, nach dem Wesen des Menschen fragt. Sodann werden durch die Explikation der Existenzialien des In-der-Welt-seins und die Erörterung der Jemeinigkeit des Menschen als Dasein die Grundzüge seiner existenzialen Anthropologie umrissen. Im Folgenden soll am Beispiel der Einleitung, die Heidegger 1949 zu seinem berühmten Vortrag *Was ist Metaphysik?* verfasste, dargelegt werden, wie auch sein späteres Denken die Frage nach dem Wesen des Menschen radikal von der Ek-sistenz her stellt.

5.1.2.2 Die Ek-sistenz des Menschen als Bezeichnung seines Seins

Zunächst besteht die Menschlichkeit des Menschen nach Heidegger im *Humanismusbrief* darin, dass sie in seinem Wesen ruht.² Dort begreift er das Wesen des Menschen, nämlich die Menschlichkeit, konzeptuell als „Ek-sistenz“. G. Rae behauptet, dass für Heidegger die Vernunft nicht das Kernelement der Menschlichkeit sei, sondern die Ek-sistenz das Wesen des Menschen ausmache, da sie nicht in metaphysischen Gegensätzen gefangen ist, sondern den Raum bildet, in dem der Mensch im Bezug zum Sein lebt.³ Später legt Heidegger in der Einführung zu *Was ist Metaphysik?* das Wesen des Menschen als die zur Ek-sistenz umgedeutete Existenz

¹ Ebd. S. 63.

² Vgl. Heidegger, GA09, S. 319.

³ Vgl. G. Rae, „Re-Thinking the Human: Heidegger, Fundamental Ontology, and Humanism“, in *Hum Stud* 33, 2010. p. 30, 33.

eingehender dar:

Das Seiende, das in der Weise der Existenz ist, ist der Mensch. Der Mensch allein existiert. Der Fels ist, aber er existiert nicht. Der Baum ist, aber er existiert nicht. Das Pferd ist, aber es existiert nicht. Der Engel ist, aber er existiert nicht. Gott ist, aber er existiert nicht. Der Satz: „Der Mensch allein existiert“, bedeutet keineswegs, nur der Mensch sei ein wirklich Seiendes, alles übrige Seiende aber sei unwirklich und nur ein Schein oder die Vorstellung des Menschen. Der Satz: „Der Mensch existiert“, bedeutet: der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist.¹

Während das Sein von Dingen und selbst von Gott als eine Art von Vorhandensein oder Beständigkeit verstanden wird, ist die menschliche Ek-sistenz durch eine einzigartige Beziehung zum Sein selbst charakterisiert. Kurz gesagt: „Der Mensch existiert“ bedeutet hier, dass das Sein des Menschen sich durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins auszeichnet.

Vor dem Hintergrund der späteren Philosophie Heideggers betrachtet bezeichnet die „Unverborgenheit“ die Offenheit der Wahrheit des Seins als Begriff „ἀλήθεια“. Das „offenstehende Innestehen“ ist also kein passives Verharren, sondern das ek-statische Ausstehen des sich lichtenden Seins als bewahrendes Wahren seiner Offenheit.² Daher bedeutet die im Sinne der Ek-sistenz verstandene Existenz für den späten Heidegger, ebenso wie für das frühere Denken, einen besonderen Bezug zwischen Mensch und Sein, in dem der Mensch sich in die Wahrheit des Seins stellt. Grundsätzlich bezeichnet die Existenz eben ein im Sein selbst sich ereignendes Seinsverhältnis, wie Ignatow sie bestimmt: „Solcherweise ist die Existenz zugleich ein Element (Glieder) der Relation und ein ‚Feld‘ oder Platz, auf dem sich die Relation aufrollt. Die Existenz ist folglich, wenn nicht die Relation selbst, so zumindest ihr Spielraum oder ‚Umfang‘.“³

Wie bereits erwähnt, erweist sich die Existenz beim späten Heidegger in ihrer positiven Bestimmung als Ek-sistenz. Etymologisch betrachtet bedeutet die Ek-sistenz, deren lateinische Form „ex-sistere“ („hinaus-stehen“) eben dies anzeigt: den Aus-Stand oder das ek-statische Ausstehen des Menschen in die Wahrheit des Seins.

¹ Heidegger, GA09, S. 374f.

² Vgl. Heidegger, GA82, S. 317.

³ A. Ignatow, *Heidegger und die philosophische Anthropologie. Eine Untersuchung über die anthropologische Dimension des Heideggerschen Denkens*, Meisenheim: Anton Hain, 1979. S. 64f.

Der Mensch ist somit kein in sich geschlossenes statisches Subjekt, sondern ek-sistiert dynamisch, d. h. er steht aus sich heraus und entwerfend in die Offenheit des Seins hinein. Sofern der Mensch ek-sistiert, steht er im Bezug zum Sein. In diesem Zusammenhang hält Heidegger fest, als er in seinem Spätwerk wieder auf den frühen Existenzbegriff zurückgreift, um das Wesen des Menschen zu erörtern: „Der Name ‚Existenz‘ ist in S. u. Z. ausschließlich als Bezeichnung des Seins des Menschen gebraucht. Von der recht gedachten ‚Existenz‘ her läßt sich das ‚Wesen‘ des Daseins denken, in dessen Offenheit das Sein selbst sich bekundet und verbirgt, gewährt und entzieht [...]“.“¹

Es lässt sich hierbei feststellen, dass Heideggers Kritik an Schelers philosophischer Anthropologie, die Seinsfrage zu vernachlässigen, darauf zurückzuführen ist, dass er selbst bereits die Seinsstruktur in die Auslegung des Menschen integriert hat, wobei Scheler diesen Umstand seinerseits scharfsinnig bemerkt hatte:

Heideggers Versuch, eine Seinsstruktur „des“ Menschen aufzuweisen, in der alle seine Wesenseigenschaften und Tätigkeiten wurzeln [...] verdient [...] sicher ernste Beachtung. [...] „Das“ Dasein soll auf alle Fälle der „Mensch“ sein im Unterschiede von allem Nichtmenschlichen – oder doch eine Seinsstruktur, die am „Menschen“ soll gefunden werden.“²

Im Vollzug der existenzialen Analytik des Daseins eröffnet sich also der Zugang zu Heideggers existenzialer Anthropologie, welche wiederum ermöglicht, das Sein des Menschen aus seiner Existenz oder Ek-sistenz zu erfassen.

Damit bestätigt sich auch Pöggelers Einsicht: „Das Sein des Menschen bestimmt sich so als Existenz.“³ In diesem Sinne konzipiert Heidegger durch die Einheit von Existenz und Sein des Menschen nicht nur das Wesen des Menschen als dessen Sein, sondern verankert zugleich dieses Menschsein als das Zentrum seiner Anthropologie und unterscheidet diese damit von anderen, die sich lediglich auf den Menschen selbst konzentrieren. Auch hierin bestätigt sich seine eigene Grundposition in der existenzialen Anthropologie: „Sofern alle Untersuchungen dahin zurückgenommen

¹ Heidegger, GA09, S. 373.

² M. Scheler, *Gesammelte Werke, Band 9: Späte Schriften*, Hrsg. von M. Frings, Bern: Francke, 1976. S. 274f.

³ O. Pöggeler, „Existenziale Anthropologie“, in *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer Philosophischen Anthropologie*, Hrsg. von H. Rombach, Freiburg/München: Karl Alber, 1966. S. 447.

werden, letztlich also auf das Sein des Menschen, kann man diesen Prozeß auch als Anthropologie bezeichnen.“¹

Dazu fasst Köchler die Relevanz dieses Menschseins und seiner ontologischen Struktur wie folgt zusammen:

Wenn das Wesen des Menschen eine philosophische Bestimmung erfahren soll, muß gerade nach den seinsmäßigen Fundamenten des Menschseins gefragt werden – andernfalls bleibt die Untersuchung nur an der Oberfläche, an der zwar auch interessante „Ergebnisse“ in empirischer Mannigfaltigkeit gefunden werden, aber nicht ontologische Grundstrukturen aufgewiesen werden können, die diese Ergebnisse erst in ihrer eigentlichen Relevanz für das Menschsein in Erscheinung treten lassen.²

Von seinem frühen bis zum späten Denken hat Heidegger das Wesen des Menschen stets als Existenz bzw. Ek-sistenz begriffen. Diese bezeichnet zunächst die menschliche Seinsweise und beschreibt das Menschsein, um dann auf die Grundfrage der von ihm entfalteten Seinsfrage zurückzuführen. Immerhin hat Heidegger selbst bekundet: „Die Grundfrage der Philosophie, die Frage nach dem Sein, ist in sich selbst die rechtverstandene Frage nach dem Menschen.“³ Die Verwandlung des „Menschen“ zum „Menschsein“ bedeutet, dass seine existenziale Anthropologie die doppelte Frage nach dem Wesen des Menschen mit dem Sinn von Sein überhaupt in Einklang bringt und es ihr gelingt, ein fundamentalontologisches Anthropologieprojekt zu vollenden.

5.1.3 Das Verhältnis zwischen existenzialer Anthropologie und Fundamentalontologie

Nach der Klarstellung der Aufgabe der existenzialen Anthropologie, das Wesen und Sein des Menschen zu erschließen, ist es dann notwendig, diese Theorie in Heideggers frühem existenzial-ontologischem Projekt einzuordnen, um einen tieferen Einblick in sie und ihre Bedeutung zu gewinnen. Eine exakte Verortung dieser existenzialen Anthropologie bei Heidegger erfordert die Anerkennung ihrer Sonderstellung als „besondere Anthropologie“. Seine anfänglich anti-anthropologische Haltung bedeutet

¹ Heidegger, GA17, S. 279.

² H. Köchler, *Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie (das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers)*, Meisenheim am Glan: Hain, 1974. S. 8.

³ Heidegger, GA26, S. 20.

keineswegs, dass er der Frage nach dem Menschen keine Schlüsselstellung in der Philosophie beimisst. Vielmehr entwickelt sich seine Haltung gegenüber der Anthropologie allmählich zu einer positiveren besonderen Würdigung des Projekts einer „philosophischen Anthropologie“, welche in die Gestalt seiner eigenen existenzialen Anthropologie mündet.

Im Sommersemester 1941 greift Heidegger in der Schelling-Vorlesung erneut die in *Sein und Zeit* entworfene „Anthropologie“ auf:

Von hier aus gesehen liegt es dann nahe, auch „Sein und Zeit“ als einen Versuch der „philosophischen Anthropologie“ aufzufassen; denn überall ist ja vom menschlichen Dasein gehandelt, und der Gebrauch des Existenzbegriffes im Sinne der Einschränkung auf das Menschsein bekräftigt nur die Auffassung von „Sein und Zeit“ als einer „Anthropologie“.¹

Hier bringt er deutlich den Versuch einer philosophischen Anthropologie in seinem Denken zum Ausdruck. Allerdings gesteht Heidegger noch in der selben Vorlesung die Einseitigkeit und Unhaltbarkeit jener Auslegung von *Sein und Zeit* als philosophische Anthropologie ein. Ein deutlicher Beweis dafür liegt darin, dass die von ihm thematisierten Stimmungen sich keineswegs als bloße Nebenprodukte menschlichen Verhaltens begreifen lassen, sondern vielmehr einen ontologischen Status aufweisen.² Damit wird der Anspruch einer philosophischen Anthropologie grundlegend erschüttert.

Angesichts der fundamentalontologischen Analyse des menschlichen Daseins lässt sich daher im strengsten Sinne nur von einer spezifischen, genuin nicht-anthropologischen „Anthropologie“ sprechen. Dies ist die treffende Bestimmung von Heideggers Theorie der existenzialen Anthropologie, die auf eine essentialistische Definition des Menschen verzichtet und sich stattdessen der Analyse der existenzialen Möglichkeit des Menschseins zuwendet. In den späteren Anmerkungen Heideggers zu *Sein und Zeit* findet sich eine Passage, die als Gesamtprogramm zur Rekonstruktion seiner eigenen Lehre vom „Menschen“ unter der Voraussetzung der Fundamentalontologie angesehen werden kann:

Fundamentalontologie handelt vom Menschen als Da-sein – also von ἄνθρωπος und somit „Anthropologie“. Man kann also demnach die Fundamentalontologie als Anthropologie

¹ Heidegger, GA49, S. 32.

² Vgl. Ebd.

behandeln und fragen, welche Anthropologie in „Sein und Zeit“ steckt. Dergleichen kann man – nur stellt man damit alles auf den Kopf. Anthropologie als Lehre vom „Menschen“. Wenn aber gezeigt wird, daß das Menschsein seinen Grund hat in einem anderen als dem Menschlichen, dann wird die Anthropologie zur Lehre vom ἄνθρωπος, insofern er *nicht nur* und *nicht solcher ist*. [...] Fundamentalontologie setzt nicht eine Anthropologie voraus, sondern umgekehrt: sie schafft die ursprünglichste Voraussetzung einer „philosophischen Anthropologie“ –, sofern diese den Anspruch erhebt, das ursprünglichste Wesen des Menschen mit im Blick zu haben – wenn auch nicht eigens zur Frage zu machen.¹

Die besondere anthropologische Implikation der Fundamentalontologie besteht somit darin, dass das Menschsein seinen Grund nicht im Menschlichen selbst, sondern im Sein hat, wodurch sie gerade die ursprünglichste Voraussetzung einer Anthropologie bereitstellt, die das ursprünglichste Wesen des Menschen zu erfassen beansprucht.

In diesem Sinne impliziert Heideggers anthropologische Denkform, die sich aus der existenzialen Analytik des Daseins in der Fundamentalontologie entwickelt, bereits den Versuch einer Synthese von Anthropologie und Ontologie. Weiterhin lässt sich sagen, dass diese Denkform als eine fundamentalontologisch begründete existenziale Anthropologie verstanden werden kann. Um sie ausreichend zu verstehen, ist es daher nötig, im Folgenden das komplexe Verhältnis zwischen der existenzialen Anthropologie und der Fundamentalontologie zu klären.

5.1.3.1 Exemplarische Untersuchungen zum Wechselverhältnis beider Ansätze

Anknüpfend an die vorigen Abschnitte wird deutlich, dass die existenziale Analytik des Daseins nicht nur der Weg zum Vollzug der Fundamentalontologie in *Sein und Zeit* ist, sondern auch einen Zugang zur existenzialen Anthropologie eröffnet. Somit schafft sie eine Schnittmenge zwischen diesen beiden. Nimmt man die Existenzialien des Daseins als Beispiel, so sind sie als solche nicht nur die Weisen der Seinserfahrung, sondern sie bilden zugleich auch die Eigenschaften des Menschseins in einer thematischen Anthropologie und ermöglichen diese damit allererst.² Nur auf der Grundlage der fundamentalontologischen Perspektive kann eine Untersuchung der existenzialen Anthropologie aufgebaut werden.

¹ Heidegger, GA82, S. 8f.

² Vgl. H. Köchler, *Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie (das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers)*, Meisenheim am Glan: Hain, 1974. S. 68.

Blicken wir nun also noch einmal kurz auf die Fundamentalontologie und die in ihr vollzogene Analyse des Daseins zurück. Die traditionelle Herangehensweise an die Seinsfrage, die den Menschen davon isoliert, ist für Heidegger nicht überzeugend. Seiner Ansicht nach lässt sich die Seinsfrage nur vom Menschen selbst angemessen stellen und kann nur dann beantwortet werden, wenn das Sein des Daseins und seine Grundstrukturen erhellt werden. Weil der Mensch der Ort der Offenbarkeit des Seins ist, fasst Heidegger die Auslegung des Daseins als den notwendigen Zugang zur Erschließung der Seinsfrage überhaupt auf. Das Beharren auf der anthropologischen Untersuchung vom Wesen des Menschen sollte daher zum Ansatzpunkt für die Seinsfrage werden. In diesem Sinne erweist sich die Vernachlässigung des das Sein verstehenden Menschen als Hindernis für den Sinn des Seins. Dementsprechend bringt Heideggers Schüler Fink es auf den Punkt: „Der Mensch ist das Thema der Fundamentalontologie, weil er das Seiende ist, das durch Verstehen von Sein ausgezeichnet ist.“¹

Obwohl die Fundamentalontologie bei Heidegger keineswegs als Anthropologie zu verstehen ist, erhält sie dennoch einen anthropologischen Gehalt und eine anthropologische Relevanz, indem ihre existenziale Analytik des Daseins das Wesen des Menschen und die Grundstrukturen des Menschseins freilegt und damit ein fundamentalontologisches Menschenbild als Dasein prägt. Hierzu hat eine Reihe von Forschungen, wie sie unter anderem von O. Pöggeler, A. Ignatow und A. L. Kelkel vertreten werden, den Aufweis erbracht, dass die existenziale Anthropologie und die Fundamentalontologie in einem engen Wechselverhältnis zueinander stehen: Die existenziale Anthropologie stellt die Entfaltung der Fundamentalontologie auf der ontischen Ebene dar, während die Fundamentalontologie ihrerseits das ontologische Fundament für die existenziale Anthropologie bietet.

Zunächst plädiert Pöggeler für eine Affinität im Denkmodell zwischen beiden. Er erklärt die Analytik der Existenz in der Fundamentalontologie als eine „einseitige

¹ E. Fink, *EFGA 5.2, Sein und Endlichkeit: Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Hrsg. von R. Lazzari, Freiburg/München: Karl Alber, 2016. S. 342.

Anthropologie“, obwohl diese Analytik gar nicht als Anthropologie gemeint ist.¹ Nach Pöggelers Interpretation kann die existenziale Anthropologie durch die Auslegung des Menschen als ein besonderes Seiendes nämlich das Dasein die Frage nach dem Sinn von Sein neu entfalten, wenn sie die Grundverfassung menschlichen Seins heraushebt, indem sie den anthropologisch orientierten positiven Wissenschaften vorausläuft.² Ebenso wie in der Fundamentalontologie gilt auch für Heidegger, dass diese Anthropologie zwar die Frage nach dem Wesen des Menschen stellt, sich aber nicht auf den Menschen selbst beschränkt. Auch wenn sie sich mit dem Ontischen befasst, hat sie nichts mit einer vorontologischen oder substantiellen Naivität zu tun. In Anbetracht der Affinität des Ansatzes zwischen der existenzialen Anthropologie und der Fundamentalontologie besteht offenkundig eine innige Verknüpfung zwischen diesen beiden, weshalb erstere nicht losgelöst von der fundamentalontologischen Begründung erörtert werden darf.

Zweitens behandelt Ignatow die Fundamentalontologie als Ausgangspunkt der Ausarbeitung der existenzialen Anthropologie, die das Ontisch-Existenzielle unter dem Gesichtspunkt des Ontologisch-Existenzialen betrachtet.³ In seiner bedeutenden Untersuchung über die anthropologische Dimension des heideggerschen Denkens argumentiert er wie folgt:

Solcherweise soll eine existenziale Anthropologie zwar die existenziellen Verhaltungen erforschen, sie aber unter einem existenzialen Gesichtspunkt betrachten. Die „thematische existenziale Anthropologie“ unterscheidet sich deutlich genug von der existenzialen Analytik, geht aber von ihr aus und versucht anhand von ihren Erkenntnissen die ontisch-existenziellen Phänomene zu erschließen. Sie soll eine Mittelstellung zwischen der Fundamentalontologie und einer empirisch-psychologischen, ethischen, ideentypologischen usw. Untersuchung des Faktischen einnehmen. Im Jaspersschen Buch erblickt Heidegger eben ein Exempel solcher existenzialanthropologischen Forschung, die zwar faktisch bestehende Ideengebilde thematisiert, nur soweit aber sie in wesentlichen ontologischen Strukturen wurzeln.⁴

Die dargelegte Passage belegt das enge Wechselverhältnis zwischen der existenzialen

¹ Vgl. O. Pöggeler, „Existenziale Anthropologie“, in *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer Philosophischen Anthropologie*, Hrsg. von H. Rombach, Freiburg/München: Karl Alber, 1966. S. 450.

² Vgl. Ebd. S. 446f.

³ Vgl. A. Ignatow, *Heidegger und die philosophische Anthropologie. Eine Untersuchung über die anthropologische Dimension des Heideggerschen Denkens*, Meisenheim: Anton Hain, 1979. S. 158f.

⁴ Ebd. S. 59.

Anthropologie und der Fundamentalontologie. Sie positioniert erstere als eine Untersuchung, die von der existenzialen Analytik der Fundamentalontologie ausgeht und in dieser ontologisch fundiert ist, um die ontisch-existenzielle Dimension des Menschseins zu erschließen. Durch die existenzial-anthropologische Erforschung des faktisch menschlichen Phänomens wird die fundamentalontologische Struktur auf der ontischen Ebene entfaltet und bereichert. Nach Ignatow ist also die Fundamentalontologie als eine dialektische Synthese bzw. ein hegelianisches „Aufheben“ der allgemeinen Ontologie und der Anthropologie zu verstehen.¹ Sie hebt beide Disziplinen in einer neuen synthetischen Einheit auf, in welcher den anthropologischen Aspekten die Priorität eingeräumt wird. Folglich verschmelzen die Frage nach dem Sein und die Frage nach dem Menschen in einem neuen Ganzen derart, dass ontologische Probleme als anthropologische und umgekehrt anthropologische als ontologische gestellt werden.²

Darüber hinaus sollte noch gezeigt werden, wie diese existenziale Anthropologie im Rahmen der Fundamentalontologie weiterentwickelt wird. Kelkel erweitert Heideggers Anthropologie zu einer im weiteren, jedoch nicht im traditionellen Sinne verstandenen „philosophischen Anthropologie“. Er ist der Auffassung, dass die der Beziehung zwischen Fundamentalontologie und philosophischer Anthropologie innewohnende inhärente Dualität weiter vertieft und herausgearbeitet werden sollte. Einerseits begründet dieses Verhältnis die notwendige Bestimmung der Anthropologie durch die Fundamentalontologie, andererseits steht dem nichts im Wege, dass die philosophische Anthropologie letztlich eine Bereicherung der Fundamentalontologie liefert, ohne deren Vorrang infrage zu stellen.³

Abschließend findet Heideggers existenziale Anthropologie in der von seinem und Husserls gemeinsamen Schüler Oskar Becker ausgearbeiteten existenzialen Anthropologie ihre Weiterführung und Vertiefung. In einer Vorlesung des

¹ Vgl. Ebd. S. 103.

² Vgl. Ebd. S. 151.

³ Vgl. A. L. Kelkel, „Husserl and the Anthropological Vocation of Phenomenology“, in *The Turning Points of The New Phenomenological Era: Husserl Research Drawing upon the Full Extent of His Development*, Ed. by A-T. Tymieniecka, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991. p. 47.

Sommersemesters 1956 entwirft Becker unter dem Titel *Existenz und Para-Existenz* die Grundlinien einer philosophischen Anthropologie, die als eine inhaltliche Entwicklung der von Heidegger fundamentalontologisch begründeten existenzialen Anthropologie angesehen werden kann.¹ In Beckers existenzialer Anthropologie wird eine engere Verbindung zwischen Existenzanalyse und der Anthropologie als Wesensbestimmung des Menschen hergestellt als bei Heidegger.² Um die ontologische Konsequenz dieser existenzialen Anthropologie zu begründen, weist Becker die exemplarischen Existenzvollzugsweisen als wesentliche Formen des Menschseins aus, sowohl als Formen des Seinsvollzugs als auch als inhaltliche Weiterführung der Bestimmungen der faktischen Existenz.³ Dazu schlägt er innerhalb der Anthropologie einen anderen Weg als die traditionelle metaphysische Anthropologie ein, indem er die Existenz als faktisch-geschichtlichen Lebensvollzug analysiert und eine „Vollzugsgeschichte“ entwickelt, die über Heideggers Geschichtlichkeitsbegriff hinausführt und eine weitere Dimension des Existenzvollzugs erschließt: das Da-wesen neben dem Da-sein.⁴

5.1.3.2 Zur Klärung der prinzipiellen Unterschiede beider Ansätze

Nach den obigen Erörterungen müssen zudem die prinzipiellen Unterschiede zwischen der existenzialen Anthropologie und der Fundamentalontologie besonders hervorgehoben werden. Beide unterscheiden sich primär in ihrer Zielsetzung und ihrer thematischen Konzentration, obwohl sie eng miteinander verbunden sind. Die größte Differenzierung zwischen existenzialer Anthropologie und Fundamentalontologie besteht darin, dass ihre Zielrichtung nicht völlig übereinstimmt. Die erstere zielt darauf ab, die Frage „Was ist der Mensch“ tiefgreifender zu beantworten, während die letztere als eine Ontologie des Menschen den Übergang zur Enthüllung des Seins selbst anstrebt.

Obwohl Heidegger mehrmals die Möglichkeit einer solchen existenzialen

¹ Vgl. A. Gethmann-Siefert, „Anthropologie alternativ. Überlegungen zu einer existenzialen Anthropologie“, in *Individualität und Selbstbestimmung*, Hrsg. von J.-C. Heilinger, C. G. King und H. Wittwer, Berlin: Akademie, 2009, S. 339.

² Vgl. Ebd. S. 346.

³ Vgl. Ebd. S. 350.

⁴ Vgl. Ebd. S. 348.

Anthropologie andeutet, bedeutet dies keineswegs, dass er thematisch ein abgeschlossenes anthropologisches System zu konstruieren versucht. Wie Heidegger selbst betont: „Die Analytik des Daseins zielt jedoch nicht auf eine ontologische Grundlegung der Anthropologie, sie hat fundamentalontologische Abzweckung.“¹ Die Funktion der Daseinsanalytik für ihn liegt ausschließlich darin, das Sein als solches erst erschließen zu können.

Ein weiterer Kernpunkt der Unterscheidung liegt in der thematischen Konzentration. Die existenziale Anthropologie ist zwar im analytischen Teil der Fundamentalontologie entstanden, befasst sich aber spezifisch mit der Seinsstruktur des Menschen. Zugleich konzentriert sie sich besonders auf die Seinsverfassung des Menschen und die ontologischen Bedingungen, die das Menschsein überhaupt möglich machen. Im Vergleich dazu geht es bei der Daseinsanalytik in der Fundamentalontologie zentral nicht um die ontische Frage nach dem Was und Wie des Menschen, sondern um die ontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Der Mensch wird dabei lediglich als das exemplarische Seiende gewählt, das ein Seinsverständnis besitzt und somit der Ausgangspunkt für die Fundierung der Ontologie sein kann. Die Daseinsanalytik als eine fundamentale Seinsauslegung ist daher keine anthropologische Disziplin, sondern eine Vorbereitung für die allgemeine Ontologie.

Heidegger insistiert nachdrücklich auf der strengen Unterscheidung zwischen der ontischen Anthropologie und der fundamentalontologischen Daseinsverfassung. Obwohl er phänomenologisch transformierte Begriffe (wie etwa Sorge und Angst) aus der anthropologischen Tradition verwendet, dienen diese nicht der Beschreibung oder Definition des Menschen als empirischen Subjekts, sondern der Freilegung der menschlichen Seinsstruktur, die die Seinsfrage ermöglicht. Gerade auf der Basis einer bereits ausgearbeiteten Fundamentalontologie entwirft Heidegger die Konturen der existenzialen Anthropologie, die sich von der Substanzontologie löst.

Die existenziale Anthropologie unterscheidet sich also von der traditionellen

¹ Heidegger, GA02, S. 265.

Anthropologie, indem sie nicht den ontischen faktischen Menschen zum Gegenstand hat. Sie beruht vielmehr auf einer fundamentalontologischen Begründung, um als ontologische Untersuchung das Wesen des Menschen zu klären. Dadurch wird die Frage nach dem Dasein des Menschen zum unabdingbaren Zugang zur Seinsfrage überhaupt, was der traditionellen Anthropologie, welche stets auf einer unhinterfragten Menschendeutung basiert, verwehrt bleibt. Deshalb mahnt Pöggeler uns, die Bedeutung der existenzialen Anthropologie nicht zu unterschätzen: Sie erweist sich als fundamental, indem sie die Frageweise selbst klärt, durch die der Mensch nach seinem Sein fragen kann.¹

5.2 Die Metaphysik des Daseins als Fortgang der existenzialen Anthropologie

Auf die Konzeption der existenzialen Anthropologie folgt bei Heidegger phasenweise die Entfaltung einer sogenannten „Metaphysik des Daseins“, deren Hauptentwicklungszeitraum sich vom Ende der 1920er bis zum Anfang der 1930er Jahre erstreckt. Den ersten theoretischen Ansatz dazu formulierte er in seiner Auseinandersetzung mit Leibniz im Jahr 1928, in der er festhält: „Diese Metaphysik des Daseins, zunächst als Analytik, ist nur zu gewinnen im freien Entwurf der Seinsverfassung selbst.“² Anschließend verknüpft Heidegger das Ziel der Seinsverfassung der Metaphysik des Daseins mit dem Dasein des Menschen selbst: „Die Metaphysik des Daseins ist nicht nur Metaphysik über das Dasein, sondern es ist die als Dasein notwendig geschehende Metaphysik.“³ Das heißt, die ontologische Grundverfassung des Daseins lässt sich nur aus seiner extremsten eigentlichen Möglichkeit begreifen, weil es sein Selbstsein ausschließlich im Vollzug seines Existierens verwirklicht.⁴

Indem Heidegger die Seinsverfassung des Daseins ontologisch bestimmt, ist die

¹ Vgl. O. Pöggeler, „Existenziale Anthropologie“, in *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer Philosophischen Anthropologie*, Hrsg. von H. Rombach, Freiburg/München: Karl Alber, 1966. S. 460.

² Heidegger, GA26, S. 175.

³ Heidegger, GA03, S. 231.

⁴ Vgl. Heidegger, GA26, S. 175f.

Metaphysik des Daseins konsequent als Fundamentalontologie zu konzipieren. Umgekehrt fasst er in seinem *Kantbuch* die Fundamentalontologie ausdrücklich als eine Metaphysik des Daseins auf: „Die Fundamentalontologie ist die zur Ermöglichung der Metaphysik notwendig geforderte Metaphysik des menschlichen Daseins.“¹ Folglich stellt die Existenz des Daseins in der Metaphysik des Daseins, kongruent zur Akzentsetzung der existenzialen Anthropologie, das notwendige Fundament aller weiteren Seinsanalysen dar.

Wie Heidegger später in seinem Vortrag *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins* aus dem Jahr 1929 schlussfolgert: „Metaphysik des Daseins – der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch! Wesen des Daseins, darin der Mensch existiert, ist qua Zeitlichkeit ekstatisch – exzentrisch.“² Die Metaphysik des Daseins denkt den Menschen nicht anthropologisch als biologisches oder rationales Wesen, sondern als existierendes Dasein im Licht der ekstatischen Zeitlichkeit und der Endlichkeit: „Diese handelt vom Menschen, aber nicht als Spezies. Sondern wie? Endlichkeit – Existenz – Dasein. Metaphysik des Daseins.“³ Das Wesen des Daseins ist also kein statisches Subjekt, sondern „ekstatisch-exzentrisch“: Als menschliche Existenz steht es immer außerhalb seiner selbst in den drei Zeitdimensionen (Gewesenheit, Gegenwart, Zukunft).

Dieses exzentrische Daseinsverständnis nimmt bereits Heideggers spätere Fassung des ekstatischen Wesens des Menschen als Ek-sistenz vorweg, die als „Hinaus-stehen“ in die Wahrheit des Seins die bisherige anthropozentrische Anthropologie radikal überwindet.⁴ Dass der Mensch durch seine Ek-sistenz definiert wird, stellt sowohl eine neue Entwicklung in Heideggers Denken nach der Kehre dar als auch eine Fortführung der existenzialen Analyse des Menschen, wie sie in der existenzialen Anthropologie angelegt ist. Aus den obigen Ausführungen wird deutlich, dass das primäre Anliegen der Metaphysik des Daseins darin besteht, durch die Analyse der menschlichen Existenz die Seinsverfassung des Daseins zu erschließen.

¹ Heidegger, GA03, S. 1.

² Heidegger, GA80.1, S. 240.

³ Heidegger, GA28, S. 32.

⁴ Vgl. Heidegger, GA09, S. 325f.

In ebendiesem Sinne, der an die Fundamentalontologie rückgebunden ist, heißt es bei Heidegger im *Kantbuch*:

Die Fundamentalontologie ist aber nur die erste Stufe der Metaphysik des Daseins. [...] Die Metaphysik des Daseins, die sich in der Fundamentalontologie zur Ausbildung bringen soll, ist nicht als eine neue Disziplin im Rahmen der schon vorhandenen beansprucht, sondern in ihr bekundet sich der Wille zur Erweckung der Einsicht, daß das Philosophieren als ausdrückliche Transzendenz des Daseins geschieht.¹

Insofern lässt sich diese Metaphysik des Daseins als eine Weiterentwicklung und metaphysische Transformation der Fundamentalontologie begreifen. Die im *Kantbuch* entfaltete Metaphysik des Daseins umfasst jedoch noch nicht die spätere Diskussion Heideggers über die Metontologie in seiner Marburger Vorlesung vom Sommersemester 1928 zur Leibniz-Interpretation. Diese als den Umschlag der Ontologie verstandene Metontologie bildet in der Tat die zweite Stufe der Metaphysik des Daseins und stellt zusammen mit der Fundamentalontologie die beiden Teile des nach den 1930er Jahren vollständigen Systems der Metaphysik des Daseins dar.²

Indem Heidegger das menschliche Dasein ins Zentrum der Metaphysik des Daseins stellt, verlagert er den Schwerpunkt von einer abstrakten Metaphysik hin zu einer, die ihren Ursprung in der existenzialen Verfassung des Menschen hat. Dieser metaphysische Entwurf selbst enthüllt aber zugleich die wesenhafte Endlichkeit der Existenz des Daseins.³ Auf diese Weise trägt die Metaphysik des Daseins, die als „Metaphysik von der Natur des Menschen“⁴ verstanden wird, zum Fortgang des fundamentalontologisch begründeten Denkmodells der existenzialen Anthropologie bei.

5.2.1 Die Metaphysik des Daseins als Einheit von Anthropologie und Metaphysik

Heidegger selbst räumt ein, dass er das Problem der Metaphysik des Daseins zunächst im Ausgang von Schellers Idee der Philosophischen Anthropologie entwickelt habe.⁵ Nach Heidegger begreift Scheler seine philosophische Anthropologie zwar letztlich als

¹ Heidegger, GA03, S. 232, 242.

² Vgl. Heidegger, GA26, S. 199ff.

³ Vgl. Ebd. S. 176.

⁴ Heidegger, GA80.1, S. 246.

⁵ Vgl. Ebd. S. 219.

eine Metaphysik des Menschen, doch hat er sich dem Problem zugewandt, ohne zuvor die Frage nach der Metaphysik im Ganzen beantwortet zu haben. Allerdings ist die Metaphysik des Daseins als eine Metaphysik von der Natur des Menschen zugleich als „gemeinsame Wurzel für anthropologische Tendenz und Tendenz zur Metaphysik“¹ zu begreifen.

In diesem Zusammenhang bestimmt Heidegger in den *Davoser Vorträgen* die Metaphysik des Daseins einerseits als eine auf die Möglichkeit der Metaphysik überhaupt gerichtete Grundlegung und verortet sie andererseits in Absetzung von philosophischer Anthropologie und Kulturphilosophie als das der Frage nach dem Menschen vorrangige Projekt.² Dabei übernimmt die Metaphysik des Daseins „die für eine Grundlegung der Metaphysik notwendige Frage, was der Mensch sei“³. So setzt sich Heidegger das Ziel, eine gegenüber der traditionellen Metaphysik neue Metaphysik des Daseins zu entwerfen, indem er die beiden damals dominierenden Tendenzen miteinander vereint:

Die eine bekundet sich als Interesse an der Anthropologie (Frage: was der Mensch sei), die andere verrät sich als Zug zur Metaphysik (Frage: was das Seiende als solches und im Ganzen sei). Beide sind in der Gesamtlage des heutigen menschlichen Daseins erneut erwachsen und keineswegs Angelegenheiten philosophischer Schulen und Eigentümlichkeiten einzelner Richtungen. Beide Tendenzen sind zwar gleichzeitig; aber sie entbehren der inneren Einheit.⁴

Dafür unternimmt Heidegger den Versuch, aus dieser inneren Einheit der beiden Tendenzen von Anthropologie und Metaphysik die Metaphysik des Daseins zu konstruieren. Im Grund genommen geht es in dieser Metaphysik darum, „was der Mensch in seinem Verhältnis zu Übrigen sei, in seiner Stellung zum Ganzen des Seienden, was der Mensch in der Welt sei und soll“⁵, während die traditionelle Anthropologie lediglich nach dem isolierten Menschen mit seinen Eigenschaften fragt.

Die philosophische Anthropologie fasst den Menschen gewöhnlich als Untersuchungsobjekt auf, doch Heidegger zielt auf eine fundamentalere Fragestellung

¹ Ebd. S. 241.

² Vgl. M. Wunsch, *Fragen nach dem Menschen: Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014. S. 131.

³ Heidegger, GA03, S. 231.

⁴ Heidegger, GA80.1, S. 215.

⁵ Heidegger, GA28, S. 14.

ab: warum und wie die Frage nach dem Menschen im metaphysischen Sinne mit der Frage nach dem Seienden als solchem und im Ganzen unauflöslich verbunden ist. So stellt die Metaphysik des Daseins die Frage nach dem Wesen des Menschen in einer Weise, die jeder philosophischen Anthropologie und Kulturphilosophie vorgelagert ist und deren Möglichkeitshorizont ursprünglich eröffnet. Da Heidegger in den späten 1920er Jahren das Seiende im Ganzen als zentrale Thematik seiner metaphysischen Untersuchung betrachtet, ergibt sich die Möglichkeit, das Menschsein mit der metaphysischen Fragestellung zu kombinieren, was die Notwendigkeit der Metaphysik des Daseins rechtfertigt.

Zugleich gilt es jedoch zu beachten, dass das Thema der Metontologie explizit „das Seiende im Ganzen“ ist.¹ Wenngleich Heidegger im Rahmen der Metaphysik des Daseins die anthropologische Fragestellung nicht durch einen metontologischen Ansatz expliziert, so wohnt doch bereits der engen Verknüpfung von Mensch und Seiendem im Ganzen eine metontologische Dimension der Metaphysik des Daseins inne. Vor diesem Hintergrund erscheint M. Wunschs Kritik, die das metontologische Defizit der Metaphysik des Daseins als ein anthropologisches Defizit deutet, fragwürdig.² Die Berechtigung seiner These liegt freilich darin, dass Heidegger die Intention der Metaphysik des Daseins tatsächlich nicht in rein anthropologischer Weise vollendet.

Die Notwendigkeit, diese Metaphysik des Daseins als eine Vereinigung von Anthropologie und Metaphysik einzuführen, um die im vorletzten Absatz genannte fundamentalere Fragestellung zu beantworten, ist zweifach: Zum einen gründet sich die innere Möglichkeit der Metaphysik in der Frage „Was ist der Mensch?“, zum anderen muss umgekehrt die anthropologische Frage nach dem Menschen schon aus der Grundfrage der Metaphysik bestimmt werden.³ Daraus folgt die Struktur eines eigentümlichen hermeneutischen Zirkels zwischen Anthropologie und Metaphysik, der nach Heidegger in der Einheit des zentralen Problems der Philosophie als solcher oder

¹ Vgl. Heidegger, GA26, S. 199.

² Vgl. M. Wunsch, *Fragen nach dem Menschen: Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014, S. 158f.

³ Vgl. Heidegger, GA80.1, S. 246.

im inneren Wesen der Metaphysik selbst verwurzelt ist.¹ Wie er in seiner Freiburger Vorlesung im Sommersemester 1929 weiter festhält: „Die Frage nach dem Wesen der Metaphysik führt, weil sie zur Natur des Menschen gehört, zur Grundfrage, was der Mensch sei.“²

Daher kann die Frage „Was ist Metaphysik?“ nur beantwortet werden, wenn zuvor die Frage nach der Natur des Menschen geklärt worden ist. Dazu lässt sich in Heideggers Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* eine erstaunliche Bemerkung finden: „Die Metaphysik zog sich und zieht sich in das Dunkel des menschlichen Wesens zurück. Unsere Frage: Was ist Metaphysik?, hat sich gewandelt zur Frage: Was ist der Mensch?“³ Umgekehrt aber ist diese Frage nach dem Menschen selbst die wesentlichste aller Fragen, die durch die Grundfrage des eigentlichen Philosophierens bestimmt ist: „Was wird metaphysisch genannt?“⁴ Die Natur des Menschen besteht gerade darin, das Wesen der Metaphysik zu erfragen. Hieraus ergibt sich, dass Heideggers Metaphysik des Daseins als Metaphysik von der Natur des Menschen die kantische Aufgabe der Grundlegung der Metaphysik hermeneutisch vollendet.⁵ Die Metaphysik des Daseins als Grundlegung der Metaphysik argumentiert ebenfalls nachdrücklich für die Ontologie des Daseins als Grundlegung der Möglichkeit der Seinsfrage.⁶

Das Dasein des Menschen ist folglich in seiner eigentümlichen Seinsart nicht einfach ein Seiendes unter anderen, sondern der Ort, an dem sich die Metaphysik selbst gründet. Gerade weil die Metaphysik des Daseins vom Menschen ausgehend die Grundlegung der Metaphysik selbst vollzieht, oder genauer gesagt, weil sie den Menschen schöpferisch mit der metaphysischen Frage nach dem Seienden im Ganzen verbindet, erweist sie sich als diejenige, die nicht nur eine radikale Abkehr von traditionellen anthropologischen Ansätzen markiert, sondern zugleich den Fortgang der existenzialen Anthropologie maßgeblich bestimmt. In diesem Sinne vertritt L. Tengelyi

¹ Vgl. Heidegger, GA28, S. 40.

² Ebd.

³ Heidegger, GA29/30, S. 10.

⁴ Vgl. Heidegger, GA28, S. 41f.

⁵ Vgl. Ebd. S. 40f.

⁶ Vgl. Heidegger, GA80.1, S. 251.

aus einer metontologischen Perspektive Heideggers die These, dass dieser sich eine anthropologische Herangehensweise an die Metaphysik aneigne.¹

5.2.2 Der weltbildende Mensch im Verhältnis zum Seienden im Ganzen

Vertieft man die Metaphysik des Daseins vom metontologischen Ansatz her, so zeigt sich, dass das von Heidegger betonte „Seiende im Ganzen“ ein Ganzes aus Seienden unterschiedlicher Regionen meint, die sich in derselben Welt befinden und in gewisser Weise mit dem Menschen verknüpft sind.² Dieses umfasst nicht nur Menschen, sondern auch Tiere, Pflanzen und die physischen Dinge der Natur. Es muss nun geklärt werden, inwiefern der Mensch überhaupt mit dem Seienden im Ganzen intrinsisch zusammenhängt. Denn diese Frage markiert nicht nur den Schlüssel zum Verständnis der Möglichkeit einer Metaphysik des Daseins, sondern bringt auch Heideggers anthropologischen Motivationshintergrund hinter dieser Metaphysik des Daseins zum Vorschein.

Hierbei lässt sich eine gewisse Ambivalenz oder Übergangsstruktur beim Menschen feststellen: Einerseits distanziert sich Heidegger ausdrücklich von traditionellen metaphysischen Ansätzen, die den Menschen als Teil des Seienden im Ganzen thematisieren, also als *ens metaphysicum* oder als *animal rationale* innerhalb einer Weltordnung. Andererseits bleibt das menschliche Dasein zunächst in einem gewissen Sinne doch in das Seiende im Ganzen verwiesen, insofern es sich in der Welt versteht, mit Seiendem zu tun hat, in seiner Sorge dem Seienden begegnet usw.

Dazu geht Heidegger davon aus, dass allein der Mensch als Dasein zu dem Seienden im Ganzen in ein verstehendes Verhältnis treten kann. Um zu untersuchen, wie er mittels der Metaphysik des Daseins die anthropologische Problematik, also die Frage nach der Charakterisierung des Menschen, beantwortet, bedarf es zuerst der Analyse des Verhältnisses des Menschen zu anderem Seienden, ehe sein Bezug zum Seienden im Ganzen verstanden werden kann. In seiner Vorlesung *Die Grundbegriffe*

¹ Vgl. L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem der phänomenologischen Metaphysik*, Freiburg/München: Karl Alber, 2014. S. 260.

² Die Metontologie ist bei Heidegger keine Ontologie, sondern ein Umschlag der Ontologie, sowie eine Untersuchung auf ontischer Ebene und eine Analyse der Beziehungen zwischen verschiedenartigem Seienden im Weltganzen. Zur Bestimmung der Metontologie vgl. exemplarisch Heidegger, GA26, S. 199f.

der *Metaphysik* von 1929/1930 behauptet Heidegger: „Das menschliche Dasein ist in sich ein eigentümliches Versetztsein in den Umringzusammenhang des Lebendigen. [...] Der Mensch existiert in eigentümlicher Weise inmitten des Seienden.“¹ Hierzu verleiht Heidegger dem Menschen einen besonderen Status, indem er den weltbildenden Menschen dem weltlosen Stein und dem weltarmen Tier gegenüberstellt. Besonders in dieser Vorlesung wird diese Gegenüberstellung von Mensch und Tier ein Wegweiser, von dem sich der anthropologische Zugang zur Metaphysik des Daseins leiten lässt.²

Damit kommt dem Weltbegriff eine entscheidende Bedeutung zu, um die Rolle des Menschen in der Metaphysik des Daseins herauszuarbeiten.³ Die „Welt“ ist hierbei nicht die Summe aller Entitäten, sondern der transzendente Horizont der Offenbarkeit. Deshalb Heidegger betont, dass nicht nur der Charakter der Welt die Zugänglichkeit von dem Seienden als solchem ist,⁴ sondern die Welt die Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen ist.⁵ Das sogenannte „Seiende im Ganzen“ als Totalität ist nur im Horizont der Welt zugänglich, da es sich allein in der von der Welt eröffneten Unverborgenheit zeigen kann.

In diesem Sinne gewinnt das Seiende im Ganzen eine Weltlichkeit. Es wird nicht mehr als bloße Gesamtheit von Objekten verstanden, sondern enthüllt sich durch das In-der-Welt-sein des Daseins als eine Welt der Bewandtnisganzheit. Für Heidegger ist nur der Mensch, im Unterschied zum Tier in seiner Benommenheit und zu anderem Seienden, als weltbildendes, das heißt welterschließendes Wesen in der Lage, das Seiende im Ganzen in seinem Weltcharakter zu erfassen. Die Weltbildung bildet die transzendente Grundverfassung des Menschen, durch die sich die Offenheit des Seienden im Ganzen entwirft und der Mensch, getragen von einer Grundstimmung, sich

¹ Heidegger, GA29/30, S. 403.

² Vgl. L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem der phänomenologischen Metaphysik*, Freiburg/München: Karl Alber, 2014. S. 260.

³ Heidegger gelangt in *Vom Wesen des Grundes* durch eine etymologische Interpretation des Weltbegriffs unter Bezugnahme auf den neutestamentlichen Kontext zu einem anthropologischen Weltbegriff: Der Begriff „κόσμος“ kann für die menschliche Existenz verwendet werden, da er ursprünglich den Zustand und die Lage des Menschen bedeutet. Insbesondere im *Johannesevangelium* bezeichnet die Welt die gottentfernte Grundgestalt des menschlichen Daseins, den Charakter des Menschseins schlechthin. Hierzu findet sich bei Heidegger eine noch radikalere Formulierung: „Welt meint gerade die Menschen in ihren Bezügen zum Seienden im Ganzen.“ Vgl. Heidegger, GA09, S. 143f, 155.

⁴ Vgl. Heidegger, GA29/30, S. 404.

⁵ Vgl. Ebd. S. 412.

auf dieses Ganze beziehend existiert. Sie ist zugleich die apriorische Bedingung dafür, dass das Seiende im Ganzen überhaupt zugänglich wird und als Seiendes verstanden werden kann. Nach A. Schnell liegt Heideggers Weltbildung in einem ursprünglichen „Weltentwurf“, der nicht mehr als existenzialer Entwurf des Sein-Könnens des Daseins, sondern als Grundstruktur der Weltbildung des menschlichen Wesens selbst zu verstehen ist.¹

Zum Schluss lässt sich Tengelyis Einschätzung treffend als Resümee dieses Abschnitts heranziehen: „Die Metaphysik des Daseins ist nichts anderes als gerade eine Lehre vom weltbildenden Charakter des Menschen.“² Auf diese Weise entwirft Heidegger durch die Metaphysik des Daseins eine eigentümliche, über die traditionelle Anthropologie hinausreichende Gestalt des Menschen. So wird der Mensch als derjenige sichtbar, der durch die Weltbildung seine außerordentliche Stellung im Sein einnimmt und dadurch seine metaphysische Einzigartigkeit erhält.

¹ Vgl. A. Schnell, „Der Begriff des ‚Transzendentalen‘ in der Phänomenologie im Ausgang von Husserl und Heidegger“, in *Unveröffentlichter Text*, 2022. S. 10f.

² L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem der phänomenologischen Metaphysik*, Freiburg/München: Karl Alber, 2014. S. 250.

Kapitel 6: Heideggers transzendente Neubegründung der Anthropologie

Um ein Missverständnis von Heideggers phänomenologischer Anthropologie zu vermeiden, ist es erforderlich, genauer zu erläutern, in welchem Sinne sich diese fundamentalontologisch begründete existenziale Anthropologie von der traditionellen Anthropologie und einer sogenannten „Phänomenologie des natürlichen Weltbewußtseins“¹ völlig unterscheidet. In Analogie zu Husserls Versuch, durch seine transzendente Anthropologie sich von der bisherigen philosophischen Anthropologie abzugrenzen, wird auch in diesem Kapitel der Ansatz der Transzendentalphilosophie herangezogen, um die Spezifik von Heideggers Anthropologie neu zu begründen.

Bereits in *Sein und Zeit* und in den Vorlesungen der späten 1920er Jahre gebraucht Heidegger den Begriff „transzendental“ zunehmend positiv zur Kennzeichnung seines eigenen Denkens.² In diesem Zusammenhang versteht er die Philosophie selbst als eine transzendente Wissenschaft mit einem transzendentalen Horizont der Zeitlichkeit und einer transzendentalen Methode der phänomenologischen Ontologie. Entsprechend gilt ihm die Seinsfrage als eine transzendente Frage. Konkret betrachtet transformiert sich bei Heidegger die transzendentalphilosophische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis im traditionellen Sinne in die fundamentalontologische Frage nach der Seinsstruktur des Daseins,³ da der Ausdruck „transzendental“ für ihn mit „fundamentalontologisch“ gleichbedeutend ist.⁴

Einerseits bemerkt Koltan dazu einsichtig: „Der hermeneutisch-geschichtliche Ansatz Heideggers Anthropologie verliert an Bedeutung zugunsten apriorisch-

¹ Heidegger, „Die Grundfrage nach dem Sein selbst“, in *Heidegger Studies*. Vol. 2 (1986), p. 1. Die von uns zu rekonstruierende phänomenologische Anthropologie Heideggers unterscheidet sich von jener, die er selbst im Sinne einer Phänomenologie des natürlichen Weltbewusstseins in diesem Aufsatz ablehnt.

² Dies zeigt sich beispielsweise besonders in den Werken *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA24) und *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA26).

³ Obwohl Heidegger in seinem Gesamtdenken eine neue Version der Transzendentalphilosophie entwirft, bleibt sein Ansatz auf einen für die ältere transzendentalphilosophische Tradition grundlegenden Operationsmodus angewiesen, nämlich die Suche nach „apriorischen Bedingungen der Möglichkeit“. Diese Suche benennt er in „Fundamentalontologie“ um und verschiebt ihre Anwendung wesentlich, insofern sie nun in der ekstatischen zeitlichen Transzendenz des Daseins gründet. Darüber hinaus ist die Fundamentalontologie von zahlreichen maßgeblichen Autoren, etwa K.-O. Apel, C. F. Gethmann, L. Tengelyi, A. Schnell, D. Dahlstrom und S. Crowell, als Modell der Transzendentalphilosophie Heideggers interpretiert worden.

⁴ Vgl. Heidegger, GA26, S. 218f.

transzendentalen [sic!] Motive, die in die Fundamentalontologie einbezogen werden.“¹ Andererseits betont Gethmann, dass die Konzeption einer metaphysischen Anthropologie der konkreten Subjektivität im Kern vor allem von Heideggers Fundamentalontologie her angeregt ist, sofern ihr Bezug auf eine von der konkreten Subjektivität ausgehende, nicht-empirische Anthropologie aufgezeigt werden soll.² Unter der Voraussetzung der untrennbaren Verbindung zwischen der phänomenologischen Fundamentalontologie und Heideggers Verständnis des Transzendentalen erscheint es demgemäß gerechtfertigt, eine transzendentalphilosophische Neubegründung seiner Anthropologie zu entwerfen.

Das methodische Fundament für diese Neubegründung liefert die Daseinsanalytik in der Fundamentalontologie. Sie ist das ontologische Fundament, auf dem Heideggers existenziale Anthropologie, die den Menschen in seinem Sein als Existenz versteht, überhaupt erst aufbauen kann. In dieser Funktion nimmt die Daseinsanalytik eine entscheidende Vermittlungsstellung ein: Sie überbrückt die Kluft zwischen Anthropologie und Transzendentalphilosophie, indem sie die transzendente Struktur des Menschen selbst als die ek-statisch-zeitliche Transzendenz des Daseins freilegt. Da die Existenz des Daseins sich nur im Vollzug seines In-der-Welt-seins ereignet, ist diese Transzendenz nicht ein äußerer Zusatz zu seinem Sein, sondern der ursprüngliche Vollzug seiner Existenz selbst.

Zudem ist diese transzendente Struktur jedoch keine zeitlose Vernunftstruktur, sondern zutiefst endlich. Nach Heidegger ist innerhalb der Fundamentalontologie die Sorge dasjenige, was „die Einheit der transzendentalen Struktur der innersten Bedürftigkeit des Daseins im Menschen“³ herausstellt. Denn die Sorge bezeichnet die transzendente Ganzheit des In-der-Welt-seins, welche die verschiedenen Seinsmöglichkeiten des Daseins vor ihrem faktischen Vollzug in einer strukturellen Einheit sammelt und als apriorische Grundverfassung des Daseins die Möglichkeit des

¹ J. Koltan, *Der Mitmensch. Zur Identitätsproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012. S. 14.

² Vgl. C. F. Gethmann, „Transzendentalphilosophie – Fundamentalontologie – Anthropologie“, in *Kultur – Mensch – Technik: Studien zur Philosophie Oskar Beckers*, Hrsg. von C. F. Gethmann und J. Sattler, Paderborn: Wilhelm Fink, 2014. S. 161f.

³ Heidegger, GA03, S. 236.

Verstehens von Selbst, Welt und Sein erst gewährt.

Insofern kann die Fundamentalontologie explizit als eine erforderliche transzendente Grundlegung der existenzialen Anthropologie konzipiert werden. Der Kern dieser Argumentation liegt in Heideggers spezifischer, von Kant und Husserl abweichender Aneignung des Transzendentalen.¹ Nicht durch die Reflexion auf ein transzendentes Ich oder Bewusstsein, sondern durch die existenzial-ontologische Analyse des Daseins erschließt er die Möglichkeit einer transformierten Transzendentalphilosophie und verlegt damit den Ort des Transzendentalen in das menschliche Dasein selbst, wie im Folgenden in zweifacher Hinsicht sichtbar wird.

Auf der einen Seite führt die Analyse des Daseins zu einer neu bestimmten „transzendentalen Subjektivität“,² insofern seine ek-statisch-zeitliche Transzendenz eine von der traditionellen egologischen Subjektivität abgehobene Bestimmung der Subjektivität ermöglicht. Somit versteht Heidegger diese transformierte Form transzendentaler Subjektivität als die transzendente Struktur des transzendierenden und existierenden Daseins, aus der her sich der Zugang zum Sein selbst eröffnet, wobei dieses „Subjekt“ weder als ein innerweltliches Seiendes im Sinne des Vorhandenen noch als ein vom Weltbezug völlig abstrahiertes Seiendes gefasst wird. Aufgrund der von Heidegger postulierten Äquivalenz von Fundamentalontologie und Transzendentalphilosophie fungiert das Dasein in beiden als Zentralbegriff. Damit markiert das Dasein eine sowohl ontologische als auch transzendente Revision der Subjektivität.

Begrifflich ist hierin bereits die Identität des Daseins auf der ontologischen Ebene

¹ In der Heidegger-Literatur wird der Bezug seines Denkens zur Transzendentalphilosophie einhellig festgestellt, jedoch zumeist im Sinne einer radikalen Transformation ihres traditionellen Ansatzes verstanden. Zwar rekurriert Heidegger dabei auf den Terminus „transzendental“, doch ist dies keineswegs in einem historischen Sinne, insbesondere nicht im Sinne Kants oder Husserls, zu verstehen. Vielmehr handelt es sich hierbei um eine gezielte Aneignung des transzendentalen Konzepts: Durch den Einsatz einer revidierten Begrifflichkeit entwickelt Heidegger diesen Ansatz weiter, mit der expliziten Absicht, die vormalige subjektivistische Tendenz in der Transzendentalphilosophie zu überwinden. Beispielsweise schreibt er in seiner Kant-Interpretation: „Dabei übernehmen wir nicht ohne weiteres den Begriff des Transzendentalen bei Kant, wohl aber seinen ursprünglichen Sinn und die eigentliche, Kant vielleicht noch verborgene Tendenz.“ Heidegger, GA24, S. 23.

² Auch wenn sich keine expliziten Belege dafür finden lassen, dass Heideggers Transzendentalphilosophie notwendig einen Begriff „transzendentaler Subjektivität“ voraussetzt, folgt daraus keineswegs, dass der von ihm entwickelte Gedankengang von jener Position grundsätzlich abgerückt wäre. Zwar sagt er nirgends ausdrücklich, das Dasein sei transzendente Subjektivität, doch impliziert dieses Schweigen nicht, dass sein Ansatz gegen eine solche Deutung immun wäre.

mit der das Ontische fundierenden transzendentalen Subjektivität angelegt. Indem Heidegger die transzendente Frage an die konkrete Existenz des menschlichen Daseins bindet, überwindet er zugleich die Abstraktion der reinen Subjektivität, da nach ihm das Subjekt als konkretes auch das transzendente ist.¹ Damit wird die Subjektivität nicht mehr als formale transzendente Instanz verstanden, sondern als faktische Transzendentalität des Menschseins selbst, insofern die transzendente Subjektivität nur als existenziale Struktur des Daseins ausgewiesen werden kann.

Auf der anderen Seite bewahrt das „Transzendente“ bei Heidegger in gewissem Maße seine traditionelle Bedeutung aus der Transzendentalphilosophie, nämlich als die Untersuchung nach den „Bedingungen der Möglichkeit“. Bei ihm erweist sich der Begriff des „Transzendentalen“ also als eng verknüpft mit dem des „Möglichen“, der „Möglichkeit“ bzw. der „Ermöglichung“.² Nach Schnell liegt Heideggers entscheidende Einsicht darin, das transzendentalphilosophische Prinzip der „Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis“ in die ontologische Struktur des Daseins selbst verlegt zu haben.³ Das Sein des faktischen Daseins ist als Transzendentalität bestimmt, nämlich als der Grund, der die Transzendenz auf das Sein hin erst ermöglicht.

Konkretisiert in der Daseinsanalytik fungieren die Seinsmöglichkeiten als jene ontologisch-apriorischen Bedingungen, welche die Seinsverfassung des Daseins nicht nur strukturieren, sondern als Ermöglichungsgrund zugleich die Offenbarkeit des Seins überhaupt tragen. Die Möglichkeitsbedingungen sind dem Dasein nicht äußerlich vorgegeben, sondern ergeben sich aus dem Vollzug seiner eigenen Existenzialien. Folglich ist das Dasein im Sinne der Transzendentalphilosophie kein bloßes Seiendes unter anderen, sondern die notwendige Vorbedingung für jegliches Seinsverständnis und jede Seinsfrage.

Durch die Aufdeckung der transzendentalen Struktur des menschlichen Daseins

¹ Vgl. C. F. Gethmann, „Transzendentalphilosophie – Fundamentalontologie – Anthropologie“, in *Kultur – Mensch – Technik: Studien zur Philosophie Oskar Beckers*, Hrsg. von C. F. Gethmann und J. Sattler, Paderborn: Wilhelm Fink, 2014. S. 182.

² Vgl. A. Schnell, „Der Begriff des ‚Transzendentalen‘ in der Phänomenologie im Ausgang von Husserl und Heidegger“, in *Unveröffentlichter Text*, 2022. S. 6.

³ Vgl. Ebd. S. 7.

vollzieht Heidegger die transzendente Neubegründung seiner existenzialen Anthropologie. Eben als das Sein des Menschen begründet das Dasein seine transzendente Struktur der Ermöglichung dessen, was das Wesen des Menschen bestimmt und ihn zum Menschen werden lässt. Diese transzendente Struktur entspricht auch dem in seiner Transzendenz und Existenz sich vollziehenden Seinsverständnis, welches im Weiteren zu einer ursprünglichen Seinsbezüglichkeit des Menschen vertieft wird. Das Ziel der Anthropologie liegt also bei Heidegger nicht in der Frage nach dem „Was“, sondern in der nach dem „Wie“ des Menschen in Bezug auf das Sein.

Zur besseren argumentativen Klärung der transzendentalen Grundstruktur des Menschseins, welche in der Seinsbezüglichkeit zentriert ist, wird in diesem Kapitel wie folgt vorgegangen: Zunächst wird Heideggers Denkmodell der transzendentalen Ontologie samt seiner Grundlegung der Anthropologie rekonstruiert. Dies dient der Interpretation jenes transzendentalen Menschenbildes, wie es beim späten Heidegger konturiert wird. Anschließend werden auf dieser Basis die Bedeutungen des „Apriori“ in der existenzial-apriorischen Anthropologie erörtert. Schließlich wird durch die Herausarbeitung der transzendentalen Doppeldimension des Menschen, nämlich seines Seinsverständnisses und seiner Transzendenz, Heideggers transzendente Neubegründung der Anthropologie begrifflich klar ausgewiesen.

6.1 Eine transzendental-ontologische Grundlegung der Anthropologie

Heideggers Projekt der Fundamentalontologie versteht sich als eine Ontologie des Menschseins, die den transzendentalen Horizont für seine Untersuchung der Ontologie eröffnet. Folglich setzt seine Anthropologie eine transzendental-ontologische Grundlegung voraus, die sich konsequent aus seiner Neudefinition des Verhältnisses von Ontologie und Transzendentalphilosophie ergibt, insofern die Anthropologie selbst auf das Sein bezogen bleibt. Hier besteht die Kernaufgabe darin, die traditionell getrennten Bereiche zu integrieren, was das Einbeziehen der transzendentalen Perspektive in die Ontologie zwingend erfordert.

Diese Verschränkung wird durch Heideggers eigene Diktion explizit begründet. Er

identifiziert die Ontologie als „die transzendente Wissenschaft vom Sein“¹ und definiert zugleich die traditionelle Transzendentalphilosophie neu: „Der Ausdruck ‚Transzendentalphilosophie‘ ist nur eine andere Bezeichnung und Problemformulierung für ‚Ontologie‘.“² Angesichts der Verflechtung von Transzendentalphilosophie und Ontologie scheint es nicht nur gerechtfertigt, sondern notwendig, ein eigenes Denkmodell einer „transzendentalen Ontologie“³ bei Heidegger zu entwerfen. Die Rechtfertigung dieses Denkmodells kulminiert in der strukturellen Homologie seiner Prinzipien mit der klassischen Transzendentalphilosophie.

Der Vorrang des Transzendentalen vor dem Empirischen spiegelt sich in der Priorität des Ontologischen vor dem Ontischen wider und fordert eine transzendental-ontologische Grundlegung der Anthropologie. Da das Sein als transzendentaler Horizont das Seiende und damit auch den Menschen erst freigibt und zugleich als Bedingung der Möglichkeit jedes Erscheinens gilt, erweist sich die Frage nach dem Sein als die ursprünglichste transzendente Frage. Wenn die Ontologie als Fundamentalontologie bereits transzendental verfasst ist, muss die transzendente Neubegründung der Anthropologie notwendigerweise auf dem transzendental-ontologischen Ansatz basieren.

Eine Rekonstruktion von Heideggers Denken als transzendente Ontologie lässt sich systematisch aus der Einheit von ontologischer Differenz und Transzendenz entfalten. Den Ausgangspunkt bildet hierbei die ontologische Differenz, jene fundamentale Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Seienden. Diese Differenz markiert nicht bloß eine Verschiedenheit, sondern begründet die apriorische Priorität des Seins gegenüber dem Seienden. Da das Sein das Seiende a priori transzendiert, ist es nicht unmittelbar als empirische Eigenschaft ablesbar. Um das Sein in den Blick zu bekommen, ist daher ein Überstieg über das Seiende hinaus erforderlich. Dieser

¹ Heidegger, GA24, S. 23.

² Heidegger, GA25, S. 58.

³ Es ist jedoch erwähnenswert, dass die heideggersche transzendente Ontologie hierbei von der von Wolfgang Cramer systematisch ausgearbeiteten transzendentalen Ontologie unterschieden werden muss. Sogar Cramer kritisiert Heidegger deutlich für die Auslassung der ontologischen Konstitution der Subjektivität in seiner Theorie. Vgl. W. Cramer, „Vom transzendentalen zum absoluten Idealismus“, in *Kant-Studien* 52, 1961, S. 15f.

notwendige Transzendenzvollzug zum Sein hin ist ein zutiefst transzendentes Motiv, das Heidegger prägnant mit dem Satz bestimmt: „Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist transzendente Erkenntnis.“¹ Damit konstituiert die Transzendenz den Charakter der Ontologie als Transzendentalwissenschaft, denn nur durch das Überschreiten der ontischen Ebene lässt sich das Sein als eigentlicher Gegenstand überhaupt thematisieren. Die Geltung der transzendentalen Ontologie beruht darauf, dass ihr Übergang vom Seienden zum Sein selbst durch den Rückgang auf die ontologische Differenz bestimmt ist, wobei das Sein als solches einen genuin transzendentalen Sachverhalt prägt.

Einige Forscher wie H. Fahrenbach, C. F. Gethmann, M. Wunsch und K. Kraatz haben die Gültigkeit von Heideggers transzendental-ontologischem Ansatz nachzuweisen versucht. Dazu argumentiert Fahrenbach, dass die phänomenologisch-fundamentalontologische Daseinsanalyse selbst als transzendental-ontologische Grundlegung fungiere, indem Heideggers Ansatz über den traditionellen Bewußtseins- und Subjektbegriff hinausführe und sich auf die grundlegend ontisch-ontologische Voraussetzung zurückbeziehe, nämlich in die mit der menschlichen Existenz geschehende Erschlossenheit.² In Gethmanns Interpretation kennzeichnet die Sorge, indem sie den methodischen Platz des Bewusstseins übernimmt, eine durch die transzendental-ontologische Thematik gebotene Neufassung der transzendentalen Subjektivität, womit die transzendente Frage ihren logischen oder psychologischen Charakter zugunsten einer transzendental-ontologischen Natur verliert.³ Nach Wunschs Auffassung ist für Heidegger die Freilegung des existenzialen Apriori der philosophischen Anthropologie in *Sein und Zeit* letztlich nichts anderes als die transzendental-ontologische Grundlegung der philosophischen Anthropologie.⁴

Zudem begründet Kraatz Heideggers transzendente Ontologie systematisch,

¹ Heidegger, GA02, S. 51.

² Vgl. H. Fahrenbach, „Heidegger und das Problem einer ‚philosophischen‘ Anthropologie“, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Hrsg. von V. Klostermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970. S. 109, 111f.

³ Vgl. C. F. Gethmann, „Transzendentalphilosophie – Fundamentalontologie – Anthropologie“, in *Kultur – Mensch – Technik: Studien zur Philosophie Oskar Beckers*, Hrsg. von C. F. Gethmann und J. Sattler, Paderborn: Wilhelm Fink, 2014. S. 177, 185.

⁴ Vgl. M. Wunsch, *Fragen nach dem Menschen: Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014. S. 21.

indem er das in der Faktizität des menschlichen Daseins implizierte Sein an die Transzendentalität des Subjekts zurückbindet. Kraatz bemerkt, dass Heidegger die Transzendentalität des Daseins aus den Grenzen der reinen Subjektivität löst, indem er sie als „faktische Konstitution“ im „geworfenen Entwurf“ der Faktizität des existierenden Daseins verankert.¹ Der Zugang zum Sein eröffnet sich auch im Explizieren der faktischen Konstitution des Daseins. Anstelle der traditionellen Subjekt-Objekt-Dichotomie entwickelt Heidegger ein „dreidimensionales Modell“, das einen dreifachen Bezug zwischen dem Sein als Grund der Konstitution, dem konstituierenden Dasein und dem Seienden als Konstituiertem beschreibt.² Somit wird die Transzendentalität nicht mehr als bloßes Vermögen des Subjekts, sondern als ontologisches Merkmal der Seinsweise des Daseins begriffen, wodurch das Sein selbst zum Grund der Transzendentalität des Subjekts avanciert, welches die Konstitution nur kraft seines Existierens ermöglicht.³

Damit der Entwurf einer transzendentalen Ontologie nicht abstrakt bleibt, muss der Vollzugsort der faktischen Konstitution als menschliches Dasein bestimmt werden. Da das Dasein als ausgezeichnetes Seiendes durch seinen Seinsentwurf die ontologische Differenz erst eröffnet, muss die transzendente Ontologie in der Analyse dieses Wesens fundiert werden. Die Aufgabe der transzendental-ontologischen Grundlegung der Anthropologie besteht demnach darin, die ontologische Struktur des Daseins als die transzendente Grundstruktur des Menschseins freizulegen.

Wie aus den vorangegangenen Analysen hervorgegangen ist, ist die transzendente Struktur des Menschen selbst bei Heidegger als die in der Existenz vollzogene ek-statisch-zeitliche Transzendenz des Daseins bzw. als dessen daraus entspringendes Seinsverständnis zu begreifen. Gleichviel ob Existenz, Transzendenz oder Seinsverständnis: Diese Strukturmomente bezeugen jene ursprüngliche Seinsbezüglichkeit des Menschen, durch die eine existenziale Anthropologie erst fundiert wird. Heidegger vollzieht gegenüber Husserl also eine Transformation der

¹ Vgl. K. Kraatz, „Martin Heidegger’s Transcendental Ontology: The Necessity of a Factical Transcendental Subject“, in *Idealistic Studies* 52(2), 2022. p. 140.

² Vgl. Ebd.

³ Vgl. Ebd. pp. 140–141.

transzendentalen Phänomenologie, indem er die transzendente Grundstruktur nicht mehr als egologisch verfasste, vernünftige Subjektivität, sondern als die von der Grundfrage nach dem Sein selbst her abgeleitete Bezugshaftigkeit zwischen Mensch und Sein versteht, in der das wechselseitige Bedingungsverhältnis beider gründet.¹ Dies zeigt sich konkret in den folgenden Punkten:

Das Sein ist die ontologische Bedingung der Möglichkeit des Menschen, insofern es den transzendentalen Horizont der Erschließbarkeit seiner Existenz vorgibt. Der Mensch hingegen ist die existenziale Bedingung der Offenbarkeit des Seins, insofern er der Ort bleibt, an dem sich das Sein selbst zur Erscheinung bringen kann. Beides ist in einer wechselseitigen Ermöglichungsbedingung zu denken, die sich als die transzendente Korrelation von Mensch und Sein im Modus des hermeneutischen Zirkels erweist und ihrerseits als Bedingung der Möglichkeit sowohl der Seinsverfassung als auch der Selbstverfassung des Menschen betrachtet werden kann. Damit vollzieht sich in dieser transzendentalen Korrelation eine transzendental-ontologische Grundlegung der heideggerschen Anthropologie, die das Wesen des Menschen nicht aus einem Seienden, sondern aus seiner ursprünglichen Verwiesenheit auf das Sein selbst bestimmt.

6.1.1 Ein transzendentes Menschenbild im Bezug zum Sein beim späten Heidegger

Heideggers sogenannte Kehre ist zwar eine Abkehr von der Philosophie der Subjektivität und von der Gefahr des Subjektivismus, stellt jedoch keine Abwendung von der Transzendentalphilosophie dar, sondern bezeichnet vielmehr deren notwendige Radikalisierung und damit die Kontinuität seiner transzendentalen Ontologie bis in die späte Philosophie hinein.² Indem die transzendente Grundstruktur des Menschseins als eine ursprüngliche Seinsbezüglichkeit enthüllt wird, ist damit der Bezug zwischen Mensch und Sein aufgezeigt. Der hier verstandene „Bezug“ stellt keine

¹ Bei seiner ersten Begegnung mit Jean Beaufret im Jahr 1946 präzisiert Heidegger seine Grundfrage nach dem Sein selbst, indem er sie zu folgender Frage ausformuliert: „Worin gründet und besteht die Offenbarkeit des Seins und seines Verhältnisses zum Menschen?“ Vgl. Heidegger, „Die Grundfrage nach dem Sein selbst“, in *Heidegger Studies*. Vol. 2 (1986), p. 1.

² Vgl. K. Kraatz, „Martin Heidegger’s Transcendental Ontology: The Necessity of a Factual Transcendental Subject“, in *Idealistic Studies* 52(2), 2022. pp. 142–143.

Vermenschlichung des Seins dar. Vielmehr verdeutlicht er, dass das Geschehen des Seins den Menschen als diejenige Stätte braucht,¹ in der es sich offenbart.

Dieser Bezug geht primär nicht vom Menschen, sondern vom Sein selbst als „Seyn“² aus, welches den Menschen erst in sein Wesen bringt und ihn dieses verwirklichen lässt. Denn „das Verhältnis des Menschen und des Seyns ist das Verhältnis im Seyn aus dem Seyn zum Seyn als dieses selber“³. Vor diesem Hintergrund prägt sich folglich ein transzendentes Menschenbild aus: der Mensch als im Bezug zum Sein stehendes Wesen. Dieses Menschenbild manifestiert sich nicht nur in der auf Heideggers Frühwerk fokussierten existenzialen Anthropologie, sondern erfährt auch in seinem Spätwerk eine weitergehende und konkretisierende Ausgestaltung.

6.1.1.1 Das Menschenbild: Die Ek-sistenz des Da-seins in der Lichtung des Seins

Nach der Kehre versucht Heidegger nicht mehr, das Sein durch die existenziale Analytik des Daseins zu erschließen, sondern richtet den Blick auf das Sein selbst, um die Wahrheit des Seins zu offenbaren. Diese Hinwendung zum Sein geht mit einem erneuten Nachdenken über das Wesen des Menschen einher. Ausgehend von Heideggers *Humanismusbrief* (1946) lässt sich das transzendente Menschenbild zunächst durch die Lichtung des Seins und den darin gründenden Bezug zwischen Mensch und Sein bestimmen. Die „Lichtung“ ist bei ihm der transzendente Ort der Offenbarkeit des Seins, in dem der Mensch als das in die Offenheit gestellte Wesen seine ek-sistierende Wesensbestimmung erfährt.

Nach Fink weist die Lichtung auf das Wesensereignis der „ἀλήθεια“ hin, die als Unverborgenheit des Seins das Feld eröffnet, in dem die Bezugsstruktur zwischen Mensch und Sein in ihrer ursprünglichen Anschaulichkeit sichtbar wird.⁴ Im Rückgriff

¹ Im Sommersemester 1930 beschreibt Heidegger in seiner Vorlesung den „Menschen“ als die „Stätte“ der Grundfrage: „Die Grundfrage nach Sein und Zeit zwingt uns zur Frage nach dem Menschen. Allgemeiner gesagt, die Frage nach dem Seienden, wenn wir sie wirklich zur Grundfrage entfalten, führt auf die Frage nach dem Menschen.“ Heidegger, GA31, S. 121.

² Heidegger verwendet hier die archaische Schreibweise „Seyn“, um sich terminologisch von der traditionellen Metaphysik abzugrenzen. Während „Sein“ im metaphysischen Sinne oft als beständiges Vorhandensein missverstanden wird, verweist die Schreibung mit „y“ auf das anfängliche Wesen des Seins selbst.

³ Heidegger, GA82, S. 573.

⁴ Die These von Fink kann wie folgt dargestellt werden: „Der in sich gegenläufige Grundbezug von Sein und Mensch wird bei Heidegger von der *aletheia* aus exponiert.“ E. Fink, *EFGA 5.2, Sein und Endlichkeit: Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Hrsg. von R. Lazzari, Freiburg/München: Karl Alber, 2016. S. 379.

auf den Begriff der Lichtung definiert Heidegger den Menschen nicht durch ontische Eigenschaften, sondern durch seine transzendente Funktion für die Offenbarkeit und Unverborgenheit des Seins. Das Wesen des Menschen ist die Ek-sistenz, die als „das Stehen in der Lichtung des Seins“¹ verstanden wird. In diesem Sinne charakterisiert Heidegger das Bild des Menschen wie folgt: „Der Mensch west so, daß er das ‚Da‘, das heißt die Lichtung des Seins, ist.“² Damit weist er dem Menschen nicht die Rolle eines durch Eigenschaften ausgezeichneten Seienden zu, sondern die exponierte Stellung des Hüters der Lichtung des Seins.

Diese Stellung ist jedoch keine autonome Setzung des Menschen, sondern eine Angewiesenheit auf das Sein: „Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‚geworfen‘, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine.“³ An dieser Stelle wird ein transzendentes Menschenbild enthüllt, das den Menschen als den „Hüter“⁴ der Wahrheit des Seins ausweist, und das Heidegger in seinem späteren Denken den Menschen auch als den „Hirt“, „Sucher“, „Wahrer“ oder „Wächter“ des Seins bezeichnen lässt. So beschreibt er etwa das Wesen des Menschen folgendermaßen: „Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er in das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins.“⁵ „Der Hirt des Seins“ besagt, dass der Mensch nicht als Herr des Seienden das Sein in der Weise der Vergegenständlichung beherrscht, sondern es im Modus der Ek-sistenz hütet und wahr, indem er im Bezug zum Sein bereits wohnt.

Die oben erwähnten Menschenbilder lassen sich als nichts anderes verstehen als die Interpretation des Menschen in seinem Bezug zum Sein beziehungsweise des Seyns und seiner Wahrheit in ihrem Bezug zum Menschen.⁶ Nach den *Beiträgen zur*

¹ Heidegger, GA09, S. 323.

² Ebd. S. 325.

³ Ebd. S. 330.

⁴ An dieser Stelle ist auf den etymologischen Zusammenhang zwischen dem „Hüter“ und seinem Verb „hüten“ hinzuweisen. Heidegger verwendet in seinen verschiedenen Texten – insbesondere in GA 7, GA 9, GA 12, GA 66, GA 71 und GA 79 – zahlreiche Varianten dieses Begriffs, wie „hüten“, „behüten“, „Behütung“, „hütend“, „Hüterschaft“ und „Hut“.

⁵ Heidegger, GA09, S. 331.

⁶ Vgl. Heidegger, GA45, S. 214.

Philosophie sammelt sich die Bestimmung des Menschen in ihnen, insofern er von seinem Grund her, das heißt aus dem Da-sein, begriffen wird.¹ Dies führt somit zu der ursprünglichsten „Entmenschung des Menschen als vorhandenes Lebewesen und ‚Subjekt‘ und alles Bisherigen“². Damit wird das Menschsein von Heidegger auf das „Da-sein“ gegründet: „Das Menschsein selbst west, sofern es sich zum Seienden als einem solchen verhält, im Da-sein.“³

Um das Verhältnis von Da-sein und Mensch weiter zu erhellen, ist eine Rückbindung an Heideggers Auslegung des Da-seins als die Lichtung des Seins notwendig. Der Bezug des Menschen zum Sein ist nur möglich, sofern sich das „Da“ als Lichtung des Seins ereignet, die als Wahrheit des Seins an das „Geschick“ des Seins selbst gebunden ist.⁴ Das Wesen des Menschen ist dabei nicht in sich selbst fundiert, sondern gründet in einem ekstatischen Hinaus-Stehen: „Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz.“⁵ Diese Ek-sistenz ist jedoch kein Akt der menschlichen Subjektivität, sondern: „Dieser Stand ist das wesenhaft Anfängliche als Menschenwesen, insofern es den Bezug des Seyns aus-steht.“⁶ Auf dieser Basis wird der Mensch erst in dieses Da-sein als sein Wesen gerufen: „Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Da-seins als sein Wesen schickt.“⁷

Das Menschenbild ist hier radikal vom Sein her entworfen, insofern der Mensch derjenige ist, der vom Sein in die Wahrheit des Seins ereignet und in diese Zugehörigkeit versammelt wird. Folglich bemerkt Heidegger in seiner Reihe von Vorlesungen über Nietzsche: „Das Wesen des Menschen bestimmt sich aus dem Wesen (verbal) der Wahrheit des Seins durch das Sein selbst.“⁸ Das Da-sein als Lichtung bildet somit die transzendente Grundlage dieses Menschenbildes, wobei diese Grundlage selbst ein Geschick des Seins bleibt. Man kann auch daraus schließen, dass

¹ Vgl. Heidegger, GA65, S. 17f.

² Ebd. S. 510.

³ Heidegger, GA82, S. 328.

⁴ Vgl. Heidegger, GA09, S. 336.

⁵ Ebd. S. 325.

⁶ Heidegger, GA82, S. 574.

⁷ Heidegger, GA09, S. 337.

⁸ Heidegger, GA06.2, S. 194.

das transzendente Menschenbild das eines ek-sistierenden Da-seins ist, das als vom Sein gebrauchte Lichtung fungiert.

6.1.1.2 Die „Nähe“: Der transzendente Bezug von Mensch und Sein

Der Übergang von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte markiert einen tiefgreifenden Wandel in der Bestimmung des Menschen bei Heidegger. Im Unterschied zu seiner Frühphilosophie, in der das Menschenbild durch die existenziale Analytik des Daseins freigelegt wurde, wird der Mensch in seiner Spätphilosophie durch das vom Sein geschickte Da-sein als Lichtung des Seins neu konzipiert. Unter diesen Voraussetzungen bleibt zwar der grundlegende Bezug zwischen Mensch und Sein gewahrt, insofern das Sein weiterhin als die ontologische Bedingung des Menschenverständnisses gilt, doch verliert der Mensch seine Rolle als existenziale Bedingung der Seinserschließung.

Um die Stellung und die Rolle des Menschen neu zu bestimmen, bedarf es einer neuen Form des Bezugs zwischen Mensch und Sein, die Heidegger als „Nähe zum Sein“ versteht und die sich in der Lichtung des Seins ereignet.¹ Der späte Heidegger ist stets bemüht, ein nicht-metaphysisches Menschenbild im Bezug zum Sein zu finden, etwa durch die Dichtung, das Denken und das Sagen der Sprache. In der Freiburger Schelling-Vorlesung bringt er dies etwa mit den Worten zum Ausdruck:

Gesetzt, die Frage nach dem Sein verlange schon als Frage, daß man sie im Umkreis der Frage nach dem Menschen stellt und beantwortet, dann muß also zuvor der Mensch selbst, und d.h. doch wohl das Mensch-sein, hinreichend bestimmt werden. Aber in dieser Bestimmung des Menschseins, sie mag noch so weitläufig angelegt werden und alle Wissenschaften, Dichtung und Glaubenslehren für die Enträtselung des Menschenwesens zu Hilfe rufen, denkt man doch schon im Menschsein nicht nur das Sein des Menschen, sondern das Sein überhaupt.²

Diesbezüglich hebt M. Miles hervor, dass der späte Heidegger seine Aufmerksamkeit vom Menschen auf das Nicht-Menschliche verlagert hat, wobei damit nicht ein nicht-humanes Seiendes gemeint ist, sondern vielmehr das Andere, nämlich das Sein selbst.³ Wenn Heidegger jedoch die entsprechende Struktur des Da-seins gegenüber dem Sein

¹ Vgl. Heidegger, GA09, S. 337.

² Heidegger, GA49, S. 71.

³ Vgl. M. Miles, "Heidegger and the question of humanism", in *Man and World* 22, 1989. pp. 446–448.

betont, so zielt dies keineswegs auf eine Tilgung menschlicher Autonomie ab. Vielmehr geht es ihm darum, jeglichen Versuch zu verhindern, das Sein auf die menschliche Subjektivität zu reduzieren.

Dazu fasst er in seinem Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) die Intention seines Denkens prägnant zusammen:

Das im Vortrag versuchte Denken erfüllt sich in der wesentlichen Erfahrung, daß erst aus dem Da-sein, in das der Mensch eingehen kann, eine Nähe zur Wahrheit des Seins für den geschichtlichen Menschen sich vorbereitet. Jede Art von Anthropologie und alle Subjektivität des Menschen als Subjekt ist nicht nur, wie schon in „Sein und Zeit“, verlassen und die Wahrheit des Seins als Grund einer gewandelten geschichtlichen Grundstellung aufgesucht, sondern der Gang des Vortrags schickt sich an, aus diesem anderen Grund (dem Da-sein) her zu denken.¹

Indem er das Da-sein als das in der Nähe zur Wahrheit des Seins Wohnende versteht, anerkennt Heidegger gerade die Eigenständigkeit des Menschen im Angesicht des Seins, nicht in dem Sinne eines souveränen Subjekts, sondern als derjenige, der dem Anspruch des Seins zu entsprechen vermag.

Aus Heideggers vielfältigen Bestimmungen des Menschen als Hüter, Hirt, Sucher, Wahrer und Wächter des Seins wird auch ersichtlich, dass der Mensch nicht länger als Grund der Offenbarkeit des Seins, sondern als der vom Sein selbst Anvertraute, Gebrauchte und Gerufene im Vollzug der Selbstentbergung des Seins zu begreifen ist.² Das Sein ist dabei keineswegs vom Menschen im Sinne einer traditionellen Anthropologie abhängig. Vielmehr hat der Mensch das bloß Menschliche zu überwinden, um jenes Da-sein zu werden,³ das seinem Wesen nach durch die Zugehörigkeit zum Sein bestimmt ist. Das Menschenbild verliert damit die existenzial daseinsbezogene, seinsverstehende Aktivität und wandelt sich zu einer durch das Geschehen der Seinsgeschichte bestimmten Weise der Teilhabe. Im Unterschied zum

¹ Heidegger, GA09, S. 202.

² Von hier aus lässt sich das Verhältnis zwischen Mensch und Sein genauer bestimmen: Das Sein braucht den Menschen, insofern er sich als die geschichtlich-zeitliche Lichtung des Seins manifestiert und nicht als eine abstrakte Eigenschaft des Seins selbst verstanden wird. Dieses Bedürfnis des Seins nach dem Menschen bedeutet demnach, dass das Walten des Seins, seine Einkehr in das Eigene, davon abhängt, ob der Seinsbezug als das Eigenste des Menschen übernommen und darin das Wesen der Menschlichkeit gegründet wird.

³ Genau in diesem Sinne betont Heidegger: „Das Da-sein jedoch ist nicht der Mensch, sondern Jenes, wodurch die Entmenschung des Menschen (die Überwindung des historischen Tieres) ermöglicht wird.“ Heidegger, GA66, S. 210.

Tier wird das Wesen des Menschen nicht aus seiner Beziehung zu anderem Seienden, sondern vom Anspruch und von der Wahrheit des Seins her bestimmt, die erst die „Hüterfunktion“ des Menschen ermöglichen. So ist der Mensch als Da-sein nicht in sich selbst fundiert, sondern im transzendentalen Bezug zum Sein gegründet.

Hier erweist sich weder das Da-sein noch das Sein als das Primäre, sondern beide dienen jeweils nur partiell und bedingt einander als „Grund“, indem sie in einem ständigen dynamischen Verweis aufeinander bezogen bleiben.¹ Im transzendentalen Bezug von Mensch und Sein gründet eine unauflösbare wechselseitige Zueignung oder Gegenseitigkeit des Bedürfnisses: Das Sein bedarf des Menschen als Lichtung seines Geschehens, so wie der Mensch des Seins bedarf, um in sein Wesen zu gelangen. Im Vergleich zu dem in der frühen Philosophie Heideggers entfalteten symmetrischen Bezug von Dasein und Sein als wechselseitiger Ermöglichung zeigt sich hier, vom Da-sein ausgehend, ein asymmetrischer Bezug zwischen Menschenbild und Sein. Diese Asymmetrie lässt sich im Anschluss an Finks Interpretation erläutern: „Das Wesen des Menschen kann und muß nun mehr vom Sein her verstanden werden und nicht umgekehrt das Sein vom menschlichen Seinsverständnis aus.“²

Gleichwohl bleibt die transzendente Grundstruktur des Menschseins als Seinsbezüglichkeit unverändert gewahrt. Dazu bezeichnet Derrida diesen transzendentalen Bezug zwischen dem Wesen des Menschen und der Seinsfrage oder der Wahrheit des Seins als eine Art „Magnetisierung“ (aimantation), die selbst wiederum Heideggers Konzept der Nähe (proximité) zugeordnet werden kann.³ Das liegt daran, dass sich das Sein und der Mensch in einer ursprünglichen Nähe zueinander manifestieren: „Das Sein ist wesentlich weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste.“⁴ Diese Nähe zum Sein entfaltet den Bezug zwischen Mensch und Sein nicht als räumliche

¹ Vgl. T. D. Kopriwitsa, „Heidegger und der Anthropozentrismus“, in *Heidegger-Jahrbuch 10: Heidegger und der Humanismus*, Hrsg. von A. Denker und H. Zaborowski, Freiburg/München: Karl Alber, 2017. S. 182.

² E. Fink, *EFGA 5.2, Sein und Endlichkeit: Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Hrsg. von R. Lazzari, Freiburg/München: Karl Alber, 2016. S. 374.

³ Vgl. J. Derrida, „Les Fins de l'Homme“, in *Marges de la Philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. p. 148.

⁴ Heidegger, GA09, S. 331.

Distanzüberwindung, sondern als die transzendente Ermöglichungsbedingung, in der sich die Wahrheit des Seins und das Wesen des Menschen überhaupt erst zueignen.

Die Nähe bezeichnet auch das ursprüngliche Ineinandergreifen von Da-sein und Seinsgeschehen. Sie ist kein statischer Zustand, sondern der dynamische Vollzug des „Ereignisses“, in dem das Sein den Menschen für seine eigene Lichtung „braucht“ und der Mensch dem Sein „gehört“.¹ Durch das Ereignis wird das menschliche Wesen mithilfe der Lichtung des Seins, die es als Da-sein selbst ist, in die Nachbarschaft des Seins gerufen. Diese Nachbarschaft bildet den Wesensort des Menschen, insofern er als „Nachbar“ des Seins ek-sistiert, d. h. in die Wahrheit des Seins hinaussteht und ihr entspricht, indem er in der Nähe des Seins wohnt.² Die Nähe zum Sein beschreibt dabei jene transzendente Zusammengehörigkeit von Mensch und Sein, innerhalb derer der Mensch dem Sein als dessen „Da“ dient und aus dieser Zugehörigkeit seine eigene Wesensbestimmung empfängt. Ganz wie bei Kant die Kategorien a priori die Struktur der Erfahrung bestimmen, entwirft bei Heidegger das Sein selbst, vermittelt durch die Nähe, jene Horizonte, innerhalb derer sich Sein für uns begegnen lässt.

Hierin liegt allerdings ein radikaler Wandel: Während das traditionelle Transzendente im Subjekt verankert bleibt, verlagert Heidegger es in den unvordenklichen Bezug als Nähe zwischen Mensch und Sein. Diese Nähe erhält dadurch selbst eine transzendente Begründung sowohl für die Gestalt des Menschenbildes als auch für die Möglichkeit der Erschließung des Seins. Nur im wechselseitigen Verhältnis zwischen der Frage nach dem Wesen des Menschen und der Seinsfrage lässt sich das mit der Seinsbezüglichkeit einhergehende Menschsein ursprünglich zurückgewinnen.

¹ Im späten Denken Heideggers vollzieht sich auch der transzendente Bezug zwischen Mensch und Sein durch das Wirken des Ereignisses, insofern das Ereignis selbst die Aneignung des Menschen an das Sein bedeutet, was die ursprüngliche Zugehörigkeit darstellt, in der der Mensch vom Sein in sein Eigensein eingesetzt und ihm zugeeignet wird. Zum Beispiel sollte nach von Herrmanns Ansicht das Ereignis-Denken als der Name für die Zusammengehörigkeit von Seyn und Mensch als Da-sein ausgelegt werden. Vgl. F. W. von Herrmann, *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“*. Ein Kommentar. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2019. S. 83f. Auch Dastur bringt eine ähnliche Auffassung zum Ausdruck: „Heidegger donne le nom d’Ereignis à cette co-appartenance de l’être et de l’homme, qui n’est ni coïncidence ni relation dialectique, mais être l’un pour l’autre et constellation de l’homme et de l’être.“ F. Dastur, „Phénoménologie et anthropologie“, in *Alter Revue de phénoménologie* 23, 2015. p. 42.

² Vgl. Heidegger, GA09, S. 342.

6.1.2 Die apriorische Anthropologie und die Bedeutungen des Apriori

In dem von Heidegger thematisierten Bezug zwischen Mensch und Sein zeigt sich bereits ein transzendentes Menschenbild: Der Mensch ist nicht erst empirisch, sondern a priori als dasjenige Seiende bestimmt, das in einem notwendigen, transzendentalen Bezug zum Sein steht und aus diesem Bezug seine Seinsverfassung überhaupt erst versteht. In diesem Sinn überführt Heidegger Kants Modell des apriorischen Gegenstandsbezugs in eine apriorische Bezugsstruktur des Menschen zum Sein.¹ Zudem wurde im Abschnitt 5.1 bereits darauf hingewiesen, dass Heidegger in *Sein und Zeit* die „Sonderaufgabe einer existenzial-apriorischen Anthropologie“ entwirft. Der Begriff des Apriori gehört seit jeher zu den zentralen Bestimmungstücken jedes transzendentalphilosophischen Systems. Dies gilt auch für die Phänomenologie, wie Schnell bemerkt: „Der Begriff des ‚Apriorischen‘ hängt in der Phänomenologie mit dem des ‚Transzendentalen‘ mindestens genauso eng zusammen wie bei Kant.“²

Angesichts all dieser Tatsachen lässt sich feststellen, dass in einer existenzial-apriorischen Anthropologie Heideggers der Begriff des Apriori selbst zum Argument dafür wird, dass der Mensch in einem apriorischen Bezug zum Sein steht. Im Folgenden soll präzise aufgezeigt werden, in welchem Sinne die fundamentalontologisch begründete apriorische Anthropologie durch ihre apriorische Bedeutung bestimmt ist und sich dadurch von der traditionellen Anthropologie unterscheidet.

Zunächst muss die existenziale Anthropologie bei Heidegger notwendig als apriorische Anthropologie verstanden werden, da ihr apriorischer Charakter aus ihrer Gleichursprünglichkeit mit der Fundamentalontologie hervorgeht und sich ihre Methodik grundsätzlich von einer empirischen oder ontischen Anthropologie unterscheidet. Diese existenziale Anthropologie untersucht nicht die empirischen Eigenschaften oder Verhaltensweisen des Menschen, sondern zielt auf die apriorische

¹ In Kants transzendentaler Deduktion steht die Frage im Zentrum, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können. Dabei sollte der Terminus „a priori“ als eine Erläuterung der Art und Weise verstanden werden, in der ein Gegenstandsbezug stattfindet.

² A. Schnell, „Der Begriff des ‚Transzendentalen‘ in der Phänomenologie im Ausgang von Husserl und Heidegger“, in *Unveröffentlichter Text*, 2022. S. 1.

fundamentale Seinsstruktur des Menschen als Dasein, insbesondere auf die Existenzialien. Wenn Heidegger das existenziale Apriori der philosophischen Anthropologie sucht, strebt er nach einer Bestimmung des menschlichen Wesens in der Seinserfahrung, d. h. in einem umgreifenden „ontologischen Medium“.¹

Um die Spezifik von Heideggers apriorischer Anthropologie deutlicher hervortreten zu lassen, bietet sich ein kurzer kontrastiver Verweis auf die philosophische Anthropologie Plessners an.² Im Unterschied zum philosophischen Anthropologen Plessner, der den Menschen durch eine von kulturspezifischen und historischen Einflüssen nicht freie exzentrische Positionalität bestimmt, nimmt Heidegger mittels der von ihm hervorgehobenen ontologischen Seinsstruktur eine formal-apriorische Wesensbestimmung des Menschen vor.³ In diesem Sinne sind die Existenzialien des Menschen apriorisch, weil sie vor jeder faktischen Erfahrung liegen und diese überhaupt erst als menschliche Erfahrung ermöglichen.

Hieraus lässt sich zumindest eine zweifache transzendente Bedeutung des „Apriori“ in Heideggers Anthropologie ableiten: 1) Das Apriori als das, was ontologisch jeder faktischen Erfahrung vorausliegt (das Frühere bzw. prior); 2) Das Apriori als die Bedingung der Möglichkeit oder die ermöglichende Struktur, welche die Erfahrung allererst als solche stiftet. Nun folgt eine Erörterung der Bedeutung des Apriori für die apriorische Anthropologie aus der Sicht ihrer eigenen sachlichen Voraussetzungen.

Hinsichtlich der ersten Bedeutung lässt sich die existenziale Anthropologie durch den vorgängigen Charakter oder die Priorität der menschlichen Seinsstruktur als apriorische Anthropologie auslegen, da das Sein als solches bereits apriorisch ist. Grundsätzlich besagt das Apriori als solches, das eine transzendente Bezeichnung des Begriffes „Vorherige“ vom Sein ist, dass in Heideggers ontologischer Differenz das Sein logisch dem Seienden „vorausgeht“. Seiner Auslegung zufolge lautet: „Dieses

¹ Vgl. H. Köchler, *Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie (das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers)*, Meisenheim am Glan: Hain, 1974. S. 41.

² Denn an Plessners Konzeption lässt sich exemplarisch zeigen, wie eine Wesensbestimmung des Menschen von strukturellen, jedoch nicht strikt apriorischen Voraussetzungen her erfolgt.

³ Vgl. M. Wunsch, *Fragen nach dem Menschen: Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014. S. 227ff.

vorherig schon Durchschrittene – das Sein – nennen wir daher das Transzendente. [...] Das Sein ist daher nicht etwas jenseits des Seienden, sondern diesseits das Vorherige, Frühere, Apriori.“¹ Im Vergleich mit diesem apriorischen Sein als dem Transzendenten wird das Seiende im Lichte des entworfenen Apriori thematisch gegenständlich.² Die Ausarbeitung der Frage nach dem Menschen gründet also ausschließlich in der Ausarbeitung der Seinsfrage als ihrem apriorischen Grund, der zuerst einen möglichen Ort für die Anthropologie eröffnet.³

Was die zweite der genannten Bedeutungen betrifft, so ist bei Heidegger der Gebrauch des Aprioribegriffes untrennbar mit seiner Umgestaltung der Problematik der Möglichkeit im kantischen Transzendentalismus verbunden.⁴ Hierbei ist das Apriori nicht mehr die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der reinen Erkenntnis, sondern nach der Bedingung der Möglichkeit der menschlichen Existenz und die ontologische Voraussetzung des Menschseins im Rahmen der existenzialen Anthropologie. Deren Sonderaufgabe, insofern sie die „Bedingungen der Möglichkeit“ zum Ziel hat, drückt sich somit sowohl in einer transzendentalen Auslegung der apriorischen Grundstrukturen des Menschseins, das sich als eine offene Möglichkeit des Zu-seins im Bezug zum Sein befindet, als auch in der Erhellung der Möglichkeit von Möglichkeit als solche aus. Am Beispiel der Existenzialien zeigt sich, dass sie die Bedingungen der Möglichkeit dafür bilden, dass das menschliche Dasein sich zu sich selbst, zum Sein und zum Seienden im Ganzen verhalten kann.

Darüber hinaus bildet der Mensch selbst eine Bedingung der Möglichkeit des Seins und nimmt daher in der apriorischen Anthropologie eine apriorische Sonderstellung ein. Obwohl das Sein die Basis allen Denkens und Handelns bildet, wird dessen Manifestation notwendigerweise immer nur durch den Menschen gegeben. Dies liegt daran, dass das Dasein des Menschen der apriorische Ort als Lichtung ist, an dem das Sein allererst zur Erscheinung kommen kann. Diese apriorische Sonderstellung des

¹ Heidegger, GA80.1, S. 201.

² Vgl. Ebd. S. 207.

³ Vgl. J. Koltan, *Der Mitmensch. Zur Identitätsproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012. S. 43.

⁴ Heideggers Zitat aus Kants Text lautet: „Nun heißt etwas apriori erkennen, es aus seiner bloßen Möglichkeit erkennen.“ Vgl. Heidegger, GA24, S. 461.

Menschen bedingt die Methode der Fundamentalontologie. Die von der Daseinsanalytik ausgehende existenziale Anthropologie ist apriorisch, insofern sie die Bedingung der Möglichkeit für die Explikation der Seinsfrage selbst darstellt. Da der einzige Zugang zur Ontologie über die Analyse jenes Seienden führt, das den Ort der Seinsmanifestation bildet, muss diese Anthropologie notwendig eine apriorische sein, ohne die die Ontologie thematisch nicht explizierbar wäre.

Alles in allem thematisiert die existenziale Anthropologie die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit der menschlichen Seinsverfassung, wodurch sie sich ihrem Begriff nach selbst als eine apriorische Anthropologie bestimmen lässt. Dementsprechend ist diese apriorische Anthropologie nach Fahrenbach auch eine transzendentalphilosophisch reflektierte Anthropologie, indem sie nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung des Menschen von sich und des anthropologischen Wissens von ihm fragt.¹ Wie Heidegger selbst andeutet, wird in der existenzialen Analytik des Daseins eine Aufgabe mitbefördert, deren Dringlichkeit kaum geringer ist als die der Seinsfrage selbst: „[Durch] die Freilegung des Apriori, das sichtbar sein muß, soll die Frage, ‚was der Mensch sei‘, philosophisch erörtert werden können.“²

6.2 Die transzendente Doppeldimension des Menschen: Seinsverständnis und Transzendenz

Indem eine transzendental-ontologische Grundlegung der Anthropologie die transzendente Grundstruktur des Menschseins als ursprüngliche Seinsbezüglichkeit des Menschen enthüllt, verweist sie zugleich auf die Frage, wie diese Bezugshaftigkeit zwischen Mensch und Sein überhaupt besteht. Erhellte wird dies im Rekurs auf die transzendente Doppeldimension des Menschen, nämlich auf Seinsverständnis und Transzendenz. Sie beide gehören zum Kernbestand von Heideggers Transzendentalphilosophie, weil sie als existenzial im Dasein gründende apriorische

¹ Vgl. H. Fahrenbach, „Heidegger und das Problem einer ‚philosophischen‘ Anthropologie“, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Hrsg. von V. Klostermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970. S. 125.

² Heidegger, GA02, S. 60.

Bedingungen den Entwurf von Welt tragen und so die ontologische Erschlossenheit des Seienden als Seienden überhaupt erst ermöglichen. Durch diese beiden Dimensionen vollzieht sich Heideggers transzendente Prägung des Menschen in entscheidender Weise.

Erstens kommt dem Seinsverständnis in Heideggers eigener expliziter Darstellung die zentrale vermittelnde Funktion zu, die Frage nach dem Menschen mit der Frage nach dem Sein überhaupt in einen inneren Zusammenhang zu bringen: „Dieser Bezug des Seins zum Menschen kommt daher auch unumgänglich in dem zum Vorschein, was ‚Seinsverständnis‘ genannt wird.“¹ Gerade im engen Zusammenhang von Seinsverständnis und Transzendentalphilosophie wird deutlich, dass Heideggers Denken das Sein primär im Horizont der menschlichen Verstehensstruktur situiert, wie das folgende Zitat exemplarisch zeigt: „Solange man jedoch wie in ‚Sein und Zeit‘ nur nach dem Seinsverständnis frage, müsse doch das Sein immer nur in bezug auf das menschliche Verstehen und die menschliche ‚Subjektivität‘ gedacht und könne niemals als das Sein ‚an sich‘ vorgestellt werden.“²

Darüber hinaus kommt dem Seinsverständnis auch in Heideggers späterer Charakterisierung eines transzendentalen Menschenbildes im Bezug zum Sein eine Schlüsselrolle zu, insofern sich durch das Seinsverständnis die Nähe des Menschen zum Sein ereignet. Gerade auf der Grundlage der Nähe des Menschen zum Sein behauptet Derrida, dass Heideggers Widerspruch gegen die metaphysische Anthropologie eine andere Weise des Festhaltens am Menschen darstelle, allerdings ein Festhalten, das erst in der Auslegung der Nähe als Seinsverständnis zu erhellen sei.³

Zweitens rückt die Konzentration auf das Seinsverständnis notwendig die Frage nach einer weiteren transzendentalen Dimension des Menschen in den Vordergrund, nämlich nach der in der Existenz vollzogenen Transzendenz des Daseins. Einerseits ist die Grundabsicht der Analytik des Daseins nach Heidegger „der Aufweis der inneren

¹ Heidegger, GA82, S. 330f.

² Heidegger, GA49, S. 67.

³ Vgl. J. Derrida, „Les Fins de l’Homme“, in *Marges de la Philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. pp. 148–149.

Möglichkeit des Seinsverständnis und das heißt zugleich der Transzendenz“¹. Andererseits zeigt sich in dieser Struktur eine wesentliche Wechselbezüglichkeit: „In der Transzendenz bekundet das Dasein sich selbst als des Seinsverständnisses bedürftig.“² Dies erläutert Heidegger folgendermaßen: „So ist die Transzendenz als solche in dem interpretierten Sinne die nächste Bedingung der Möglichkeit von Seinsverständnis.“³

Das Verhältnis beider Dimensionen lässt sich folglich so resümieren: Während die Transzendenz die innere Möglichkeit des Seinsverständnisses bildet, bleibt die Transzendenz ihrerseits stets auf das Seinsverständnis angewiesen. Beide stehen bei Heidegger gemeinsam im Verweiszusammenhang des Transzendentalen, wie F. W. von Herrmann ausdrücklich betont: „„Transzendental‘ ist hier abgeleitet vom Transzendieren als der Vollzugsweise der seinsverstehenden Existenz.“⁴ Wird Heideggers anthropologische Frage „Was ist der Mensch?“ dahingehend beantwortet, dass der Mensch ein seinsverstehendes Wesen ist, so ergibt sich daraus notwendig, dass er zugleich als ein transzendierendes Wesen zu begreifen ist. Im Folgenden wird jeweils von seinem Seinsverständnis und von der Transzendenz als der transzendentalen Doppeldimension des Menschen ausgegangen, um das Wesen des Menschen sowie dessen Verhältnis zur Seinsfrage weiter zu erläutern.

6.2.1 Das Seinsverständnis als transzendente Bedingung des Menschseins

Der Begriff des Seinsverständnisses steht im Zentrum der Fundamentalontologie und bildet den Ausgangspunkt der existenzialen Analytik des Daseins. Damit ist er in dieser als Transzendentalphilosophie angelegten Untersuchung zugleich die transzendente Bedingung für die Profilierung des menschlichen Seins. Die Bedeutung des Seinsverständnisses in Heideggers phänomenologischer Anthropologie lässt sich nur ermessen, wenn man in erster Linie seine ambivalente Stellung zur transzendentalen Tradition berücksichtigt. Bei ihm vollzieht sich durch das Seinsverständnis eine

¹ Heidegger, GA26, S. 117.

² Heidegger, GA03, S. 236.

³ Heidegger, GA24, S. 460.

⁴ F. W. von Herrmann, *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“*. Ein Kommentar. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2019. S. 73.

entscheidende Verschiebung der transzendentalen Fragestellung, insofern diese sich nicht mehr wie bei Kant auf die Bedingungen der Erfahrung des Seienden, sondern auf die Bedingungen der Möglichkeit des Seinsverhältnisses (d. h. des Seinsverständnisses) richtet.¹

In diesem Kontext fungiert das Seinsverständnis als die transzendental-ontologische Brücke. Einerseits ist das Menschsein dadurch als seinsverstehendes Da-sein ausgezeichnet, dass das Verhältnis zum Sein selbst als das Wesen des Menschseins bestimmt wird.² Andererseits erweist sich das Seinsverständnis in Bezug auf das Sein selbst als eine dem Da-sein eigentümliche und hinreichende Bedingung für den Zugang zum Sein. Doch entscheidend ist hierbei, dass dieses Seinsverständnis nicht als kognitive Leistung eines isolierten menschlichen Subjekts missverstanden wird. Vielmehr wird die traditionelle Subjektivität gerade durch die radikale Neufassung dieses Begriffs dekonstruiert. Hierzu heißt es bei Heidegger explizit:

Wie aber, wenn in „Sein und Zeit“ die Auslegung des Menschen als Subjekt im vorhinein überwunden ist, und zwar überwunden gerade durch Einsicht in das Seinsverständnis als das Wesen des Da-seins, worin ein Menschsein gründet. Seinsverständnis besagt: Entwurf des Seins in das Offene, darin es seine Wahrheit hat. Seinsverständnis bedeutet: Inständigkeit in diesem Offenen und inständig bestimmt, und d.h. durchstimmt sein von dem, was in dem Offenen sich offenbart, durch das Sein. Seinsverständnis besagt nirgends, das Sein sei ein Gemächte menschlichen Meinens.³

Das Seinsverständnis ist demnach keine subjektive Projektion, sondern ein Geschehen der Wahrheit des Seins selbst, insofern darin „das Seinsverständnis als der ekstatische Bezug zur Lichtung des Seins“⁴ bestimmt wird.

Maßgeblich ist, dass das Seinsverständnis als von Heidegger so bezeichnetes „Urphänomen im Menschenwesen überhaupt“ zur Erscheinung gebracht wird und dadurch den Wandel des Menschen von der Subjektivität zum Da-sein einleitet.⁵ Darin liegt zugleich die von Heidegger vollzogene Transformation der Transzendentalphilosophie, nach der die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis

¹ Vgl. Heidegger, GA82, S. 350.

² Vgl. Ebd. S. 347.

³ Heidegger, GA49, S. 68.

⁴ Heidegger, GA09, S. 327.

⁵ Vgl. Heidegger, GA82, S. 351.

nicht mehr im Subjekt, sondern in der ekstatischen Offenheit des Da-seins für die Lichtung des Seins selbst gründet.

Der späte Husserl entwickelt in kritischer Auseinandersetzung mit Heideggers „Seinsverständnis“ die Auffassung, dieses reduziere das Seinsverständnis des Menschen als bloße „Apperzeption“ auf eine intentionale Leistung der Subjektivität und stigmatisiere es damit als eine phänomenologische „Naivität“.¹ Eine solche Kritik beruht jedoch auf einem kategorialen Missverständnis, insofern sie übersieht, dass das aus der seinsmäßigen Offenheit des Da-seins verstandene Seinsverständnis nicht auf einem subjektiven Vollzug beruht, sondern vielmehr als die grundlegende Bedingung der intentionalen Leistung der Subjektivität fungiert.

Entsprechend kann die Kernfrage der phänomenologischen Anthropologie nach dem Wesen des Menschen erst dann eigentlich gestellt werden, wenn das Seinsverständnis selbst als methodischer Ausgangspunkt verwendet wird. Die Sonderstellung des Menschen gründet für Heidegger darin, dass er als Dasein das einzige Seiende ist, das seinsverstehend existiert und sich in der Offenbarkeit des Seins halten kann. Daher erfolgt diese Bestimmung nicht durch traditionell-anthropologische Kategorien, sondern ausschließlich über den ekstatischen Bezug des Daseins zum Sein selbst. Folgerichtig bezeichnet Heidegger auch den Grundcharakter der Metaphysik des Daseins als Seinsverständnis und präzisiert: „Die Metaphysik des Daseins muß die innere Möglichkeit des Seinsverständnisses aus dem Wesen des Daseins aufhellen.“² Wenn jedoch das Seinsverständnis als eine der transzendentalen Dimensionen des Menschen gelten soll, was besagt dies dann im Grund für die Wesensbestimmung des Menschen? Diese Frage bedarf offensichtlich einer noch tiefergehenden Erörterung.

In einigen seiner Vorlesungsmanuskripte um die 1930er Jahre erläutert Heidegger wiederholt, was unter dem Seinsverständnis zu verstehen ist und in welchem Verhältnis es zum Wesen des Menschen sowie zur Anthropologie steht. Er formuliert es beispielsweise zusammenfassend so:

Dieses Verstehen von Sein ist nicht eine beliebige Sonderlichkeit des Menschen, die er neben

¹ Vgl. Husserl, Hua XXXIX, S. 489f.

² Heidegger, GA80.1, S. 238.

vielmehr andern einfach so mitschleppt, sondern es durchdringt all sein Verhalten zu Seiendem, d. h. auch sein Verhalten zu ihm selbst. Das Seinsverstehen durchdringt nicht nur alles Verhalten zu Seiendem, als wäre es eben überall da und auch dabei, sondern es ist die Bedingung der Möglichkeit des Verhaltens zu Seiendem überhaupt. Wäre im Menschen nicht das Verstehen von Sein, er könnte sich nicht zu sich selbst als Seiendem verhalten, er könnte nicht ‚ich‘ und nicht ‚du‘ sagen, er könnte nicht er selbst, nicht Person sein. Er wäre in seinem Wesen unmöglich. Das Seinsverständnis ist demnach der Grund der Möglichkeit des Wesens des Menschen.¹

Das Seinverständnis ist demnach kein nebensächliches, sondern ein wesentliches Merkmal des Menschen. Es ist ihm nicht nur innewohnend, sondern prägt sein Wesen prinzipiell. Zugleich bildet es die transzendente Bedingung der Möglichkeit dafür, dass der Mensch sich überhaupt zu sich selbst und zu anderem Seienden verhalten kann und sich als Ich, Du oder Person zu verstehen vermag.

Zudem hat Heidegger auch in der *Einleitung in die Philosophie* in einer längeren Fußnote ausführlich dargelegt, welche Bedeutung das Seinsverständnis für das Verständnis des Wesens des Menschen sowie für eine Neubegründung der Anthropologie besitzt. Der Wortlaut lautet wie folgt:

Was ist das Verstehen des Seins? Wohin sollen wir uns versetzen, um den Ausgang für die Frage zu nehmen? Nun, wir brauchen uns gar nicht erst darein zu versetzen, wir bewegen uns schon immer darin, wir, das Seiende, das wir je sind, das wir Mensch nennen und davon wir bestimmte Vorstellungen und Begriffe haben, sogar Anthropologie.

Seinsverständnis ist etwas, was an Menschen vorkommt, eine Eigenschaft, Eigentümlichkeit; also ist Seinsverständnis eine Eigenschaft des Menschen, in das Wesen des Menschen mit einbezogen. Daraus folgt aber hier, daß doch eben, wenn anders diese Seinsfrage Grundfrage der Metaphysik ist, der Mensch zum Zentrum der Problematik wird. Gibt es eine radikalere Rechtfertigung des philosophischen Faktums der Anthropologie als die, daß sie, wie jetzt doch gezeigt, den Boden bereitstellt für den Ausgang und die Ausbildung der Seinsfrage?

Doch gemacht – ist das Seinsverständnis nur eine Eigenschaft, die wir als eine vielleicht bisher zu wenig beachtete Bestimmung des Wesens des Menschen diesem einfach [...] oder ist das, was wir im Seinsverständnis ins Licht zu stellen versuchten, das Ursprünglichste im Wesen des Menschen, so daß umgekehrt von hier aus allererst die radikale Frage nach dem Wesen des Menschen in Gang kommt, daß gerade die Anthropologie ausgeschaltet bleiben muß? Aber – wozu ausschalten? Es folgt jetzt aus dieser Problematik höchstens, daß die Anthropologie aus der zentralen Orientierung an der Seinsfrage neu begründet werden muß. Also die Idee der philosophischen Anthropologie als Zentrum bleibt und ist so gerade allererst begründet.²

¹ Heidegger, GA31, S. 125.

² Heidegger, GA27, S. 313f.

Hieraus lässt sich klar entnehmen, dass Heidegger der Ansicht entgegentritt, das Seinsverständnis stelle bloß eine dem Wesen des Menschen zugehörige akzidentelle Eigenschaft dar. Im Gegenteil ist das Seinsverständnis als das „Ursprünglichste im Wesen des Menschen“ selbst als konstitutive transzendente Bedingung der Möglichkeit seines Wesens aufzufassen. Die Frage nach dem Seinsverständnis ist folglich eine Frage nach dem Grund des Wesens des Menschen, die über das hinausgeht, was im alltäglichen Fragen des Menschen nach sich selbst gewöhnlich in den Blick und zur Betrachtung kommt.¹

Laut dem oben zitierten Textfragment wird die Anthropologie nicht verworfen. Vielmehr kann sie nur dann als unhinterfragtes Fundament aufgehoben werden, wenn sie aus der Perspektive des Seinsverständnisses transzendental-ontologisch neu begründet wird. Daraus folgt, dass das Seinsverständnis der Schlüssel zur Aufhebung der Anthropologie als Grunddisziplin ist, insofern es ermöglicht, den Menschen von etwas Ursprünglicherem als dem Menschen selbst her zu bestimmen.² Der Mensch hat also nicht nur ein Verständnis vom Sein, sondern ist vielmehr jenes Seiende, das sich schon immer im Vollzug des Seinsverständnisses bewegt. Dabei verweist Fink auch auf das Seinsverständnis des Menschen als eine transzendente Bewegung.³ Deshalb rechtfertigt das Seinsverständnis sowohl die eigentümliche Seinsart des Menschen als auch seinen ursprünglichen Bezug zum Sein.

Ergänzend ist festzuhalten, dass das Seinsverständnis nicht nur als transzendente Bedingung des Wesens des Menschen zu begreifen ist, sondern zugleich auch als transzendente Bedingung der menschlichen Existenz. Heidegger fasst das Seinsverständnis als enthüllendes Entwerfen von Sein und versteht es als die „Urhandlung menschlicher Existenz“, in der alles Existieren inmitten des Seienden verwurzelt sein muss.⁴ Nach ihm ist das Seinsverständnis sowohl die Grundmöglichkeit des Daseins als auch das Urgeschehen oder das Grundgeschehen des

¹ Vgl. Heidegger, GA31, S. 126.

² Vgl. Heidegger, GA80.1, S. 236f.

³ Vgl. E. Fink, *EFGA 5.2, Sein und Endlichkeit: Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Hrsg. von R. Lazzari, Freiburg/München: Karl Alber, 2016. S. 357.

⁴ Vgl. Heidegger, GA09, S. 160.

Daseins selbst,¹ durch das die Existenz des Menschen erst möglich wird. In dieser Hinsicht erweist sich das Seinsverständnis als transzendentaler „Grund der Existenz des Menschen“² und ist damit unmittelbar relevant für die Aufgabe der existenzialen Anthropologie Heideggers. Hierzu sind zwei Punkte näher zu klären:

1) Das Seinsverständnis als Grundmöglichkeit des Daseins weist eine gleichzeitige Doppelseitigkeit des Menschen auf. Es ist sowohl die Grundermöglichkeit für das Dasein, das in seiner Existenz in einer Beziehung zum Seienden steht, als auch die Grundmöglichkeit des Daseins, die in der Seinsvergessenheit liegt.³ Das heißt, dass der Mensch durch das Seinsverständnis, obgleich er einen Bezug zum Seienden herstellen und das Sein verstehen kann, unvermeidlich auch das Sein selbst vergisst. 2) Die Enthüllung dieses Seinsverständnisses als Urgeschehen des Daseins erweist sich als keine bloße theoretische Kenntnisnahme, „sondern von Grund aus [als] der Einsprung des philosophierenden Menschen in das Dasein“⁴. Vor diesem Hintergrund formuliert Heidegger: „Ursprünglicher als das Menschsein ist dieses Urgeschehen des Seinsverstehens des Daseins, in das der Mensch als faktisch existierender geworfen ist.“⁵ In präzisierender Zuspitzung hebt Fahrenbach hervor: „Das Seinsverständnis liegt vielmehr dem existierenden Dasein je schon faktisch und es selbst ermöglichend zugrunde; es ist das Grundgeschehen, in dem das Dasein ist, über das es jedoch nicht ‚verfügt‘.“⁶

Das Seinsverständnis ist folglich kein nachträglicher Erkenntnisakt, sondern jene transzendente Bedingung, die Wesen und Existenz des Menschen als Menschsein ursprünglich konstituiert. Erst durch dieses Seinsverständnis als Entwurf erschließt das Dasein innerweltliches Seiendes und gewinnt den Zugang zum Sein selbst, was dem Menschenbild eine transzendental-ontologische Grundlegung verleiht. Im Seinsverständnis gründet auch die Seinsbezüglichkeit des Menschen, insofern er nur

¹ Vgl. Heidegger, GA80.1, S. 237.

² Ebd. S. 241.

³ Vgl. Ebd. S. 237. Heidegger nennt hier die Seinsvergessenheit des Daseins „das metaphysische Urfaktum“.

⁴ Ebd. S. 240.

⁵ Ebd.

⁶ H. Fahrenbach, „Heidegger und das Problem einer ‚philosophischen‘ Anthropologie“, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Hrsg. von V. Klostermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970. S. 106.

vom ursprünglichen Verstehen des Seins her überhaupt in einen Bezug zum Sein tritt und als ein wesenhaft auf das Sein bezogenes Seiendes bestimmt ist.

6.2.2 Der Mensch im transzendentalen Horizont der Transzendenz des Daseins

Im Anschluss an den vorherigen Abschnitt beschreibt Heidegger das Urgeschehen des Daseins als Seinsverständnis auch als ein Urgeschehen der Transzendenz,¹ die zwischen Mensch und Sein geschieht und durch die Seinsfrage hervorgerufen wird und auf sie abzielt. Wenn das Philosophieren als Transzendieren nach Heidegger zum Wesen des menschlichen Daseins gehört,² dann ist das Fragen nach dem Sein nicht eine zufällige theoretische Tätigkeit, sondern eine wesensnotwendige Vollzugsform des Menschseins selbst. Für ihn ist die Transzendenz ein Wesenszug menschlicher Existenz. Die Grundfrage „Was ist der Mensch?“ kann daher nur beantwortet werden, wenn dieser Wesenszug verstanden wird. In vielen Schriften fasst Heidegger die Transzendenz vor allem als einen über sich hinausgehenden Seinsbezug des Menschen als Dasein auf.

Auf diese Weise wird der Transzendenzbegriff als ein bedeutendes Kernstück der traditionellen Transzendentalphilosophie auch in die transzendente Neubegründung seiner Anthropologie eingeführt.³ Zugleich wird im Nachlass Heideggers das Prinziphafte des phänomenologischen Prinzips „zu den Sachen selbst“ zum Hinweis darauf, dass in diesem das Wesen der Transzendenz selbst waltet.⁴ Angesichts dieser Sachverhalte wird im Folgenden Heideggers Auseinandersetzung mit dem Menschen im transzendentalen Horizont der Transzendenz des Daseins entfaltet.

Zunächst bildet die Transzendenz nach Heidegger zusammen mit der Freiheit, der

¹ Vgl. Heidegger, GA80.1, S. 240. Im Hinblick auf das Verhältnis von Seinsverständnis und Transzendenz stellt Heidegger ausdrücklich heraus, dass das Seinsverständnis zur Transzendenz gehört. Vgl. Heidegger, GA27, S. 313.

² Vgl. Heidegger, GA27, S. 214.

³ Schnell hat die Beziehung zwischen „transzendental“ und „Transzendenz“ präzise herausgestellt: „„Transzendental“ bezieht sich insofern auf „Transzendenz“, als dadurch die Möglichkeit eines apriorischen ‚Gegenstandsbezugs‘ (im weitesten Sinne) verständlich gemacht werden soll.“ A. Schnell, „Der Begriff des ‚Transzendentalen‘ in der Phänomenologie im Ausgang von Husserl und Heidegger“, in *Unveröffentlichter Text*, 2022. S. 12. Der hier kantische apriorische „Gegenstandsbezug“ lässt sich als der bei Heidegger gedachte transzendente Bezug zwischen Mensch und Sein verstehen. In Heideggers Kant-Interpretation lässt sich ebenfalls die Funktion des Transzendenzbegriffs für die Explikation der Transzendentalphilosophie aufzeigen: „Zwar deckt sich dieser Begriff der transzendentalen Wissenschaft nicht ohne weiteres mit dem Kantischen, wohl aber sind wir imstande, die Kantische Idee des Transzendentalen und der Philosophie als Transzendentalphilosophie aus dem ursprünglicheren Begriff der Transzendenz in ihren Grundtendenzen aufzuklären.“ Heidegger, GA24, S. 460.

⁴ Vgl. Heidegger, „Über das Prinzip ‚Zu den Sachen selbst‘“, in *Heidegger Studies 11*, 1995. p. 5f.

Verbindlichkeit und der Gegenständlichkeit die vier zentralen Dimensionen der Antwort auf die kantische Frage „Was ist der Mensch?“.¹ Davon ist die Transzendenz die wertvollste Dimension, insofern Heidegger „das Wesen des Menschen aus dem Hinblick auf die Transzendenz als Horizont der Möglichkeit der Seinsfrage“² untersucht. An dieser Stelle bestätigt und ergänzt Finks Interpretation der Transzendenz Heideggers Auffassung in grundlegender Weise: „Das Wesen des Menschen wird von der Bewegung des Überstiegs her gesehen [...]. Der Mensch wird als ‚Transzendenz‘ begriffen. Er ist das übersteigende Wesen. Der Überstieg ist ein Wegstieg über alles Seiende.“³

In *Vom Wesen des Grundes* (1929) arbeitet Heidegger die Transzendenz näher aus, indem er sie als die dem menschlichen Dasein eigene Grundverfassung des Überstiegs bestimmt: „Die Transzendenz in der zu klärenden und auszuweisenden terminologischen Bedeutung meint solches, was dem menschlichen Dasein eignet, [...]. Die Transzendenz jedoch ist der Überstieg, der so etwas wie Existenz überhaupt und mithin auch ein ‚Sich‘-bewegen-im-Raume ermöglicht.“⁴ Die Transzendenz erweist sich damit als die ursprüngliche Grundverfassung des Überstiegs, in der das menschliche Dasein über das Seiende hinaus auf Sein bezogen ist und aus der das Menschsein des Menschen überhaupt erst hervorgeht.

Auch wenn der in die Welt geworfene Mensch in einer natürlichen Einstellung lebt, ist er doch selbst ein Transzendierendes, das fähig ist, den Überschritt des Seienden zu vollziehen. Wie Heidegger betont: „Das Dasein ist als transzendierendes über die Natur hinaus, [...] Als transzendierendes, d. h. als freies ist das Dasein der Natur etwas Fremdes.“⁵ Der Mensch als Dasein ist somit das einzige Seiende, in dem sich das Geschehen der Transzendenz ursprünglich ereignet und von dem her überhaupt ein Anfang der Transzendenz bestimmbar wird. Zugleich ist er nicht Objekt im ontischen Sinne, sondern der existenziale Ort, an dem die Transzendenz als existenziale

¹ Vgl. Heidegger, GA80.1, S. 243.

² Ebd. S. 250.

³ E. Fink, *EFGA 5.2, Sein und Endlichkeit: Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Hrsg. von R. Lazzari, Freiburg/München: Karl Alber, 2016. S. 265.

⁴ Heidegger, GA09, S. 137.

⁵ Heidegger, GA26, S. 212.

Grundbestimmung des Daseins selbst erschlossen ist. Der Mensch eröffnet die Transzendenz nicht an einem Anderen, sondern je schon am Menschen selbst.

Hierzu ist es sodann erforderlich, die Transzendenz unter Berücksichtigung ihrer transzendentalen Funktion in Heideggers Charakterisierung der menschlichen Existenz und der Seinsfrage näher zu erläutern. Die Transzendenz, die in besonderer Weise als eine Überschreitung des Ontischen interpretiert wird, ist ebenfalls ein Überschritt zur Welt. Im Transzendieren des Daseins artikuliert sich also formal eine dreistellige Relationsstruktur, in der das Dasein alles Seiende auf die Welt hin transzendiert. Aus diesem Grund bezeichnet Heidegger das Grundphänomen der Transzendenz des Daseins als In-der-Welt-sein.¹ Er vertieft diese Überlegung weiter: „Das Dasein transzendiert“ heißt: es ist im Wesen seines Seins weltbildend, und zwar ‚bildend‘ in dem mehrfachen Sinne, daß es Welt geschehen läßt.“² Demnach erweist sich die Transzendenz des Menschen auch als der Vollzug seiner transzendentalen Weltbildung.

Außerdem ist die Transzendenz des Daseins selbst zugleich die Ausprägung seiner Existenz, die sich nicht nur keineswegs von der Transzendentalität des Daseins ablöst, sondern vielmehr die Verfassung des transzendentalen Subjektseins des Menschen ausmacht. Entsprechend hebt Heidegger ausdrücklich hervor: „Vielmehr ist die Transzendenz die ursprüngliche Verfassung der Subjektivität eines Subjektes. [...] Subjektsein heißt Transzendieren. D. h.: das Dasein existiert nicht etwa und vollzieht dann gelegentlich einen Überschritt, sondern Existieren besagt ursprünglich Überschreiten.“³ Es ist daher eindeutig Heideggers Ansicht, dass die Transzendenz die menschliche Existenzialität tiefer prägt und eine ursprünglichere Subjektivität des Daseins konstituiert. In gewissem Sinne wird die Transzendenz von Heidegger synonym mit transzendentaler Konstitution verwendet,⁴ um den dynamischen Prozess zu beschreiben, der die Verständlichkeit des sich selbst entwerfenden und sinnstiftenden Menschen ermöglicht.

¹ Vgl. Ebd. S. 213.

² Heidegger, GA09, S. 158.

³ Heidegger, GA26, S. 211.

⁴ Die Verknüpfung von der transzendentalen Konstitution mit Existenz und Transzendenz wird von Heidegger angedeutet, als er zusammen mit Husserl die Angaben über „Phänomenologie“ in der *Encyclopedia Britannica* herausgibt. Vgl. Husserl, Hua IX, S. 601f.

Noch wichtiger ist, dass diese Transzendenz des Daseins zu seiner Seinsverfassung gehört und als Bezeichnung für jene transzendental-ontologische Bedingung dient, die die menschliche Begegnung mit anderem Seienden wie auch mit dem Sein selbst überhaupt erst möglich macht. Die Transzendenz bezeichnet dabei die Grundbestimmung dessen, wie der Mensch das Sein verstehen kann und wie ihm der Sinn des Seins erscheint. In ihr kommt die Hervorhebung der Seinsfrage zum Ausdruck, insofern sie sich als ein Übersteigen und Überspringen des Seienden im Dasein selbst vollzieht. Der Mensch ist dabei als existierende Transzendenz, überschwingend in Möglichkeiten, ein Wesen der Ferne, durch deren ursprüngliche Ausbildung in der Transzendenz zu allem Seienden erst die wahre Nähe zu den Dingen möglich wird.¹ Auf diese Weise kann das Transzendente auch im Rückgang dieses Überspringens den Menschen als Existierenden erreichen.²

Daraus folgt schließlich, dass die Transzendenz des Daseins sowohl die transzendente Voraussetzung für die Offenbarung der menschlichen Existenz als auch der transzendente Ansatzpunkt für die Seinsfrage ist. Heidegger situiert damit seine Frage nach dem Wesen des Menschen ausdrücklich im transzendentalen Horizont der Transzendenzstruktur zwischen Seiendem und Sein. Darin, dass der Mensch das Seiende transzendiert, um zum Sein zu gelangen, manifestiert sich der Charakter der Fundamentalontologie als Transzendentalphilosophie. In diesem Vollzug erweist sich die Transzendenz zugleich als eine weitere konstitutive transzendente Dimension der phänomenologisch-anthropologischen Bestimmung des Menschen in komplementärer Beziehung zum Seinsverständnis. Das Menschenbild als das des „Transzendierenden“ liefert somit eine überzeugende Begründung dafür, die existenziale Anthropologie im Horizont der Transzendentalphilosophie neu zu fundieren.

¹ Vgl. Heidegger, GA09, S. 175.

² Vgl. Heidegger, GA80.1, S. 166. Es ist bemerkenswert, dass das „Überspringen“ in von Herrmanns Interpretation eine wesensmäßige Kennzeichnung des Bezugs der Wahrheit des Seyns zum Wesen des Menschen ist. Vgl. F. W. von Herrmann, *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“*. Ein Kommentar. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2019. S. 78.

Zusammenfassung

Der dritte Teil thematisiert zunächst eine Rekonstruktion der phänomenologischen Anthropologie Heideggers als existenziale Anthropologie, die den Menschen als Dasein untersucht und dessen notwendiges Verhältnis zur Fundamentalontologie sowie zur Metaphysik des Daseins klärt. Seine existenziale Anthropologie ist daher eine fundamentalontologisch begründete Disziplin, welche die ontologische Bedeutsamkeit der menschlichen Existenz expliziert. Im Anschluss daran erfolgt die transzendente Neubegründung der Anthropologie. Indem sie die transzendente Grundstruktur des Menschseins als ursprüngliche Seinsbezüglichkeit enthüllt, liefert sie die Antwort auf die anthropologische Grundfrage nach dem, was das Eigene des Menschen ausmacht und ihn von anderem Seienden unterscheidet. In der transzendentalen-ontologischen Grundlegung, die durch den Rekurs auf die transzendente Doppeldimension des Menschen, nämlich Seinsverständnis und Transzendenz, die fundamentale Bezugshaftigkeit zwischen Mensch und Sein klärt, konstituiert sich zugleich Heideggers apriorische Anthropologie.

In seiner Kritik an der traditionellen Anthropologie weist Heidegger die Fixierung des menschlichen Wesens entschieden zurück und bestimmt demgegenüber das Menschsein in seiner existenzialen Anthropologie als Dasein, das im Zuge einer existenzialen Rekonstruktion von seiner Faktizität zur Existenzialität hin begriffen wird. Methodisch entfaltet sich diese Konzeption ausgehend von der Hermeneutik des faktischen Lebens hin zur Fundamentalontologie, wobei das Menschsein wesentlich durch sein Seinsverhältnis charakterisiert ist. Heideggers Anthropologie grenzt sich damit grundlegend von traditionellen Ansätzen ab, insofern sie das Wesen des Menschen nicht als eine feststehende Natur oder als isoliertes Subjekt fasst, sondern es durch die existenziale Analytik des Daseins als Existenz bestimmt, die im Spätwerk als „Ek-sistenz“ präzisiert wird und das ekstatische Innestehen in der Unverborgenheit des Seins bezeichnet.

Die existenziale Anthropologie ist daher untrennbar mit der auf die Seinsfrage

ausgerichteten Fundamentalontologie verbunden, da diese trotz ihrer primären Ausrichtung auf das Sein selbst notwendig die Explikation des „Da“ des Seins voraussetzt. Beide Ansätze stehen in einem engen Wechselverhältnis zueinander und markieren unterschiedliche, gleichwohl komplementäre Akzentuierungen desselben phänomenalen Feldes: Die Fundamentalontologie bildet das ontologische Fundament der existenzialen Anthropologie, während diese als deren ontische Entfaltung zu begreifen ist. Obwohl beide in der Daseinsanalytik verwurzelt sind, unterscheiden sie sich hinsichtlich ihrer Zielsetzung: Während die existenziale Anthropologie das Wesen des Menschen unter existenzialen Gesichtspunkten erschließt, zielt die Fundamentalontologie primär auf die Klärung der Seinsfrage ab.

Als metaphysische Transformation der Fundamentalontologie stellt die Metaphysik des Daseins einen konsequenten Fortgang der existenzialen Anthropologie dar, indem sie deren Analysen in einen metaphysischen Horizont überführt und den Menschen als Dasein im Sinne einer ekstatisch-exzentrischen Existenz begreift. Damit vereint sie Anthropologie und Metaphysik zur Erschließung des Seienden im Ganzen in einem eigentümlichen hermeneutischen Zirkel zwischen beiden. Zentral ist dabei der Mensch das weltbildende Wesen, das durch die Welterschließung das Seiende im Ganzen erst zugänglich macht. Somit begründet die Metaphysik des Daseins die ontologische Sonderstellung des Menschen jenseits der traditionellen Anthropologie.

Heideggers transzendente Neubegründung seiner existenzialen Anthropologie vollzieht sich ausgehend von der Fundamentalontologie als einer transzendental-ontologischen Grundlegung der Anthropologie. In seiner faktischen Existenz fundiert das Dasein die transzendente Grundstruktur des Menschseins als eine Bezüglichkeit zwischen Mensch und Sein, durch die sich die Ermöglichungsstruktur dessen eröffnet, was das Wesen des Menschen bestimmt. Auf dieser Grundlage wird das Menschenbild beim späten Heidegger in seinem transzendentalen Bezug zum Sein als die Ek-sistenz des Da-seins in der Lichtung des Seins konzipiert. Der Mensch ist nicht mehr das Subjekt der Seinerschließung, sondern vom Sein selbst in dessen Wahrheit gerufen. Als Hirt des Seins ek-sistiert er in einer ursprünglichen „Nähe“ zum Sein, die keine anthropozentrische Setzung, sondern ein Geschehen des Seyns selbst ist. Das

Transzendente wird so aus der Subjektivität in die Seinsbezüglichkeit des Menschen verlagert.

Die Notwendigkeit, den Menschen als Ausgangspunkt der Seinsfrage zu wählen, zwingt Heidegger dazu, widerstrebend die Rolle des Anthropologen einzunehmen. Dies impliziert, dass Heidegger genötigt wird, eine existenzial-apriorische Anthropologie zu formulieren, auch wenn dies nicht sein primäres thematisches Ziel ist. Diese apriorische Anthropologie versteht das Apriori nicht als formale Bewusstseinsstruktur, sondern als die Ermöglichungsstruktur menschlicher Existenz, also als deren apriorische Bedingung der Möglichkeit. Sie bestimmt den Menschen a priori als Dasein, dessen Grundverfassung in einem transzendentalen Seinsbezug gründet und nicht empirisch ableitbar ist. Dieser Seinsbezug lässt sich durch Seinsverständnis und Transzendenz begründen, die zusammen die transzendente Doppeldimension der heideggerschen Bestimmung des Menschen bilden.

Das Seinsverständnis ist als das „Urphänomen“, das „Ursprünglichste“ und das „Grundgeschehen“ im Wesen des Menschen zu begreifen, insofern es als transzendente Bedingung der Möglichkeit sowohl des Wesens des Menschen als auch seiner Existenz fungiert und damit das Menschsein selbst ermöglicht. Außerdem bezeichnet die Transzendenz den existenzialen Überstieg des Daseins über das Seiende hinaus zur Welt. Als transzendierendes Wesen vollzieht der Mensch im Überstieg nicht nur die Prägung seiner eigenen Existenz und die transzendente Konstitution des Daseins, sondern verwirklicht seine Transzendenz selbst als jene transzendente Einheit von Weltbildung und Seinsverfassung. Es ergibt sich aus der Gesamtbetrachtung dieses Teils, dass Heideggers phänomenologische Anthropologie im Hinblick auf das Sein nicht primär im engeren Sinne „anthropologisch“, sondern in einem grundlegenden Sinne transzendental-ontologisch zu verstehen ist.

Teil IV Das phänomenologische Menschenbild: Streitfragen und Neuentwurf

Kapitel 7: Der Streit um das Menschenbild zwischen Husserl und Heidegger

Das komplexe Denkverhältnis zwischen Husserl und Heidegger ist seit jeher der Schwerpunkt und die Schwierigkeit der phänomenologischen Forschung gewesen. Im Vergleich zu anderen Themen sind jedoch vergleichende Forschungen zur Anthropologie sowie zum jeweiligen Verständnis des Menschen bei diesen beiden Philosophen im phänomenologischen Forschungskreis nicht sehr zahlreich vorhanden. Im Hintergrund der damaligen Popularität der Schellerschen philosophischen Anthropologie ist festzuhalten, dass sowohl Husserl als auch Heidegger zwar eine gemeinsame transzendentalphänomenologische Grundposition in der Kritik an der Anthropologie vertreten, aber in ihrem jeweiligen Denken unterschiedliche Menschenbilder entworfen haben, nämlich Husserls Personenbegriff und Heideggers Daseinsbegriff.

Daher dient ein transzendentalanthropologischer Ansatz zum Vergleich der Abweichungen und Gemeinsamkeiten zwischen diesen beiden Menschenbildern dazu, Husserls und Heideggers jeweilige Missverständnisse gegenüber dem Denkmodell des anderen zu klären. Damit wird letztlich die intrinsische Verknüpfung zwischen Phänomenologie und Transzendentalphilosophie auf der Grundlage zweier unterschiedlicher, jedoch komplementärer Perspektiven erfasst: einerseits der Bewusstseinsanalytik, die die intentionalen Strukturen der Erfahrung freilegt, und andererseits der Ontologie, die das Seinsverständnis in den Blick nimmt.

Auch wenn Husserl und Heidegger die Legitimität und den Stellenwert der Phänomenologie des jeweils anderen zunächst offen anerkannt hatten,¹ sollte das nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie den Forschungsinhalt der Phänomenologie des jeweils anderen später zugleich auch scharf kritisierten. Durch solche wechselseitigen

¹ Husserls Brief an Pfänder zeigt, dass er lange davon überzeugt war, dass Heidegger auf dem Boden der konstitutiven Phänomenologie stehe und der einzige Schüler sei, der die unbekannten Weiten der phänomenologischen Forschungen eröffnen könne. Vgl. Husserl, Hua BW II, S. 180f. Nach den Notizen des Husserl-Schülers Dorion Cairns sagte Husserl auch oft zu Heidegger, bevor er sich auf dessen Schriften konzentrierte: „You and I are *die Phänomenologie*.“ D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, p. 9. Gleichermäßen betonte Heidegger in *Mein Weg in die Phänomenologie*, dass er in der Nähe Husserls das phänomenologische Sehen eingeübt hatte. Vgl. Heidegger, GA14, S. 97f.

Kritiken zwischen Phänomenologen kann die Phänomenologie als eine Möglichkeit stets weiterentwickelt und transformiert werden. Wie Ricœur beschreibt, ist die Phänomenologie im weiteren Sinne die Summe des Gesamtwerks von Husserl und der von Husserl ausgehenden Häresien.¹ Im phänomenologischen Prinzip „Zu den Sachen selbst“ sind diese Sachen also nicht immer schon fixiert und vereinheitlicht, sondern erhalten im Streitgespräch der verschiedenen Denker immer wieder neue Bedeutungen. Darin bestätigt sich genau Heideggers Auslegung des Begriffs der Sache: „Die Sache selbst ist die Sache als Sache des Streites“².

Die Rekonstruktion von Husserls und Heideggers Streit um das Menschenbild trägt dazu bei, die Sache des Menschseins selbst im Kontext der phänomenologischen Anthropologie neu zu verstehen. Zu Schellings Verhältnis zu Hegel ist von Heidegger folgendes zu bemerken: „daß die größten Denker im Grunde einander nie verstehen, weil sie jeweils in der Gestalt ihrer einzigen Größe dasselbe wollen.“³ Dieses Urteil von ihm gilt auch für sein eigenes Verhältnis zu Husserl. Von ihrem jeweiligen phänomenologischen Standpunkt aus sind sie in der Fragestellung nach der Definition von „Mensch“ grundsätzlich nicht in der Lage, sich miteinander zu verständigen, bzw. sie missverstehen in gewisser Weise mit Absicht das Denken des jeweils anderen. Meines Erachtens hindert sie das allerdings nicht daran, eine im Wesentlichen großartige transzendentalphilosophische Lesart vom Wesen des Menschen anzubieten.

Der folgende Text ist auf der Basis historischer Analysen eine hermeneutische Untersuchung des Verhältnisses zwischen den beiden Phänomenologien von Husserl und Heidegger unter dem Gesichtspunkt anthropologischer Fragestellung. Zunächst ist zu verdeutlichen, in welchem Sinne Husserl die heideggersche Fundamentalontologie und seine existenziale Daseinsanalytik als philosophische Anthropologie kritisiert. Anschließend folgt die Argumentation, dass Heidegger dem Personenbegriff Husserls vorwirft, dass er es versäume, die Frage nach dem Personsein selbst zu stellen und somit das Wesen des Menschen zu erfassen. Schließlich ist es notwendig, die Abweichungen

¹ Vgl. P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1986. p.9.

² Heidegger, „Über das Prinzip ‚Zu den Sachen selbst‘“, in *Heidegger Studies 11*, 1995. p. 6.

³ Heidegger, GA42, S. 21f.

und die Gemeinsamkeiten zwischen Husserls und Heideggers Menschenbild anhand der Korrelation von Denken und Sein zu erläutern.

7.1 Husserls Kritik an Heideggers existenzialer Daseinsanalytik als Anthropologie

Im Jahr 1929 hat Husserl die beiden Hauptwerke von Heideggers früherem Denken, *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*, sorgfältig gelesen und anschließend seine eigenen umfangreichen Randbemerkungen geschrieben. In diesen Randbemerkungen liegt einer der Schwerpunkte von Husserls Kritik an Heideggers Fundamentalontologie darin, dass Heidegger die Phänomenologie auf die Anthropologie orientiere. In diesem Sinne sind diese Randbemerkungen auch chronologisch eine Vorbereitung für Husserls späteren Tadel gegen Heidegger in seinem Vortrag über *Phänomenologie und Anthropologie* (1931). Genau genommen hat Husserl zum einen zweimal Heideggers Denken grob als Anthropologie charakterisiert, zum anderen hat er ein weiteres Mal die Folgen von Heideggers Verwandlung der Phänomenologie in eine Anthropologie im Detail kritisiert. Diesbezüglich ist eine eingehende Erörterung erforderlich.

7.1.1 Ist die existenziale Anthropologie eine Preisgabe der Transzendentalphilosophie?

Nachdem Heidegger in *Sein und Zeit* eine Aufgabe der Ausarbeitung des existenzialen Apriori der philosophischen Anthropologie gefordert hat, diskutiert Husserl nicht gründlich, was dieses sogenannte existenziale Apriori eigentlich bedeutet, sondern setzt es vorschnell mit der allgemeinen philosophischen Anthropologie gleich.¹ Tatsächlich aber unterscheidet sich Heideggers existenziale Daseinsanalytik wesentlich von der allgemeinen philosophischen Anthropologie, die den Menschen als Vorhandensein oder als Gegenstand der Anschauung und Erkenntnis behandelt. Die anthropologischen

¹ Vgl. Husserl, „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*“, Eingeleitet von R. Breeur, in *Husserl Studies* 11, 1994. S. 27.

Motive, die in seiner Analyse des Daseins erscheinen, dienen nicht einer Theorie des Menschen um ihrer selbst willen, sondern sind dem grundlegenden Seinsproblem untergeordnet.

Heideggers ursprüngliches und stets leitendes Anliegen ist die Frage nach dem Sinn von Sein, nicht die Erörterung des Wesens der menschlichen Natur. Da er das menschliche Sein mit dem Dasein identifiziert, beabsichtigt er keineswegs, eine allgemeingültige Aussage über die Natur des Menschen durch Abstraktion vom konkreten Einzelmenschen zu gewinnen, wie es in bestimmten Strömungen empirischer Anthropologien oder im metaphysischen Menschenbild der aristotelisch-thomanischen Tradition der Fall ist. Vielmehr geht es ihm darum, die ontologische Vorrangstellung des Menschen insofern hervorzuheben, als nur im Dasein das Sein in seinem Sinn zum Thema werden kann und somit die Möglichkeit einer Seinsfrage überhaupt eröffnet wird, während anderen Seienden ein solches verstehendes Verhältnis zum Sein grundsätzlich verschlossen bleibt.

Dazu unterscheidet Fahrenbach auch die existenziale Analytik des Daseins von der philosophischen Anthropologie mit der Begründung, Heidegger habe die transzendental-ontologische Wendung für die Grundlagenfragen der philosophischen Anthropologie vollzogen.¹ In diesem Sinne bedeutet das existenziale Apriori, dass der Mensch als eine offene Möglichkeit des Daseins im Zu-sein ständig apriorisch existiert und das Seinsverständnis vollzieht. Mit dieser existenzial-ontologischen Analyse ermöglicht Heidegger somit eine transzendente Auslegung des Menschseins, indem er nach der Grundbedingung der Möglichkeit des Wesens des Menschen fragt.

Auch als Heidegger die Relevanz der Aufgabe einer Weltanschauungslehre von Jaspers bejahte und die existenziale Struktur der faktischen existenziellen Möglichkeit im Aufgabenkreis einer existenzialen Anthropologie interpretierte,² verallgemeinerte Husserl Heideggers Herangehensweise direkt zu einer „existenzialen Anthropologie“³.

¹ Vgl. H. Fahrenbach, „Heidegger und das Problem einer ‚philosophischen‘ Anthropologie“, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Hrsg. von V. Klostermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970. S. 112, 118.

² Siehe dazu Abschnitt 5.1: „Heideggers Konzeption einer existenzialen Anthropologie“.

³ Husserl, „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*“, Eingeleitet von R. Breeur, in *Husserl Studies* 11, 1994. S. 35.

Während Husserls Gebrauch der existenzialen Anthropologie scheinbar mit Heideggers eigener positiver Bestimmung dieses Begriffs übereinstimmt, verwendet er ihn jedoch in einem anderen, negativen Sinn.

Die Anthropologie, die sich mit der menschlichen Existenz befasst, ist für Husserl ebenso wie eine Menschenkunde in seinem System der phänomenologischen Universalphilosophie lediglich eine mundane Tatsachenwissenschaft als die Zweite Philosophie im Gegensatz zur transzendentalen Phänomenologie als der Ersten Philosophie. Angesichts der Naivität der Anthropologie verwandelt Husserl sie in eine phänomenologische Anthropologie, welche als Geisteswissenschaft vor allem in der Transzendentalphilosophie durch die intersubjektive Sinnbildung fundiert sein muss. Dazu bildet sie auch eine universale Anthropologie als die neue höchst umfassende Untersuchung heraus, die beispielsweise im weitesten Sinne die Phänomenologie der Person und der Personalitäten höherer Ordnung, der Kultur, der humanen Umwelt überhaupt usw. einschließt.¹

Allerdings sind diese anthropologischen Probleme höherer Stufe ohne die Untersuchung der transzendentalen Konstitution des zugrunde liegenden Problemfeldes unterster Stufe phänomenologisch ungültig und unrechtmäßig. Daher kritisiert Husserl Heidegger dafür, dass er zu schnell in Probleme höherer Stufenlage hineinspringe und stets leugne, die transzendente Phänomenologie preisgegeben zu haben.² In der Tat ist Heidegger aber zumindest vor der Kehre nie von der Grundlinie der husserlschen transzendentalen Phänomenologie abgewichen. Seine existenziale Anthropologie beruht auf der Fundamentalontologie, gerade indem sie mit Hilfe des transzendentalphilosophischen Ansatzes die Seinsfrage durch das menschliche Dasein und dessen Existenz begründet. Aber Husserl zieht es vor, die Tatsache zu ignorieren, dass Heidegger selbst danach strebt, sein Projekt von jeder anthropologischen Philosophie abzugrenzen, indem er ihm den Wert einer transzendentalen Reflexion und einer phänomenologischen Ontologie verleiht.³

¹ Vgl. Husserl, Hua BW II, S. 180.

² Vgl. Ebd. S. 181f.

³ Vgl. A. L. Kelkel, "Husserl and the Anthropological Vocation of Phenomenology", in *The Turning Points of The New Phenomenological Era: Husserl Research Drawing upon the Full Extent of His Development*, Ed. by A-T.

Laut Heidegger liegt das dem Menschen innewohnende „Wundersame“ darin, „daß die Existenzverfassung des Daseins die transzendente Konstitution alles Positiven ermöglicht.“¹ Wenn der Mensch selbst ein Untersuchungsgegenstand ist, der zum von Husserl vorgeschriebenen Bereich höherer Stufe gehört, dann hat Heideggers transzendental entworfene existenziale Anthropologie nichts mit dem realen Menschenwesen zu tun, sondern mit der ontologischen Grundlegung des Wesens des Menschen als Dasein. Sie ist die Forschung darüber, was den Menschen in seiner Existenz zum Menschen werden lässt. Folglich ist die von Heidegger geforderte und freigelegte Anthropologie eine transzendentalphilosophisch reflektierte Anthropologie. Die existenziale Anthropologie bedeutet also weder eine Preisgabe von Husserls Transzendentalphilosophie noch eine Abweichung von seiner transzendentalen Phänomenologie.

7.1.2 Die regionale Ontologie des Menschen: Die Übertragung vom Ego zum Dasein

Darüber hinaus beleuchtet Husserl detailliert die Gründe für seine Kritik an der heideggerschen Anthropologie. Im Kontext von Heideggers Suche nach einer Fundamentalontologie durch die existenziale Analytik des Daseins hält Husserl in einer Randbemerkung fest:

Heidegger transponiert oder transversiert die konstitutiv-phänomenologische Klärung aller Regionen des Seienden und Universalen, der totalen Region Welt ins Anthropologische; die ganze Problematik ist Übertragung, dem Ego entspricht Dasein etc. Dabei wird alles tiefsinnig unklar und philosophisch verliert es seinen Wert.²

Dazu sollte Husserls Kritik auf zwei Deutungsmöglichkeiten ausgerichtet sein.

Auf der einen Seite unterminiert die Daseinsanalytik schließlich die Möglichkeit der konstitutiven Untersuchung aller anderen regionalen Ontologien außer der Fundamentalontologie. Husserl unterscheidet in seiner Konzeption der regionalen Ontologie die verschiedenen Regionen der verschiedenen Seienden, darunter auch die

Tymieniecka, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991. p. 40.

¹ Husserl, Hua IX, S. 602.

² Husserl, „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*“, Eingeleitet von R. Breeur, in *Husserl Studies* 11, 1994. S. 13.

Region des Menschen, und klärt ihre jeweiligen wesentlichen Bestimmungen durch reines Bewusstsein. Aus der Sicht Husserls beschränke Heidegger die regionale Ontologie nur auf die bloße Fundamentalontologie als eine Form der philosophischen Anthropologie, also auf nichts anderes als die regionale Ontologie des Menschen. Allerdings geht es in Heideggers Fundamentalontologie keinesfalls darum, eine essentielle Untersuchung über den Menschen vorzunehmen oder das Dasein als eine Art zu analysierende Kernregion festzulegen, sondern um die Frage nach dem Sinn von Sein durch das menschliche Dasein. Er schließt im *Kantbuch* aus, die regionale Ontologie des Menschen, die als solche den übrigen Ontologien nebengeordnet bleibt, als Zentrum der Philosophie zu betrachten.¹

Auf der anderen Seite kritisiert Husserl auch Heidegger dafür, dass er das transzendental-konstituierende Ego auf das menschliche Dasein in der Welt übertragen habe und die Phänomenologie dadurch ihren Wert verloren habe, sofern sie bereits in eine Anthropologie transformiert werde. Als Schüler Heideggers argumentiert Biemel, dass Husserl und Heidegger zwar beide das Menschsein als Problem behandeln, sich aber grundlegend in der Art und Weise unterscheiden, wie sie den Menschen zu begreifen suchen, was sich in der Differenz zwischen dem transzendentalen Ego und dem Dasein konkretisiert: Während Husserl das transzendente Ego von der Welt trennt, erschließt das Dasein für Heidegger die Welt.² Vom Standpunkt Husserls aus betrachtet, missverstehe Heidegger das konkrete transzendente Subjekt offensichtlich als ein irrationales menschliches Subjekt und verwechsle dadurch den grundlegenden Unterschied zwischen der transzendentalen Phänomenologie und der philosophischen Anthropologie.

Darum ist es erforderlich, zu ergründen, inwiefern sich das Dasein vom Ego weiter unterscheidet und wie die beiden in Übereinstimmung stehen. Zufolge D. De Santis besteht der Hauptunterschied zwischen Heideggers Daseinsbegriff und Husserls Verständnis des Ego als konkretes Subjekt in den unterschiedlichen Bestimmungen, die

¹ Vgl. Heidegger, GA03, S. 211.

² Vgl. W. Biemel, "Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", in *Tijdschrift voor Philosophie* 12 (2), 1950. S. 277.

die beiden jeweils für den Regionsbegriff vornehmen.¹ Während Heidegger sich dagegen ausspricht, das Dasein als eine Seinsregion transzendentaler Subjektivität oder eine höchste Kategorie zu verstehen, verweist Husserl konsequent auf die transzendente eigene Region des Subjekts hinsichtlich des Ego oder der Monade.

Aber die Differenz zwischen dem Dasein und dem Ego schließt die Gemeinsamkeit nicht aus, dass beide in irgendeiner Form als „Subjekt“ einer transzendentalen Konstitution fungieren. Entsprechend Husserls Zuweisung einer transzendental konstitutiven Rolle an das Ego hat Heidegger in seinem Brief an Husserl die Verknüpfung von der transzendentalen Konstitution mit dem Dasein explizit präzisiert:

Es gilt zu zeigen, daß die Seinsart des menschlichen Daseins total verschieden ist von der aller anderen Seienden und daß sie als diejenige, die sie ist, gerade in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution birgt. Die transzendente Konstitution ist eine zentrale Möglichkeit der Existenz des faktischen Selbst.²

Daraus wird deutlich, dass sich Heidegger die Aufgabe stellt, die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution in der faktischen Existenz und der Seinsart des menschlichen Daseins aufzuzeigen. Nach Dasturs Auffassung wird es erst dadurch möglich, den traditionellen Transzendentalismus ohne Rückfall in den Empirismus zu überwinden, dass das Transzendente bei Heidegger von vornherein als Faktizität und Existenz und nicht mehr als Aktivität und Subjektivität begriffen wird.³

Solange das Dasein existiert und transzendiert, praktiziert es diese transzendente Konstitution in einer nicht-theoretischen, also nicht-objektivierenden Weise. Infolgedessen ist es nie ein schon konstituiertes menschliches Lebewesen. Weil das existierende Dasein als Möglichkeit kein sachhaltiges Was hat, das festgelegt werden muss, kann es nicht definiert werden, geschweige denn eine weltlich vorhandene Tatsache sein. Mittels dieser besonderen Seinsart des Daseins entwirft Heidegger ein

¹ Vgl. D. De Santis, *Transcendental Idealism and Metaphysics: Husserl's Critique of Heidegger. Volume 2*, Cham: Springer, 2023. Introduction to Volume 2, pp. 9-10. Hierzu schreibt er: „[...] while Heidegger tends to endorse the equation region = highest genus, this is exactly what Husserl on the contrary rejects. The “region,” Husserl would rather explain, does not correspond to a highest genus, but to a unitary system of highest genera (and is hence not to be identified with any of them).“

² Husserl, Hua IX, S. 601f.

³ Vgl. F. Dastur, “Phénoménologie et anthropologie”, in *Alter Revue de phénoménologie* 23, 2015. p. 37.

nicht-anthropologisches Menschenbild und erreicht so zugleich eine Neugestaltung der konstitutiven Phänomenologie.

Zusammenfassend liege nach Husserl der Kernpunkt seiner Kritik an Heideggers Anthropologie darin, dass Heidegger die durch die Reduktion gewonnene transzendente Bedeutung der Phänomenologie nicht verstehe und deshalb seine Daseinsanalyse mit einer anthropologischen Naivität behaftet sei. Wie Husserl in seinem Brief an Löwith bemerkt:

[...] warum ich alle Anthropologie zur philosophisch naiven Positivität rechne und warum ich die Methode der phänomenologischen Reduction als die allein philosophische anerkenne, [...] dass Scheler, Heidegger – und so alle früheren „Schüler“ – den eigentlichen u. tiefen Sinn der Phänomenologie – der transzendentalen, als der einzig möglichen – nicht verstanden haben.¹

Für Husserl verfehle Heideggers Existenzphilosophie im Wesentlichen den Aufstieg von der mundanen Subjektivität (dem Menschen) zur transzendentalen Subjektivität, also die transzendente Reduktion, weshalb sie nichts anderem als Anthropologismus und Psychologismus ähnele, die Husserl in seinen *Logischen Untersuchungen* widerlegt hat.

Hierbei divergieren die Auffassungen Husserls und Heideggers hinsichtlich des Vollzugs der transzendentalen Reduktion. In der Kommentierung Heideggers zu Husserls Entwürfen des *Encyclopaedia-Britannica*-Artikels „Phenomenology“ gilt: Im Unterschied zu Husserl, der die transzendente Reduktion als eine alle bisherige Lebenserfahrung völlig übersteigende Änderung der ganzen Lebensform versteht, fasst Heidegger sie als einen immanenten Hinaufstieg auf, d. h. als eine menschliche Möglichkeit, in der der Mensch gerade zu sich selbst kommt.² Dies begründet Heidegger damit, dass der Mensch nie vorhanden ist, sondern ein Verhalten (d. h. eine Seinsart) darstellt, die eben von Hause aus sich selbst verschafft und somit nie zur Positivität des Vorhandenen gehört.³ Erst daraus wird der Daseinsbegriff einer als Transzendentalphilosophie verstandenen Fundamentalontologie gewonnen.

Husserl hat jedoch nicht erkannt, dass Heidegger stets bestrebt ist, „die

¹ Husserl, Hua BW IV, S. 397.

² Vgl. Husserl, Hua IX, S. 276f.

³ Vgl. Ebd. S. 275.

grundsätzliche Tendenz von *Sein und Zeit* innerhalb des transzendentalen Problems zu kennzeichnen“¹ und zugleich eine am traditionellen Subjektbegriff orientierte Interpretation des menschlichen Daseins zu vermeiden. Für Heidegger sind die bisherigen Versuche, transzendente Subjektivität als letztes Grundprinzip für das Sein zu verwenden, paradoxerweise nicht radikal genug.² Gethmann bringt diesen für Heideggers Denken charakteristischen Strukturwandel der Subjektivität prägnant auf den Punkt:

Es ist – wie gezeigt – ein durchgängiger Gedanke Heideggers, dass das Subjekt zwar Welt entwirft, aber als solches Entwerfendes sich etwas anderem verdankt, das weder Subjekt noch konstituierte Welt ist: der Mensch ist geworfener Entwurf und somit im terminologischen Sinne neuzeitlicher Philosophie nicht mehr „subjectum“.³

Zwar entlehnt Heidegger niemals Husserls transzendente Subjektivität oder leugnet sie sogar, dennoch wendet er potenziell die Methode der transzendentalen Reduktion an, indem er das fixierte Menschenbild des Seienden auf das Sein des Menschen selbst und die Uneigentlichkeit vom Man auf die Eigentlichkeit des Daseins reduziert.

Es muss aber auch gesehen werden, dass Heideggers Fokus auf die Faktizität des Daseins und seine existenziale Beschreibung der menschlichen Endlichkeit in gewissem Maße die Möglichkeit eines Missverständnisses von Husserl erhöhen und auch gefährlich nahe an der philosophischen Anthropologie bleiben.⁴ Die „Geworfenheit“, das „Sein-zum-Tode“, die „Angst“ und die „Unheimlichkeit“, die das Dasein in seinem Existenzvollzug offenbart, unterstreichen allesamt die Endlichkeit des Menschen.

Während Husserl die Unterscheidung zwischen Heidegger und sich selbst nicht erfasst, scheint Fink von Anfang an erkannt zu haben, wo der entscheidende Punkt ihrer Divergenz liegt: „Neither Heidegger nor Husserl sees the other without a

¹ Vgl. Ebd. S. 600.

² Vgl. A. L. Kelkel, „Husserl and the Anthropological Vocation of Phenomenology“, in *The Turning Points of The New Phenomenological Era: Husserl Research Drawing upon the Full Extent of His Development*, Ed. by A-T. Tymieniecka, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991. p. 41.

³ C. F. Gethmann, „Transzendentalphilosophie – Fundamentalontologie – Anthropologie“, in *Kultur – Mensch – Technik: Studien zur Philosophie Oskar Beckers*, Hrsg. von C. F. Gethmann und J. Sattler, Paderborn: Wilhelm Fink, 2014. S. 204.

⁴ Vgl. R. E. Palmer, „Husserl’s Debate with Heidegger in the Margins of Kant and the Problem of Metaphysics“, in *Man and World* 30, 1997. p. 26.

certain ‚foreshortening‘. [...] Heidegger rather because he came to Husserl with the fundamental idea already that all knowledge is to be interpreted from the basic fact of human finitude.“¹ Demnach ist das menschliche Dasein, anders als das unendliche transzendente Subjekt, stets endlich. Auch wenn Heidegger es ablehnt, seinen Forschungsansatz als „Anthropologie“ zu bezeichnen, sind die traditionellen Themen der Anthropologie in seiner Analyse des Daseins enthalten.²

7.2 Heideggers Vorwurf gegen Husserls Personenbegriff

Als Kontrast zu Husserls Kritik an Heideggers Fundamentalontologie als Anthropologie statt Phänomenologie wirft Heidegger seinerseits auch Husserl vor, dass er den Menschen als Person wie Scheler ebenfalls in der Grundaufgabe der Bestimmung des eigensten Feldes der Phänomenologie unphänomenologisch auffasse.³ Denn „die Phänomenologie bestimmt gegen ihr eigenstes Prinzip ihre eigenste thematische Sache, nicht aus den Sachen selbst, sondern aus einer traditionellen, obzwar sehr selbstverständlich gewordenen Vormeinung darüber“⁴. Dies spiegelt sich in der Tatsache wider, dass der klassische Personenbegriff in seiner ontologischen oder erkenntnistheoretischen Dimension immer noch der Substanz oder dem Subjekt in der traditionellen Metaphysik nahekommt.

Nach Heidegger ist Husserls Verständnis des Wesens des Menschen als Person noch an der traditionellen Anthropologie orientiert, welche den Menschen als vernünftiges Lebewesen definiert. Heideggers Vorzug für den Begriff des Daseins gründet in der Tatsache, dass der Begriff der Person die ontologische Frage nach dem Sein überspringt und den Menschen stattdessen als eine bereits feststehende Entität oder ein vorhandenes Objekt voraussetzt. Die Person hebt sich bezüglich ihrer phänomenologischen Bedeutung letztlich nicht von den kartesischen Verzerrungen einer einfachen Objektbeobachtung ab. Denn bei diesem Begriff „handelt es sich immer

¹ D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976. p. 25.

² Vgl. S. Luft, „Husserl’s Concept of the ‘Transcendental Person’: Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship”, in *International Journal of Philosophical Studies* 13 (2), 2005. pp. 158-159.

³ Vgl. Heidegger, GA20, S. 178.

⁴ Ebd.

nur um das Sein als Objektivität im Sinne des Gegenstandseins für eine Betrachtung“¹.

Die Person bleibt damit unweigerlich an die Vorstellung eines vorhandenen Subjekts gebunden, wodurch die ursprüngliche Dimension des In-der-Welt-seins des Menschen verdeckt wird. Vielmehr muss der Mensch für Heidegger auf der Grundlage seines Seins als das existierende Dasein statt als Person betrachtet werden, damit sein Wesen eigentlich offenbart werden kann. Dazu konzentriert sich Heidegger vornehmlich in *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* im Rahmen der Kritik an Husserls personalistischer Einstellung darauf, dessen Konzept der Person infrage zu stellen.

7.2.1 Die ausbleibende Frage nach dem Sein der Person

Der Hauptpunkt, der sich durch Heideggers Vorwürfe zieht, ist, dass Husserls phänomenologische Anthropologie zwar das Menschenbild anders als die traditionelle Anthropologie umschreibe, aber nicht „die Frage nach dem Sein des vollen konkreten Menschen“² stelle. Das heißt auch: „Das Sein der Person wird nicht als solches primär erfahren.“³ Ausgehend von Diltheys personalistischer Psychologie neigt Husserl dazu, die Person als ein konkretes geistiges Subjekt zu betrachten, im Unterschied zu Schellers Auffassung der Person als das Aktzentrum des Geistes. Auch wenn Heidegger darauf aufmerksam macht, ist er der Meinung, dass sowohl Husserl als auch Scheler die Frage nach dem Personsein selbst verfehlt hätten.⁴ Dies ist im Wesentlichen darauf zurückzuführen: „In der Frage nach dem Sein des Menschen aber kann dieses nicht aus den überdies erst wieder noch zu bestimmenden Seinsarten von Leib, Seele, Geist summativ errechnet werden.“⁵

Die Notwendigkeit der Frage nach dem Sein der Person bei Heidegger gründet darin, dass jede Bestimmung des Menschen als Person bereits eine unthematisierte

¹ Ebd. S. 173.

² Ebd.

³ Ebd. S. 172.

⁴ Vgl. Heidegger, GA02, S. 63. Diese Kritik Heideggers ist gleichermaßen auf Kant anwendbar. In seiner Analyse in den *Grundproblemen der Phänomenologie* moniert er, dass Kant die Seinsstruktur des ganzen Ich der theoretisch-praktischen Person unbestimmt lasse. Vgl. Heidegger, GA24, S. 208.

⁵ Heidegger, GA02, S. 65.

ontologische Vorentscheidung im Sinne der Vorhandenheit impliziert und damit die eigentliche Seinsfrage von vornherein verdeckt. Ohne die explizite Frage nach dem Sein wird das menschliche Leben unvermeidlich als bloße Substanz missverstanden und so in den Horizont der Substanzmetaphysik eingezwängt, was zu einer Verdinglichung der Existenz führt. Erst durch die Klärung der Seinsweise des Menschen lässt sich dessen dynamischer Bezug zur Welt sowie die fundamentale Offenheit seines Handelns in seinem Sein angemessen begreifen, anstatt ihn im Modus der Vorhandenheit als statischen Gegenstand zu fixieren. Aber Husserls Lehre von der Person verbleibt in einer für die moderne philosophische Anthropologie charakteristischen Bestimmung des „Was“ des Menschen, indem sie voraussetzt, das Wesen des Menschen gültig bestimmen zu können, ohne die ontologische Grundfrage nach dem Sein eigens zur Sprache zu bringen.¹ Dadurch bleibt die radikale Frage nach dem ontologischen „Wer“ des Menschseins ungestellt.

Hierbei wird deutlich, dass die Richtung und der Schwerpunkt von Husserls und Heideggers Auffassungen vom Wesen des Menschen nicht miteinander übereinstimmen. Nach Husserl wird der Mensch als Person in erster Linie im Horizont einer personalistischen Einstellung als Subjekt verstanden und nicht im Hinblick auf seine Seinsweise. Obgleich der Mensch in den *Ideen I* in der naturalistischen Einstellung als Naturwesen und als Person ausgeschaltet ist,² hat Husserl in den *Ideen II* nach der Epoché wieder den Begriff „Person“ eingeführt, der als das selbstverantwortliche Subjekt der Vernunftakte auftritt und für verschiedene Bewusstseinsakte und praktische Möglichkeiten zur Verfügung steht.³

Im Gegensatz zu den Dingen steht diese „Person als Mittelpunkt einer Umwelt“⁴ immer in sozialen Beziehungen und Personenverbänden mit anderen Subjekten. In diesem Fall ist die Person nicht mehr bloß als empirisches Individuum zu verstehen, sondern sie fungiert vielmehr als das personale Ich, welches eine intentional

¹ Vgl. A. L. Kelkel, „Husserl and the Anthropological Vocation of Phenomenology“, in *The Turning Points of The New Phenomenological Era: Husserl Research Drawing upon the Full Extent of His Development*, Ed. by A-T. Tymieniecka, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991. p. 44.

² Vgl. Husserl, Hua III/1, S. 123.

³ Vgl. Husserl, Hua IV, S. 257.

⁴ Ebd. S. 185.

konstituierende Rolle spielt und eine korrelative Beziehung mit der Umwelt und eine Motivationsbeziehung statt eines Kausalverhältnisses zu den Dingen herstellt.¹ Insofern ist diese geistige Person die Bedingung der Möglichkeit der ontologischen Realität der Dinge, wodurch Husserl von der Frage nach dem Wesen des Menschen zur Idee eines transzendentalen Idealismus zurückkehrt.

Im Gegenteil, Heideggers Anliegen, die Frage nach dem Sein des Menschen als Person zu stellen, wird von Husserl absichtlich als eine Art auszuklammernde Seinssetzung betrachtet. Wenn er in den *Ideen I* den Menschen oder die Person als transzendentes Wesen beschreibt, dann vollzieht die Phänomenologie in ihrer Immanenz keinerlei Seinssetzungen solcher Wesen.² Deshalb ist zur Sicherung der Reinheit der Phänomenologie die ursprüngliche Reduktion auf alle transzendental-eidetischen Gebiete und die ihnen zugehörigen Ontologien zu erweitern.³ Nach Husserl ist eine Durchführung der Seinsanalyse der Person von vornherein problematisch, weil das Wesen der Person weit davon entfernt ist, ein real existierendes Seiendes oder ein bloßer ontologischer Untersuchungsgegenstand der Erfahrungswissenschaft zu sein. Vielmehr ist die Person ein personales Subjekt, das als Ergebnis der Mundanisierung der transzendentalen Monade zwischen der Monade und dem Menschen steht und diese beiden miteinander vermittelt.⁴

In dieser zusammengesetzten Ichstruktur von Monade-Person-Mensch lässt sich die Person sowohl als die konstituierende Instanz als auch als das aus sich selbst resultierende Konstituiertsein auffassen. Aber „der Begriff der Person gehört nicht zur ontologischen Reihe, da er nur durch einen Einstellungswechsel zu erfassen ist“⁵. Er ist nur aufgrund der korrelativ personalistischen Einstellung möglich, wobei der Entwurf für ihn eher transzendental als ontologisch angelegt sein sollte. Auch wenn der spätere Husserl in einem unveröffentlichten Manuskript eine Ontologie der Personalität

¹ Vgl. Ebd. S. 189.

² Vgl. Husserl, Hua III/1, S. 128f.

³ Vgl. Ebd. S. 129.

⁴ Vgl. D. De Santis, *Transcendental Idealism and Metaphysics: Husserl's Critique of Heidegger. Volume 1*, Cham: Springer, 2023, p. 163.

⁵ I. Breuer, „Ontologie der Person und Geschichte bei Husserl: Die diachronische Individualität des Selbst“, in *Anthropologie in der klassischen deutschen Philosophie*, Hrsg. von C. Asmuth und S. Helling, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2021, S. 290.

erwähnt hat, hat sie nichts mit der Seinsweise des Menschen zu tun, die nur Psychologisches und Psychisches betrifft, sondern mit einer transzendentalen Empiriographie, die eine allmenschheitliche Erfahrungs- und Erfahrungsweltstruktur entwirft.¹

Im Prinzip ist also laut Husserls Position dasjenige, was Heidegger „Sein“ nennt, lediglich ein transzendentes Sein,² wie das unreflektierte Sein der äußeren Dinge, das in die reinen Erlebnisse immanentisiert werden muss. Abgesehen von dieser Prämisse ist für seine Phänomenologie jedenfalls unerlaubt das Wesen des Menschen aus der Seinsart der Person heraus zu verfolgen. Ausgehend davon kritisiert Husserl wiederum die Unklarheit des heideggerschen Seinsbegriffs und vertritt die Ansicht, dass dessen Seinsverständnis eigentlich ein Verstehen, ein Erfahren und ein Bewußthaben von Seiendem zum Inhalt haben solle.³

Aber gemäß Heideggers Postulat hat der Seinsbegriff gerade für die Wesensbestimmung des Menschen Vorrang, da diese nur dadurch erfasst werden kann, dass nicht beim Menschen selbst stehen geblieben, sondern auf das Sein zurückgegangen wird, von dem her der Mensch seine Wesensbestimmung überhaupt erst erhält.⁴ Es bedarf nur in dem ganzheitlichen Bezug von Mensch und Sein der Überwindung einer einseitigen Betrachtungsweise des Menschen. Anders formuliert sind die anthropologischen Betrachtungen nur auf dem Grund der konkreten Ganzheit des Menschen möglich, die als solche primär die Seinsart des Menschen bestimmt.⁵ Hieraus ergibt sich, dass das, was laut Heideggers Vorwurf Husserl in seinem Menschenbild fehlt, eben das ist, was Husserl auszuschließen beabsichtigt, worin sich die wesentliche Differenz zwischen ihren beiden Standpunkten beim Verständnis des Seins widerspiegelt.

¹ Vgl. Husserl, MS AV 17, S. 4. Hua XV, S. 235. Hierzu schreibt Husserl: „korrelativ die Seinsweise der Menschen, ihr Sein im Werden, [...] Das alles als im weitesten Sinn Psychologisches und Psychisches.“

² Dieses transzendente Sein als ein vorausgesetztes Sein muss in *Ideen I* von einem anderen „unmodalisierten“ Sein im Sinne des noematischen Gegenstands schlechthin unterschieden werden. Vgl. A. Schnell, *Seinsschwingungen: Zur Frage nach dem Sein in der transzendentalen Phänomenologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. S. 5f.

³ Vgl. Husserl, „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*“, Eingeleitet von R. Breeur, in *Husserl Studies* 11, 1994. S. 61.

⁴ Vgl. W. Biemel, „Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu“, in *Tijdschrift voor Philosophie* 12 (2), 1950. S. 280.

⁵ Vgl. Husserl, Hua IX, S. 602.

7.2.2 Kritische Beleuchtung von Infragestellungen im Themenfeld um die Person

Über die ausbleibende Erörterung des Personseins bei Husserl hinaus wird auch seine auf phänomenologischer Grundlage beruhende personalistische Psychologie von Heidegger massiv in Zweifel gezogen, was ebenfalls als Heideggers Reflexion auf Husserls anthropologische Fragestellung angesehen werden sollte:

Erstens müssen wir überlegen, daß diese Betrachtung im Zuge der Frage nach der Konstitution von Realität und Objektivität verbleibt; zweitens, daß die Zugangsart zur Person nichts anderes ist als die schon bestimmte immanente Reflexion (*inspectio sui*) auf die Erlebnisse, [...] drittens, daß die Vorbestimmung der Einheit des Erlebniszusammenhangs als Geist und Person die traditionelle Definition des Menschen – *homo animal rationale* – als Leitfaden beibehält.¹

Im Folgenden sind Heideggers Infragestellungen gegenüber Husserl nacheinander unter diesen drei Gesichtspunkten kritisch zu beleuchten.

1) Die Konstitutionsanalyse des Realen ist zwar eines der Ziele von Husserls personalistischer Betrachtung, aber sie ist nicht darauf beschränkt. Ergänzend dazu eröffnet er auch eine genetisch-phänomenologische Forschung der Selbstkonstitution der Person. Das personale Ich, das von den realen Seienden unterschieden ist, konstituiert sich in der ursprünglichen Genesis nicht nur als Persönlichkeit, sondern auch als von Vernunftmotiven geleitetes freitätiges Ich.² Auf dieser Basis ihrer eigenen Selbstkonstitution konstituiert die Person die ganze geistige Welt durch das interpersonale Zusammenspiel weiter und begründet schließlich die umfassende phänomenologische Geisteswissenschaft einschließlich der Anthropologie.

Auch wenn Heidegger die in den *Ideen II* enthaltene schrittweise aufgebaute Ordnungsfolge vom Naturwirklichen über das Seelische zum Geistigen erkannt hat, so verkennt er dennoch Husserls Hervorhebung des Geistesstatus als dessen Vorrangsetzung der Natur.³ Daher ignoriert Heidegger die Wichtigkeit des Geistesbegriffs bei Husserl für die Charakterisierung des Menschen als Person, und zwar ursprünglich als Einheit von Leib und Geist.

¹ Heidegger, GA20, S. 171f.

² Vgl. Husserl, Hua IV, S. 255.

³ Vgl. Heidegger, GA20, S. 172.

2) Der Zugang zur Person als Objekt der reflexiven Selbstapperzeption ist für Husserl nicht nur durch immanente Reflexion möglich, sondern erfordert auch die kombinierte Leistung von Motivation und Assoziation zusammen. Es ist zutreffend, dass Husserl das personale Ich in der „inspectio“ entdeckt und als das sich verleblichende reine Ich behandelt hat,¹ aber er betont auch die Grundgesetzlichkeit des geistigen Lebens als Motivation bei der Beschreibung der Zusammengehörigkeit zwischen den Personen.² Es ist also ein einseitiges Urteil, wenn Heidegger kritisiert, dass Husserls Diskussion des Personenbegriffs nur auf jener Stufe der Aktreflexion verbleibe und die Seinsart der Akte unbestimmt bleibe.³ Vielmehr soll jedes Akterlebnis motiviert sein und wird von Husserl schon in Motivationsverflechtungen gesetzt.⁴

Zudem vernachlässigt Heidegger den Aspekt der Personbildung in der vorreflexiven Sphäre, in der sich das persönliche Ich ursprünglich in der den Erlebnisfluss durchwaltenden Genesis konstituiert, was gerade die Organisationsfunktion der Assoziationen benötigt.⁵ Die Assoziation ist in der Tat eine Voraussetzung für die Explikation, dass sich das Ich eigentlich als personale Einheit konstituieren kann. Hauptsächlich aus Heideggers Überzeugung, dass das lebendige Dasein des Menschen nicht auf eine solche rational theoretisierte Weise aufgefasst werden kann, sondern erst durch eine praktische Haltung letztlich zu seinem Sein selbst in Bezug treten kann, folgt seine Unzufriedenheit mit Husserls Beschränkung der personalistischen Einstellung auf die innere Betrachtung seiner Selbst des Ich.⁶

3) Die Bedeutung der Person bei Husserl muss von der traditionellen Definition des Menschen abgegrenzt werden und darf zumindest nicht ausschließlich auf das Rationale reduziert werden. In seinen Vorlesungsaufzeichnungen von 1925 legt Heidegger bereits dar, dass Husserls Personenbegriff lediglich ein zusammengebautes Produkt von Leib, Seele und Geist oder ein mehrschichtiges Weltding sei, das durch

¹ Vgl. Husserl, Hua IV, S. 247.

² Vgl. Ebd. S. 220.

³ Vgl. Heidegger, GA20, S. 172.

⁴ Vgl. Husserl, Hua IV, S. 227.

⁵ Vgl. Ebd. S. 251f.

⁶ Vgl. Heidegger, GA20, S. 169.

eine vorherige Aufteilung und nachkommende Zusammennahme entstehe.¹ Diese mechanische Auffassung der Person, die Heidegger zweifellos als ein vorgegebenes reales Objekt betrachtet, steht sowohl im Widerspruch zu seiner späteren Sicht der Person in *Sein und Zeit* als auch zu einem großen Missverständnis von Husserls Theorie der Person.²

Es stimmt, dass sich Heideggers eigene Daseinsanalytik nicht auf die sogenannte Aufteilung des Menschen bei Husserl einlässt, sondern auf ein ganzheitliches Erfassen der menschlichen Existenz. Noch als die von Husserl beschriebene intersubjektive Beziehung zwischen den Personen durch die Kommunikation und die soziale Interaktion setzt Heideggers Schilderung des einzelnen menschlichen Daseins von vornherein eine ganzheitliche Mitseinsstruktur des Daseins voraus. Aber im Personenbegriff Husserls sind Geist und Leib spontan und eng miteinander vereint und bilden zusammen das sinnkonstituierende Subjekt, welches nur nachträglich als ein körperähnliches Objekt thematisiert werden kann.

Die Person als Subjekt der leib-geistigen Einheit bei Husserl muss sich vom realen Menschen als bloß theoretischem Untersuchungsobjekt unterscheiden. Deshalb darf sie nicht als die von Heidegger interpretierte Weltrealität gelten, die sich als Transzendenz im absoluten Bewusstsein konstituiert.³ Er vermeidet die Bezeichnung des Wesens des Menschen als Person, Geist und Leben usw., weil diese Termini seiner Meinung nach den Menschen selbstverständlich als Vorhandensein der geschaffenen Dinge begreifen,⁴ was dazu führt, das Sein des Menschen zu vergessen. Aber laut Husserl ist der Mensch als Person nicht festgelegt, sondern er wandelt sich mit der Lebenswelt und nimmt immer neue habituelle Eigenheiten an.⁵ Zusammengekommen ist Heideggers Gleichsetzung von „animal rationale“ und Vernunftperson nach Husserl einseitig.⁶

¹ Vgl. Ebd. S. 173.

² Tatsächlich weist Heidegger dann in *Sein und Zeit* darauf hin, dass die in Husserls *Logos-Aufsatz* angedeutete Person kein Ding, keine Substanz und kein Gegenstand ist. Vgl. Heidegger, GA02, S. 64.

³ Vgl. Heidegger, GA20, S. 173.

⁴ Vgl. Ebd. S. 174.

⁵ Vgl. Husserl, Hua I, S. 162.

⁶ Es lohnt sich hinzuzufügen, dass Melle auf dem Hintergrund seiner Untersuchung von Husserls späterer Ethik argumentiert, dass Husserl den Menschen auch als *animal amans* (liebendes Tier) und nicht nur als *animal rationale* definiert. Vgl. U. Melle, „Edmund Husserl: From Reason to Love“, in *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Ed. by J. J. Drummond and L. Embree, Dordrecht: Springer, 2002. p. 231.

Alles in allem geht Heideggers Vorwurf gegen Husserls Personenbegriff vor allem darauf zurück, dass Husserl auf die theoretische Grundhaltung beschränkter Ansatz es versäume, das ontologische Fundament der Person zu bestimmen, sodass er, wie die traditionelle Anthropologie, nur nach dem Menschen allein, aber nicht nach dem Menschsein frage. Dennoch kann dies nur Heideggers eigene ontologische Grundposition und seine Motivation widerspiegeln, auf diese Weise die Grundlage für das Wesen des Menschen legen zu wollen.

7.3 Abweichungen und Gemeinsamkeiten zwischen Husserls und Heideggers Menschenbild

Die obigen Ausführungen zeigen, dass in dem Streit und der gegenseitigen Kritik zwischen Husserl und Heidegger um das Menschenbild viele Missverständnisse über die Ansichten des jeweils anderen auftauchen. Sogar Husserl und Heidegger selbst haben später die Abweichung zwischen ihren beiden Phänomenologien erkannt.¹ In der Grundlegung einer phänomenologischen Anthropologie erweist sich die wechselseitige Kritik zwischen Husserl und Heidegger nicht als Sackgasse, sondern als produktives Spannungsfeld.

Gegen Heideggers Vorwurf, die Personalität sei ein unzureichend explizierter Seinsmodus, ist geltend zu machen, dass der Begriff der Person das unhintergehbare konkrete Aktzentrum markiert. Ohne die Kategorie der Person verlöre die Anthropologie ihren Bezug zur leiblichen Intersubjektivität und zur ethischen Verantwortlichkeit. Das Dasein liefe vielmehr Gefahr, zu einer formalen Ontologie zu erstarren, die die dichte Gewebestruktur der menschlichen Lebenswelt vernachlässigt. Gegenüber Husserls Einwand, der Seinsbegriff verbleibe in der natürlichen Einstellung, muss jedoch betont werden, dass das Seinsverständnis die transzendente Konstitution

¹ Heidegger hat bereits in seinem Brief an Husserl 1927 versucht, Husserls Vernachlässigung des transzendentalen Problems von *Sein und Zeit* zu klären. Vgl. Husserl, Hua IX, S. 600. Parallel dazu habe Husserl in seinem Brief an Pfänder darauf hingewiesen, dass Heideggers Phänomenologie total anders sei als die seine, so dass sie sogar in offenen oder in versteckten Angriffen darauf gerichtet gewesen sei, seine wissenschaftlichen Arbeiten im Wesentlichen zu diskreditieren. Dabei sei klar, dass Husserl schon bemerkt habe, dass Heidegger sich mit ihm auf dem phänomenologischen Denkweg getrennt habe, und nüchtern geurteilt habe, dass Heideggers offene und verdeckte Kritik auf grobem Missverständnis beruhe. Vgl. Husserl, Hua BW II, S. 182ff.

nicht bloß voraussetzt, sondern deren Möglichkeitshorizont bildet. Das Menschsein erschöpft sich nicht im intentionalen Bewusstsein, sondern ist primär durch eine ontologische Faktizität gekennzeichnet, die jeder konstitutiven Setzung immer schon vorausgeht.

Dabei ist es unbedingt nötig, die Wurzel der Abweichung zwischen Husserl und Heidegger voneinander zu beleuchten, um daraufhin die Gemeinsamkeit zwischen beiden neu verstehen zu können. Um diese Abweichung und das ihr zugrundeliegende Gemeinsame zu analysieren, wird im Folgenden das klassische Modell des Bedingungsverhältnisses von Denken ($\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$) und Sein ($\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$) aus der Philosophiegeschichte herangezogen. Dieses Verhältnis kann im phänomenologischen Kontext als Korrelation von Denken und Sein gedeutet werden. Denn die gemeinsame Grundlage aller phänomenologischen Denkströmungen liegt in ihrem Charakter als Forschung im weiteren Sinne einer Korrelationsanalyse, die über eine bloße Untersuchung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses hinausgeht. Die unterschiedlichen historischen Tendenzen innerhalb der Phänomenologie ergeben sich aus jeweils divergierenden Auffassungen der Korrelationsstruktur von Denken und Sein, die der Phänomenologie zugrunde liegt.

Dieses phänomenologisch fundierte Korrelationsmodell lässt sich als regulatives Interpretationsschema auf die phänomenologischen Entwürfe von Husserl und Heidegger anwenden, insofern es nicht als historische Exegese, sondern als systematische Heuristik fungiert. Bei Husserl konkretisiert sich diese Korrelation in der Erörterung der Sinnkonstitution als noetisch-noematische Einheit,¹ welche die Intentionalität als die unauflösbare Vermittlung zwischen dem vollziehenden Bewusstsein (Denken) und dem erscheinenden Gegenstandssinn (Sein) ausweist.² Bei Heidegger erfährt dieselbe Korrelation eine existenzial-ontologische Wendung, indem sie sich als die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Intentio (als der ekstatischen Existenz des Daseins) und Intendum (als dem sich lichtenden Sein) auslegt,³ welche als

¹ Vgl. Husserl, Hua I, S. 79.

² Dazu begreift Husserl die phänomenologische Psychologie als die eidetisch-allgemeine Korrelationsforschung für Sein und Bewusstsein. Vgl. Husserl, Hua IX, S. 290.

³ Vgl. Heidegger, GA20, S. 60.

die eigentliche Korrelation von Denken und Sein jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung im „Ereignis“ gründet.¹

Beide Entwürfe erweisen sich damit als distinkte, aber zusammengehörige Explikationen derselben fundamentalen Korrelationsproblematik. Ihre unmittelbar daraus folgende anthropologische Relevanz zeigt sich in der entgegengesetzten Beantwortung einer gemeinsamen Grundfrage, nämlich ob das Wesen des Menschen vom Denken her und damit als Person bei Husserl oder vom Sein her und damit als Dasein bei Heidegger zu bestimmen sei. Das Korrelationsmodell fungiert somit als ein theoriearchitektonisches Instrument. Es markiert jene systematische Stelle, an der sich zeigt, ob sich die Phänomenologie unter Wahrung ihres transzendentalen Anspruchs zumindest in bestimmter Hinsicht anthropologisch fruchtbar machen lässt, und ermöglicht so ihren Anschluss an die anthropologische Debatte über das Wesen des Menschen.

7.3.1 Die Wurzel der Abweichung zwischen Person und Dasein

Die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein ist in der systematischen Auseinandersetzung um diese Sache des Menschen zwischen Husserl und Heidegger verborgen. Ob das Denken im transzendentalen Idealismus oder das Sein in der transzendentalen Ontologie als das erste Prinzip gilt, bestimmt die unterschiedlichen Richtungen der Konstruktion einer phänomenologischen Anthropologie dieser beiden Denker. Daher beruht die Abweichung zwischen diesen beiden phänomenologischen Denkfiguren im Umgang mit der anthropologischen Fragestellung im Kern auf der Differenz in Bezug auf die Ausgangsfrage, ob das Wesen des Menschen vom Denken her oder vom Sein her verstanden werden sollte.

Husserl beharrt darauf, die Personalität des Menschen im Sinne der Konstitutionsdimension des Denkens des transzendentalen Subjekts zu gestalten, woraufhin er Heideggers existenzial-ontologische Daseinsanalytik beschuldigt, sich

¹ Heidegger versteht die Korrelation von Denken und Sein zunächst als eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit und wechselseitige Abhängigkeit, die bereits in der parmenideischen Identität vorgezeichnet ist. Im Spätwerk fasst er diese Korrelation postmetaphysisch als Geschehen des Ereignisses auf, nämlich als die gegenseitige Zueignung, in der sich Sein und menschliches Denken je eigens zueinander eröffnen.

weit von der Phänomenologie zu entfernen, weil sie sich in die Anthropologie verirrt. Im Gegensatz dazu konzipiert Heidegger die Existenzialien des menschlichen Daseins im Hinblick auf die Seinsweise des transzendentalen Subjekts und widerlegt damit Husserls Personalismus, weil er die Frage nach dem Sein der Person vergisst, was die Phänomenologie als Ontologie nicht mehr möglich erscheinen lässt.¹ In ihrer jeweiligen Sichtweise ist folglich die philosophische Konzeption des anderen nicht wirklich phänomenologisch. Aber eigentlich entwickeln sie beide die Phänomenologie innerhalb des Rahmens der Transzendentalphilosophie, d.h. der Korrelation von Denken und Sein, wodurch sie eine transzendente Neubegründung des Menschenbildes im transzendental-anthropologischen Ansatz vollenden.

7.3.1.1 Husserl: Das Denken als Grundlegung des Seins

In der Korrelationsstruktur von Denken und Sein legt Husserl von der Seite der Denkdimension her den Schwerpunkt auf die Herausbildung der menschlichen Gestalt. Seine Phänomenologie des Bewusstseins korrespondiert insofern mit der Dimension des Denkens, als sie die Intentionalität als das fundamentale Bezugsverhältnis zwischen dem Subjekt und der Welt bestimmt. In diesem Rahmen konstituiert das transzendente Subjekt durch seine noetischen Akte (Noesis) jenen Sinnhorizont, innerhalb dessen Sein als intentionales Korrelat (Noema) erst seine Phänomenalität und Geltung gewinnt.

Insofern ist das Menschenbild durch das intentionale Denken der transzendentalen Subjektivität geprägt. Der Mensch ist immer ein Ichsubjekt mit Bewusstsein, Vorstellung und Wissen von der Vorhandenheit, und zwar als Bewußtseinssubjekt, welches sich in solchen Weisen auf den Anderen als Menschen und Realitäten strebend, wertend und handelnd bezieht.² Daraufhin bemerkt Biemel: „Da nach Husserl das Wesen des Menschen im Subjekt-sein liegt, kann der Mensch vom Seienden bloss Kenntnis haben durch Bewusstseinsakte (Wahrnehmung, Erinnerung, Gefühl, Wollen usw.), in denen er auf das Seiende gerichtet ist.“³

¹ Nach Heidegger ist „die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie“. Umgekehrt: „Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich.“ Vgl. Heidegger, GA02, S. 48ff.

² Vgl. Husserl, Hua IX, S. 603.

³ W. Biemel, „Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu“, in *Tijdschrift voor*

Das Menschenbild als Person in der konkreten Welt und Geschichte ergibt sich demzufolge aus dem konstitutiven Vermögen des Denkens als Grundlegung des Seins des transzendentalen Subjekts, das nicht nur die transzendente Bedingung für die Darstellung der menschlichen Gestalt bildet, sondern sich selbst erst im Prozess der Mundanisierung zum Menschen vollzieht. Indem Husserl das Wesen des Menschen eng mit dem denkenden transzendentalen Subjekt verknüpft und ihn sogar als „transzendentalen Menschen“ bezeichnet,¹ eröffnet er die Möglichkeit einer transzendentalen Anthropologie.

Auch die transzendente Sphäre, die durch die Konstitution einer transzendentalen Intersubjektivität gebildet wird, ermöglicht es uns, als transzendente Menschen zu leben, d.h. als freie Menschen, die fähig sind, den Sinn ihres Lebens zu erkennen. In dieser Hinsicht muss der Prozess der Vermenschung der Welt konstituierenden transzendentalen Person als ein entscheidender Moment der transzendentalen Anthropologie aufgefasst werden, anstelle einer Rückkehr zur natürlichen Einstellung der empirischen Anthropologie. Außerdem setzt die transzendente Person ihre wesentliche Einheit mit dem Menschen voraus. Daraus folgt, dass sie sich notwendigerweise in menschlichen Gemeinschaften wie der Familie oder der Nation befindet und in der Lage ist, die Bedeutungen der kulturellen Traditionen der Menschheit zu erfassen. So liegt auch die Begründung von Husserls Menschenbild letztlich in jener transzendental-interpersonalen Konstitutionsdimension des Denkens.

Daraus ist zu folgern, dass jede Form der Seinsphilosophie auf der Reflexion des Denkens auf das Sein und der Konstitution des Denkens über das Sein beruhen muss. Auf der Grundlage dieser Position weist Husserl darauf hin, dass der heideggersche Seinsbegriff als „das vorausgesetzte Sein schon die Subjektivität voraussetzt“². Ebenso setzt also das Sein des Menschen selbst bereits die Konstitution der transzendentalen

Philosophie 12 (2), 1950. S. 258.

¹ Vgl. Husserl, Hua XV, S. 235. Hierbei lautet Husserls vollständige Behauptung: „Sofern aber die Aufgabe eine transzendente ist, sind die Menschen zwar transzendente, also absolute Subjekte geworden, und zwar Subjekte, die in sich transzendental eine vermeinte und relativ auf sie einstimmige ‚Welt‘ konstituiert haben.“

² Husserl, „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*“, Eingeleitet von R. Breeur, in *Husserl Studies* 11, 1994. S. 53.

Subjektivität des Ego voraus und nicht umgekehrt. R. Palmer gelangt auf der Grundlage von Husserls Randbemerkungen zu Heideggers *Kantbuch* zu dem Ergebnis, dass dessen Rede vom „Sein des Seienden“ aus Husserls Sicht dunkel und schwer fassbar bleibt: Sie vollzieht weder die transzendente Reduktion noch geht sie aus einer strengen phänomenologisch-transzendentalen Deskription hervor, sondern beruht vielmehr auf „subjektiver Reflexion“.¹ Die Behauptung Husserls jedoch, Heideggers Seinsfrage vollziehe keine transzendente Reduktion auf die immanente Denksphäre und sei daher aufgrund anthropologischer Naivität unphänomenologisch, bleibt letztlich an seinen eigenen phänomenologischen Ansatz gebunden und markiert insofern lediglich seinen persönlichen Standpunkt.

In dieser Hinsicht verkennt Husserls oben dargestellte Kritik an Heidegger die grundlegende ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem, wie sie von Heidegger bestimmt wird. Stattdessen setzt Heidegger niemals das Sein durch das menschliche Dasein voraus, sondern hebt das Sein durch das Seinsverständnis des Daseins vom Seienden ab. Dieses hervorgehobene Sein ist ebenso transzendental und nicht ontifiziert wie das absolute Sein des strömenden Bewusstseins und des transzendentalen Subjekts bei Husserl. Heideggers frühe Bestimmung des Seins ist jedoch nur im Rückgang auf die Seinsart des Menschen möglich. Demgegenüber kritisiert Heidegger, dass Husserls phänomenologische Reduktion, indem sie die Generalthesis der natürlichen Einstellung auf die noetisch-noematische Struktur des transzendentalen Bewusstseins zurückführt, einen unhinterfragten Seinsglauben an die Möglichkeit des theoretischen Phänomens beibehält und so den ursprünglichen phänomenologischen Zugang zum Sein theoretisch verengt.

7.3.1.2 Heidegger: Der Vorrang des Seins vor dem Denken

In der Korrelationsstruktur von Denken und Sein entwirft Heidegger im Vergleich zu Husserl das Menschenbild offenkundig mehr von der Seite der Seinsdimension her. Heidegger hebt in seiner phänomenologischen Anthropologie das Sein deshalb hervor,

¹ Vgl. R. E. Palmer, „Husserl’s Debate with Heidegger in the Margins of Kant and the Problem of Metaphysics“, in *Man and World* 30, 1997. p. 27.

weil der Mensch das einzige Seiende ist, das in einem ursprünglichen Bezug zum Sein steht, sodass das Sein selbst die existenziale Wesensverfassung des Menschen bestimmt. Von diesem Grundprinzip Heideggers ausgehend, kann zwar bei Husserl die Person in der transzendentalen Einstellung als das konstituierende Subjekt von Akten bezeichnet werden, aber „die Frage nach der Seinsart des Konstituierenden selbst ist nicht zu umgehen“¹.

Wie Luft hervorhebt, vermeidet Heidegger daher sogar den Terminus „transzendentes Subjekt“, da das Konstituierende nicht im strengen Sinne als Subjekt gelten kann und die Bestimmung seiner Bedeutung vielmehr die Klärung des ontologischen Status jenes Seienden erfordert, das Welt konstituiert und dessen Sein Husserl hinsichtlich des Transzendentalen letztlich offenlässt.² Denn für Husserl erscheint die Frage nach dem Sein des transzendentalen Subjekts als gegenstandslos. Die transzendente Subjektivität bildet den letzten Grund der Konstitution alles Seienden und markiert damit zugleich die Grenze menschlicher Erkenntnis, über die hinaus nichts weiter thematisiert werden kann. Daher stellt das Sein für Husserl kein eigenständiges Problem dar, sondern gilt lediglich als intentionales Korrelat des transzendentalen Subjekts. Aber bei Heidegger wird, sobald man über den Menschen als solchen nachdenkt, stets bereits ein bestimmtes Verständnis der Seinsart des Menschen vorausgesetzt, das jeder ontologischen Analyse des Menschen zugrunde liegt.

Auf dieser Ebene argumentiert Heidegger wiederholt für den Vorrang des Seins vor dem vergegenständlichenden Denken in der Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt. Das Sein bestimmt das Denken nicht kausal, sondern ontologisch: Denken ist nur möglich, weil und insofern Sein sich bereits als Unverborgenheit eröffnet hat. Es gründet somit in einer vorgängigen Seinserschlossenheit und ist keine autonome Leistung eines Subjekts. Die Unterscheidung zwischen beiden ist daher lediglich methodisch legitim, um ihre jeweilige Rolle im Geschehen der Wahrheit freizulegen. Ontologisch gehören sie ursprünglich zusammen, insofern das Denken als eine

¹ Husserl, Hua IX, S. 602.

² Vgl. S. Luft, „Husserl’s concept of the ”transcendental person”: Another look at the Husserl–Heidegger relationship”, in *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 13(2), 2005. pp. 157-158.

Seinsweise des Daseins bzw. als eine geschichtliche Entsprechung zum Sein zu begreifen ist und nicht als dessen externes Korrelat.

Darum betont Heidegger, dass das menschliche Dasein vom Seinsverständnis her bestimmt werden muss, und dekonstruiert den herkömmlichen, am Seienden orientierten Subjektbegriff, indem er an die Stelle des vernunftzentrierten Subjekts das existierende Dasein setzt. Damit verweist er zugleich auf die Notwendigkeit einer eigentlichen Anthropologie, die in der Endlichkeit des Daseins und in dessen Verständnis des Seins des Seienden gründet.¹ Heideggers Suche nach der spezifischen Seinsart des Menschen, dessen Wesen in seiner Existenz begründet liegt, rückt zugleich Husserls Wesenslehre des reinen Bewusstseins in ein fragwürdiges Licht:

Das existenziale Wesen des Menschen ist der Grund dafür, daß der Mensch Seiendes als ein solches vorstellen und vom Vorgestellten ein Bewußtsein haben kann. Alles Bewußtsein setzt die ekstatisch gedachte Existenz als die *essentia* des Menschen voraus, wobei *essentia* das bedeutet, als was der Mensch west, sofern er Mensch ist. Das Bewußtsein dagegen schafft weder erst die Offenheit von Seiendem, noch verleiht es erst dem Menschen das Offenstehen für das Seiende.²

Ursprünglicher als Husserls Bestimmung des Menschen aus dem Denken des Subjekts als Bewusstsein ist aus Heideggers Blickwinkel die Notwendigkeit, zunächst nach der Seinsart des Denkens selbst zu forschen. Allerdings veranlasst die Selbstverständlichkeit des Denkens Husserl dazu, nach dem Seinscharakter des Bewusstseins nicht ausdrücklich zu fragen, was zu einem ursprünglicheren Versäumnis der Seinsfrage gegenüber dem thematischen Feld der Phänomenologie führt.³

Aber auch wenn Heidegger den Terminus der transzendentalen Subjektivität nicht mehr verwendet und Husserls transzendente Wendung der Phänomenologie seit den *Ideen I* zurückweist, verzichtet er nicht auf den transzendentalphilosophischen Ansatz, das Wesen des Menschen zu umschreiben. Vielmehr füllt das existierende Dasein im Rahmen der Fundamentalontologie genau die Rolle des konstituierenden Personensubjekts Husserls aus, freilich nicht als bewusstseinsimmanentes Subjekt,

¹ Vgl. R. E. Palmer, "Husserl's Debate with Heidegger in the Margins of Kant and the Problem of Metaphysics", in *Man and World* 30, 1997, p. 25.

² Heidegger, GA09, S. 375.

³ Vgl. Heidegger, GA17, S. 270.

sondern als der ekstatisch-zeitliche Ort der Seinserschließung. Der Mensch, der als freies Dasein in das Sein hinaussteht, ist das, was den transzendentalen Ort der Offenbarkeit oder Lichtung des Seins ausmacht.

An dieser Stelle sollte die Beschreibung Biemels von Heideggers Menschenbild zitiert werden: „Der Mensch ist nie als bloss vorhandener aufgefasst, sondern ist dasjenige Seiende, das allererst den Bereich des Seienden eröffnet, indem es in ihn einbricht und ihn so aufbricht.“¹ Auf diese Art und Weise gestaltet Heidegger mit Blick auf die Seinsart des Daseins anstatt der Denkleistung der Person das transzendente Menschenbild im Bezug zum Sein, wobei er seine transzendente Neubegründung der Anthropologie entfaltet. Hierin liegt die Differenz zu Husserls Auffassung des Menschseins begründet.

7.3.2 Die Gemeinsamkeit hinsichtlich der Korrelation von Denken und Sein

Was ist dann für den Aufbau einer transzendentalen Anthropologie im Spannungsfeld zwischen Phänomenologie und Anthropologie plausibler: das Menschenbild von der Denkdimension in der Bewusstseinstätigkeit der Person her oder von der Seinsdimension in der Existenz des Daseins her zu erschließen? Die Betonung der unterschiedlichen Aspekte im Bedingungsverhältnis von Denken und Sein bei Husserl und Heidegger deutet prinzipiell nur darauf hin, dass ihre jeweiligen Stoßrichtungen und Ausgangspunkte bei der Beschäftigung mit dem Wesen des Menschen unterschiedlich sind.

Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass dieser Unterschied letztlich in der transzendentalphänomenologischen Gemeinsamkeit beider Positionen fundiert ist, insofern die Phänomenologie nur als Transzendentalphilosophie verstanden werden kann, die die ursprüngliche Korrelationsstruktur in der Einheit von Denken und Sein expliziert.² Dies bedeutet nicht, dass Denken und Sein dasselbe sind, sondern dass

¹ W. Biemel, „Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu“, in *Tijdschrift voor Philosophie* 12 (2), 1950. S. 277.

² Im Hinblick auf die Einheit von Denken und Sein lassen sich drei unterschiedliche Konzeptionen unterscheiden. 1) Parmenideische Einheit: In der parmenideischen Philosophie fallen Denken und Sein ursprünglich zusammen. Das Denken wird dabei nicht als subjektiver Akt oder vermittelnde Instanz verstanden, sondern als unmittelbare Einsicht in das notwendig Seiende selbst. Sein ist hier als unveränderlich und intelligibel bestimmt, während Denken dessen ontologische Gegebenheit schlicht mitvollzieht. 2) Einheit des transzendentalen Idealismus: In der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie, insbesondere in ihrer idealistischen Ausprägung, wird die Einheit von

Denken und Sein sich gegenseitig bedingen. Im Allgemeinen sollte das Denken immer ein Denken über das Sein sein, während das Sein immer ein durch das Denken gedachtes Sein sein sollte. Das wahre Sein zu erfassen heißt folglich, richtig zu denken. Umgekehrt ist das Denken nur dann richtig, wenn es das wahre Sein offenbart.

Auch wenn Husserl die Erkenntnis der Person durch die konstitutive Leistung des Denkens gewinnt, hängt diese erkenntnistheoretische Rechtfertigung ihrerseits mit einer tieferliegenden Seinsdimension zusammen. Wenn wir beispielsweise den Menschen im eigentlichen Sinne denken, setzt der Mensch als das Gedachte im Sinne des Phänomens auch das Sein dieses Gedachten an. Somit ist das Nachdenken über den Menschen mit dem Nachdenken über sein Sein gleichzusetzen. Hiermit soll angedeutet werden, dass ein ontologisches Argument der Phänomenalität bezüglich des Menschen im Spiel ist, das in Verbindung mit dem Denken von der naiven Seinssetzung abgekoppelt ist.

Ebenso realisiert der frühe Heidegger immer den Anspruch des Seins in der Denkdimension. Allerdings unterscheidet sich diese Denkform vom objektivierenden Denken Husserls dadurch, dass sie sich als ein allem vorgängiges Seinsverständnis erweist, das als solches die Korrelation von Denken und Sein ausmacht und dennoch nicht auf eine logische Auslegung oder eine vernünftige Bestimmung verengt werden darf.¹ Dabei transformiert sich das Seinsverständnis in eine Transzendenz des Daseins, wobei es zugleich dadurch bestimmt ist, dass der Mensch sich selbst transzendiert und sein Wesen folglich in dieser Selbsttranszendenz liegt. Auch wenn der spätere heideggersche Seinsbegriff sich entzieht, lässt sich dieser Entzug mithilfe der besonderen Rolle des Denkens nachvollziehen. In seinem Nachwort zu *Was ist Metaphysik?* aus dem Jahr 1943 erwähnt er dies wie folgt: „Das Sein ist kein Erzeugnis

Denken und Sein im Rückgang auf die kognitive Tätigkeit des Subjekts begründet. Sein gilt hier als dasjenige, was nur in Beziehung auf die apriorischen Leistungen des denkenden Ichs als Gegenstand möglich ist. Die Einheit von Denken und Sein ist folglich nicht ontologisch vorgegeben, sondern transzendental durch die subjektive Erkenntnisstruktur vermittelt. 3) Einheit der transzendentalen Phänomenologie: In der phänomenologischen Transzendentalphilosophie Husserls und Heideggers wird diese einseitige Subjektzentrierung jedoch suspendiert. Die Einheit von Denken und Sein wird hier weder aus dem Sein noch aus dem Denken abgeleitet, sondern in einer ursprünglichen Korrelationsstruktur verortet, innerhalb derer Denken als welt- und seinsbezogener Vollzug und Sein als nur im Horizont dieser Korrelation bestimmbar erscheint. Auf diese Weise tritt ein postmetaphysisches Verständnis der Einheit hervor, das den transzendentalen Anspruch wahrt, ohne ihn in einen subjektivistischen Idealismus aufzulösen.

¹ Vgl. Heidegger, GA27, S. 317ff.

des Denkens. Wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins.“¹ Indem sich das Sein dem Denken zuschickt und diesem übereignet wird, wird die Korrelation von Denken und Sein gewährleistet.

Dementsprechend nimmt die phänomenologische Anthropologie den Menschen selbst als ihre „Sache“ in den Blick und thematisiert die Sinnbildungsprozesse, durch die ihm eine spezifische Form von Verständlichkeit zukommt. Maßgeblich ist hierbei die oben erläuterte Korrelationsstruktur, die das Verstehen des Menschen innerhalb der Sinnsphäre grundlegend vom Wahrnehmen der Objekte in der Erfahrungssphäre unterscheidet. Wenn Sinngebilde den Grundgegenstand der Phänomenologie bilden, dann richtet sich die phänomenologische Anthropologie im engeren Sinne auf jene Beziehungsgefüge, in denen sich die Korrelativität zwischen dem Menschen und seinen Sinnbildungen konstituiert. Die Sinnbildung des Menschenbildes, die untrennbar mit den Dimensionen der Person und des Daseins verbunden ist, impliziert schließlich, dass diese Korrelativität nur im Vollzug einer jeweils spezifisch bestimmten phänomenologischen Reduktion angemessen thematisiert werden kann.

Die Reduktion bei Husserl und Heidegger lässt sich zwar als phänomenologische Methode einer Rückführung des Blicks interpretieren,² trotzdem vollziehen sie diese Rückführung nicht auf dieselbe Weise. Für Husserl ist die Reduktion die Rückführung des Blicks von der natürlichen Einstellung des Menschen auf das transzendente Bewußtseinsleben.³ In diesem Prozess ist der Mensch als Person „nach unten“ (diesseits) auf das transzendente Subjekt bezogen. Im Vergleich dazu ist für Heidegger die Reduktion die Rückführung des Blicks von einem Seienden, z.B. einem Menschen, auf das Sein dieses Seienden.⁴ Dadurch korreliert der Mensch als Dasein ek-sistierend und „nach außen“ (jenseits) mit seinem Sein.

Daraus folgt, dass Husserl die transzendente Subjektivität als den Grund zur Stiftung des Menschseins annimmt, während das Menschsein als eine offene Möglichkeit der Ek-sistenz bei Heidegger immer schon abgründig ist. Aber immerhin

¹ Heidegger, GA09, S. 308.

² Vgl. Heidegger, GA24, S. 29.

³ Vgl. Ebd.

⁴ Vgl. Ebd.

bearbeiten sowohl Husserl als auch Heidegger die anthropologischen Grundfragen im Rahmen der phänomenologischen Sinnbildung ausgehend vom Leitfaden der transzendentalen Korrelativität von Denken und Sein. Sie beide haben einerseits die philosophische Anthropologie kritisiert und andererseits auf der Grundlage ihrer jeweiligen transzendentalphilosophischen Theorieprämissen eine phänomenologische Anthropologie entwickelt, in der aufgrund ihrer unterschiedlichen Blickrichtung auch unterschiedliche Menschenbilder, nämlich die von Person und Dasein, entstehen. Die Klärung der Wurzel des Streits zwischen Husserl und Heidegger um das Menschenbild liefert nicht nur eine tiefere Einsicht in die Abweichungen und Gemeinsamkeiten zwischen ihren Phänomenologien, sondern trägt auch dazu bei, im Schlusskapitel eine transzendente Anthropologie anhand des Korrelativitätsbegriffs zu rekonstruieren.

Kapitel 8: Ein phänomenologisch-anthropologischer Neuentwurf des Menschenbildes

Die oben entfalteten Überlegungen zeigen, dass sowohl Husserl als auch Heidegger trotz ihrer unterschiedlichen Verständnisse des Menschenbildes gemeinsam zur Entwicklung einer transzendentalen Anthropologie der Phänomenologie beigetragen haben. Diese Verbindung von phänomenologischer Anthropologie und Transzendentalphilosophie stellt weder eine Destruktion der bisherigen, auf empirischer Beschreibung und historischer Forschung fußenden philosophischen Anthropologie dar, noch bedeutet sie eine Erosion der Transzendentalphilosophie durch einen Rückfall der Phänomenologie in die natürliche Einstellung. Vielmehr legt sie jene transzendentalen Konstitutionsbedingungen hinter dem Wesen des Menschen frei, kraft derer sich das Menschsein in Abgrenzung zu anderen Lebensformen erst vollzieht.

Das Verhältnis zwischen empirischer und transzendentaler Anthropologie ist durch eine notwendige Wechselbeziehung gekennzeichnet. Ein exklusiver Fokus der Anthropologie auf die traditionelle transzendente Subjektivitätsphilosophie offenbart seine Grenzen, indem er in eine bloße Abstraktion verfällt und damit den konkreten Menschen in seiner lebensweltlichen Ganzheit notwendig verfehlt. Dementsprechend können diese beiden Disziplinen nicht in ein Gegeneinander gebracht werden, da sie vielmehr ineinander und aufeinander bezogen sind. Während die transzendente Disziplin den methodischen Primat des Begründens und Erklärens für sich reklamiert, bleibt sie gleichwohl auf die empirische Ebene angewiesen, um den Anschluss an die konkrete Wirklichkeit des Menschen nicht zu verlieren. In diesem Sinne konstituieren beide Bereiche eine unauflösliche Einheit im phänomenologischen Verständnis des Menschseins.

Vor diesem Hintergrund verweist diese notwendige Verschränkung beider Anthropologien phänomenologisch zunächst auf das, was Husserl als den Parallelismus von phänomenologischer und psychologischer Einstellung bezeichnet. Dieser Parallelismus findet bei Husserl seine systematische Ausarbeitung in der Konkretisierung des transzendentalen Subjekts, insofern sich dieses notwendig auf das

empirische Subjekt oder die menschliche Person hin bestimmt. Heidegger verankert denselben Zusammenhang radikaler in der Faktizität des Daseins. An die Stelle einer bloßen Konkretisierung tritt bei ihm eine Existenzialisierung des transzendentalen Subjekts, durch die das Transzendente selbst aus der existenzialen Struktur des In-der-Welt-seins heraus verstanden wird.

Das transzendente Subjekt ist daher kein weltloses Gespenst, sondern konstituiert sich notwendig in der Welt als ein konkreter lebendiger Mensch. Aus diesem Grund darf eine transzendente Anthropologie die empirische Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens nicht als bloß akzidentelles Material abtun. Vielmehr ist die Empirie der Ort, an dem sich die transzendentalen Strukturen des Menschseins konkret manifestieren und existenzial bewähren. Köchlers Forschung zur transzendentalen Anthropologie bei Husserl und Heidegger beweist gemeinsam genau die oben genannten Punkte: Während das Fundament von Husserls transzendentaler Anthropologie sich nicht isoliert im Medium des „reinen Bewusstseins“ vollziehen kann, sondern vielmehr durch das empirische, stets schon vorgegebene „Selbstbewusstsein“ vermittelt werden muss, sucht Heideggers transzendente Anthropologie analog dazu vor allem danach, wie der Mensch konkret innerhalb eines geschichtlichen Horizonts in einem Seinsbezug steht, d. h. nach den apriorischen Strukturen dieses „Wie“ der Geschichtlichkeit des Menschseins, worin sich die Seinserfahrung vollzieht.¹

Hierbei zeigt sich: Eine transzendente Erhellung bliebe ohne den Rekurs auf die empirisch-faktische Erfahrung leer, so wie eine reine Empirie ohne den Leitfaden der transzendentalen Wesenserkenntnis blind wäre. Die Aufgabe eines erneuten anthropologischen Entwurfs realisiert sich daher in einem hermeneutischen Zirkel: Das empirische Material menschlicher Lebensvollzüge wird im Licht der apriorischen Wesensstrukturen des Menschen ausgelegt, während sich die transzendentalen Bestimmungen des Menschseins fortwährend an der phänomenalen Fülle seiner konkreten Existenz bewähren müssen. Anknüpfend an die transzendental-

¹ Vgl. H. Köchler, *Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie (das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers)*, Meisenheim am Glan: Hain, 1974. S. 53ff.

anthropologischen Ansätze Husserls und Heideggers soll im Folgenden ein neues transzendentes Menschenbild skizziert werden, das den Menschen als ein Korrelationswesen begreift.

8.1 Zur Reflexion und Entwicklung der phänomenologischen Anthropologie

Bevor unter Rückgriff auf die gedanklichen Ressourcen der phänomenologischen Anthropologien Husserls und Heideggers ein neues Menschenbild entworfen werden kann, sind zunächst Hans Blumenbergs Reflexion und Kritik an beiden Denkansätzen in den Blick zu nehmen. In seinem Hauptwerk *Beschreibung des Menschen*, einem Titel, der bezeichnenderweise den ursprünglich geplanten Titel „Phänomenologische Anthropologie“ ersetzte,¹ unternimmt Blumenberg eine kritische Relektüre der Phänomenologie, in der das Verhältnis von Phänomenologie und Anthropologie neu bestimmt und die Rehabilitierung der Anthropologie vorbereitet wird. Im Ausgang von der transzendentalphilosophischen Tradition diagnostiziert er dabei eine innere Spannung der Phänomenologie: Einerseits beansprucht sie, die Möglichkeitsbedingungen von Sinn und Welt strikt transzendental zu klären, andererseits bleibt sie dabei unausweichlich auf den Menschen als endliches, weltoffenes und geschichtlich situiertes Wesen verwiesen.

Aus der Perspektive von Blumenberg zeigt sich, dass weder die Phänomenologie Husserls noch diejenige Heideggers zu einer eigentlichen phänomenologischen Anthropologie gelangt. Beide bleiben bei allen Unterschieden durch eine charakteristische Zurückhaltung gegenüber der Anthropologie geprägt. Gerade vor diesem Hintergrund kommt der späteren Philosophie Eugen Finks für die Frage nach dem Verhältnis von Phänomenologie und Anthropologie eine besondere Bedeutung zu. In der Zusammenführung der von Husserl und Heidegger ausgearbeiteten Problemlinien gelangt Fink zu einer kosmologisch orientierten phänomenologischen

¹ Vgl. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Hrsg. von M. Sommer, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. S. 897. Siehe hierzu das Nachwort des Herausgebers. S. 897–906.

Anthropologie. Indem er von Husserls transzendentaler Bestimmung der Person und Heideggers existenzialer Analyse des Daseins ausgeht, entwickelt er deren Ansätze aus der ihnen eigenen inneren Problemlage weiter und überschreitet sie zugleich.

So wird die Frage nach dem Menschen in den Horizont des Weltganzen verlegt, das Fink im Zeichen der „kosmologischen Differenz“ denkt, des Unterschieds von Welt und binnenweltlich Seiendem.¹ Auf diese Weise öffnet sich die phänomenologische Anthropologie über den theoretischen Rahmen der klassischen Phänomenologie als Transzendentalphilosophie hinaus. Im Anschluss werden die unterschiedlichen Entwürfe einer phänomenologischen Anthropologie bei Blumenberg und Fink kurz erörtert, um die Reflexion und Entwicklung dieser Thematik in der nächsten phänomenologischen Generation nach Husserl und Heidegger aufzuzeigen.

8.1.1 Die Kritik am Anthropologieverbot: Blumenbergs Rehabilitierung der Anthropologie

Als Ausgangspunkt seiner Überlegungen dient Blumenbergs kritische Auseinandersetzung mit dem auf transzendentalphilosophischer Grundlage erhobenen „Anthropologieverbot“ bei Husserl und Heidegger, das er als zentrales Defizit im Zentrum ihrer Entwürfe diagnostiziert.² Gegen Husserls Versuch, die Spannung zwischen dem empirischen Menschen und dem transzendentalen Subjekt durch die konsequente Ausschaltung anthropologischer Bestimmungen zugunsten einer „reinen Subjektivität“ aufzulösen, erhebt Blumenberg den Einwand, dass die faktische Lebenslage des Menschen dabei systematisch unterbelichtet bleibt. Aus seiner Sicht führt Husserls Reduktion zu einer „Anthropologiephobie“, die den Menschen als biologisches und geschichtliches Wesen aus der philosophischen Grundlegung verbannt.

Auch Heideggers Bestreben, die Frage nach dem Menschen in eine fundamentalontologische Analyse des Daseins zu überführen, entzieht sich nach

¹ Vgl. E. Fink, *EFGA 5.2, Sein und Endlichkeit: Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Hrsg. von R. Lazzari, Freiburg/München: Karl Alber, 2016. S. 207.

² Vgl. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Hrsg. von M. Sommer, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. S. 60, 91.

Blumenberg nicht derselben Problematik. Er kritisiert, dass Heidegger den Menschen zugunsten einer Seinsfrage ontologisch deformiert, wobei der konkrete bedürftige Mensch hinter der Abstraktion des Daseins verschwindet. Blumenbergs Kritik zielt daher auf eine konsequente Detranszendentalisierung der Phänomenologie. Diese vollzieht sich in der Form einer „anthropologischen Reduktion“, die den Menschen nicht als Störfaktor der Reinheit des Bewusstseins, sondern als den notwendigen und legitimen Bezugspunkt philosophischer Reflexion anerkennt.

Gleichwohl bleibt zu fragen, ob Blumenbergs Urteil über die „anthropologische Indifferenz“¹ bei Husserl und Heidegger nicht einer Ergänzung bedarf. Wie in Teil II gezeigt wurde, zielt Husserl unbeirrt und offenkundig darauf ab, das anthropologische Problem aus der transzendentalen Perspektive zurückzuerobern, was genau dem Mittelweg entspricht.² Bei ihm zeigt sich dies insbesondere im Begriff der Person, der das transzendente Subjekt nicht als bloß formales Konstitutionszentrum bestimmt, sondern es wesentlich an personale, leibliche und intersubjektive Erlebniszusammenhänge sowie an die Dimension der menschlichen Lebenswelt rückbindet. In ähnlicher Weise entfaltet Heidegger mit den existenzialen Bestimmungen der Jemeinigkeit und der Geschichtlichkeit eine Konzeption eines besonderen Subjekts, das nicht mehr im Sinne einer zeitlosen Ich-Struktur der Neuzeit, sondern als je menschliches und geschichtlich situiertes Dasein des In-der-Welt-seins gedacht ist.

Beide Ansätze zeichnen damit eine Gestalt menschlicher Subjektivität, die sich deutlich vom klassischen Subjektbegriff der traditionellen Erkenntnistheorie abhebt und in diesem Sinne eine implizite anthropologische Bedeutung besitzt. Vor diesem Hintergrund lässt sich argumentieren, dass Husserls und Heideggers transzendente Phänomenologien die von Blumenberg kritisierte anthropologische Indifferenz nicht schlicht reproduzieren. Vielmehr tragen sie bereits in partieller Weise zu deren Überwindung bei, insofern sie den Menschen in seiner konkreten Welt- und

¹ Ebd. S. 814.

² Vgl. C. Serban, „Kant, Husserl, and the Aim of a ‘Transcendental Anthropology’“, in *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*. De Gruyter, 2020. p. 121.

Erfahrungseinbindung methodisch ernst nehmen, ohne den Anspruch transzendentaler Grundlegung preiszugeben.

Blumenberg radikalisiert diese Ansätze jedoch, indem er die Anthropologie nicht als bloßes Anhängsel, sondern als fundamentale Selbstreflexion der Phänomenologie begreift. Es geht ihm dabei nicht allein um eine Kritik an Husserls Ausgrenzung des Anthropologischen. Vielmehr versucht er, die sich daraus ergebenden Aporien sichtbar werden zu lassen. Die Rehabilitierung der Anthropologie bei Blumenberg findet ihren prägnantesten Ausdruck in der Bestimmung der phänomenologischen Anthropologie als jenes Stück der Phänomenologie, „welches die Voraussetzungen des Phänomenologen als anthropologische zur Evidenz bringt oder, wenn nicht dies, so doch für sie eine nicht leicht überbietbare Hypothese liefert“¹.

Der Griff nach der absoluten Gewißheit in der transzendentalen Reflexion der Phänomenologie kann nur mit hypothetischer Erfüllung beschieden sein.² Damit rückt diese phänomenologische Anthropologie in die Rolle einer selbstreflexiven Instanz der Phänomenologie. Sie leistet nämlich genau das, was die Phänomenologie selbst methodisch ausklammert: Indem sie die transzendentalen Voraussetzungen der Phänomenologie als anthropologische lesbar macht, führt sie diese einer hypothetischen Prüfung zu. In diesem Zusammenhang stellt S. Lederle fest: „Die Zeitlichkeit der Reflexion und die damit einhergehende Intermissivität des menschlichen Bewusstseins lassen es für Hans Blumenberg nötig erscheinen, auf das Faktum Mensch als Einspruch gegen das phänomenologische Anthropologieverbot zurückzugehen.“³ Als anthropologisch erweist sich dabei jene Bindung an die biologischen und existenziellen Bedingungen einer spezifischen organischen Gattung, die unter dem permanenten „Druck der Realität“ steht.

In *Beschreibung des Menschen* unternimmt Blumenberg den Versuch, den Menschen nicht mehr transzendental zu fundieren, sondern ihn in seinem

¹ H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Hrsg. von M. Sommer, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. S. 167.

² Vgl. Ebd. S. 316.

³ S. Lederle, „Der Einsatz philosophischer Anthropologie bei Hans Blumenberg“, in *Phänomenologie und philosophische Anthropologie*, Hrsg. von C. Sternad und G. Pöltne, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011. S. 44.

Existenzrisiko phänomenologisch zu beschreiben, wobei Sichtbarkeit, Distanz, Trostbedürftigkeit und symbolische Selbstentlastung als konstitutive Strukturen menschlicher Existenz herausgearbeitet werden. Aus dieser methodischen Neuausrichtung ergibt sich bei Blumenberg die phänomenologische Bestimmung des Menschen als ein Wesen der Sichtbarkeit und der Distanz. Dabei ist Sichtbarkeit nicht bloß als faktische Gegebenheit des Erscheinens zu verstehen, sondern, wie hervorgehoben wird, als der spezifisch menschliche Inbegriff des Erscheinens selbst, insofern in ihr Betreffbarkeit und Darstellbarkeit strukturell mitgesetzt sind.¹

Darüber hinaus bestimmt Blumenberg den Menschen als dasjenige Lebewesen, das aus der Nische instinktiver Unmittelbarkeit herausgetreten ist und aufgrund seines Mangels an instinktiver Einpassung einem gesteigerten Druck der Realität ausgesetzt bleibt. Der Mensch ist daher nicht durch eine substanzielle *humanitas* bestimmt, sondern durch die Notwendigkeit der Selbstbehauptung. Diese vollzieht sich in kulturellen Umwegen, in Symbolen, Institutionen und Technik, durch die die Absolutheit der Realität auf Distanz gehalten und eine bewohnbare Sinnordnung eröffnet wird. In diesem Sinne erscheint der Mensch als ein Wesen, das den Mangel seiner instinktiven Ausstattung durch kulturelle Leistungen kompensiert. Vor diesem Hintergrund versteht die phänomenologische Anthropologie Blumenbergs den Menschen als den Artisten der Distanz, dessen Kulturgeschichte als ein fortgesetzter Versuch erscheint, die eigene Verletzlichkeit in die Sichtbarkeit einer gestalteten Welt zu überführen.

8.1.2 Der Mensch als Weltwesen: Finks kosmologische Anthropologie

Finks Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie markiert eine radikale Abkehr von den traditionellen Bestimmungen des Menschseins. Im Unterschied zu Husserl und Heidegger, die den Menschen jeweils aus der Bewusstseins- bzw. der Seinsanalyse heraus bestimmen, stellt Fink die Frage nach dem Menschen in einen kosmologischen Horizont der Welt. Damit vollzieht er eine Wende von einer „meontischen

¹ Vgl. Ebd. S. 49.

Philosophie“ seiner frühen Jahre zur kosmologischen Spätphilosophie.¹ Welt bezeichnet für ihn nicht einfach den physikalischen Kosmos im Sinne des Dings oder die bloße Summe des binnenweltlich Seienden, auch nicht einen Behälter, dessen Inhalt die Dinge wären, sondern vielmehr das Weltganze als jenes dynamische Erscheinungsfeld und jene Möglichkeitsbedingung, in dem alles binnenweltlich Seiende, auch der Mensch, allererst erscheinen kann.²

Indem Fink die phänomenologische Anthropologie in diesen kosmologischen Horizont überführt, transformiert er sie zu einer im Welthorizont neu gefassten phänomenologischen Anthropologie, ohne ihren phänomenologischen Anspruch preiszugeben. Anstatt dem Menschen eine positive *essentia* zuzuschreiben, verortet Fink dessen Wesen in einer strukturellen Negativität, die sich aus dem „Aufgerissensein durch Welt“ ergibt. In diesem Sinne ist seine Anthropologie als Antwort auf die Vorgängigkeit eines Weltganzen zu verstehen, das allem menschlichen Dasein uneinholbar zugrunde liegt. Fink postuliert daher: „Wir fragen also nach den Grundphänomenen des menschlichen Daseins; wir machen den Versuch, nach uns selbst zu forschen – uns nicht nur als die Denkenden in den Griff des Denkens zu bringen, als vielmehr in der ganzen Weite unseres welthaltigen Erlebens.“³

Diese methodische Ausrichtung impliziert, dass der Mensch sich niemals unabhängig von seinen Beziehungen zur Welt verstehen kann. Hierbei bildet der Begriff des Weltverhältnisses das Zentrum der Finkschen Anthropologie. Er definiert dieses wie folgt:

Das Weltverhältnis ist die fundamentale Seinsverfassung der menschlichen Existenz, in der Selbstsein, Mitsein und Sein-bei-Dingen insgesamt gründen. Und dieses Weltverhältnis ist nicht eine dem Menschen anhängende Feldstruktur, nicht ein Inbegriff „transzendentaler Horizonte“, die zur Subjektivität des Subjekts gehören – es ist vielmehr die ekstatische Offenheit für das Universum, für die waltende Welt: als Zeit-Raum des Erscheinens und für die gestaltlose Nacht des Abwesens, in die uns der Tote entgeht.⁴

¹ Vgl. E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988. S. 183.

² Vgl. E. Fink, *EFGA 5.2, Sein und Endlichkeit: Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Hrsg. von R. Lazzari, Freiburg/München: Karl Alber, 2016. S. 207.

³ E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Hrsg. von E. Schütz und F.-A. Schwarz, Freiburg/München: Karl Alber, 1979. S. 30.

⁴ Ebd. S. 320.

Der Mensch ist hierbei weder ein „konstituierendes Subjekt“ noch ein „ontologisches Zentrum“, sondern seine Stellung bestimmt sich vielmehr aus der kosmologischen Differenz zwischen der Welt und dem binnenweltlichen Seienden. Der Mensch existiert daher als Weltverhältnis, was wiederum das endliche Selbstverstehen mit dem Verstehen des fremden Seienden verklammert und somit Anthropologie und eine sich in Kosmologie auflösende Ontologie untrennbar miteinander verbindet.¹

Dieses Verhältnis ist keine nachträgliche Beziehung zwischen zwei getrennten Entitäten, sondern eine ursprüngliche Weltoffenheit: „Zwischen Mensch und Welt besteht nicht die gleiche und auch nicht eine ähnliche ‚Fremdheit‘ wie zwischen dem Menschen und allen Dingen unter, neben und über ihm. Der Mensch existiert als Mensch in der Weltoffenheit, er ist niemals zuerst ‚für sich‘ und ‚in sich‘, um dann nachträglich noch sich zum Weltall zu verhalten.“² Was den Menschen in seiner Menschheit bestimmt, ist folglich sein Weltbezug, in dem sich die Erfahrungen von der Überschüssigkeit der Welt als das verborgene Sinnfundament menschlichen Existierens erweisen. Alle Phänomene des menschlichen Denkens sind somit dem Weltproblem zugeordnet und stellen im Kern kosmologische Probleme dar.

Um diesen abstrakten Weltbezug des Menschen konkret greifbar zu machen, führt Fink die fünf Grundphänomene des menschlichen Daseins ein: „Die Arbeit, das Spiel, die Liebe, der Kampf und der Mochentod können überhaupt zu wesenhaften Weltsymbolen des Denkens werden, weil sie insgesamt gerade im Weltbezug des Daseins gründen.“³ Diese Phänomene sind die entscheidenden Züge, die den Menschen vom Tier unterscheiden und in denen das jeweilige Verhältnis aufscheint, das der Mensch gegenüber der Welt einnimmt. Durch die Beschreibung dieser Grundphänomene aktualisiert Fink das ursprüngliche Weltverhältnis des Menschen als eines binnenweltlichen Seienden, das in einer offenen Beziehung zum Weltganzen steht.

Innerhalb dieser Grundphänomene nimmt das Spiel eine Sonderstellung ein, da es als „Weltsymbol“ den Gegenstandsbereich der kosmologischen Anthropologie auf die

¹ Vgl. Ebd. S. 450f.

² Ebd. S. 452.

³ Ebd.

ursprünglichste Korrelationsbeziehung zwischen Mensch und Welt hin öffnet.¹ Diese Korrelation besagt, dass Mensch und Welt nicht zwei voneinander getrennte Bereiche sind, sondern stets schon ineinander verwoben: Das Wesen des Menschen erschließt sich erst aus dem Ganzen der Welt, dem es zugehört, so wie umgekehrt das Weltganze allein im Spiel des Menschen verständlich wird. In diesem Sinne spiegelt das Spiel das „Weltspiel“ wider, in dem der Mensch als Mitspieler erscheint, ohne selbst den letzten Grund zu bilden.

Dazu stellt Fink klar: „Das Spiel ist eine ausschließliche Möglichkeit des menschlichen Daseins. Spielen vermag nur der Mensch. Weder das Tier noch der Gott kann spielen.“² Er geht sogar so weit zu sagen: „Der Mensch als Mensch spielt und nur er allein – er allein unter allen Wesen. Das Spiel ist ein fundamentaler Zug unseres Daseins, der in keiner Anthropologie fehlen kann.“³ Das Spiel fungiert damit als Ursprung einer ganzen Welt von Möglichkeiten, die in die menschliche Praxis eingebettet und durch sie realisiert werden. Doch zugleich öffnet das Spiel den Spielenden für das kosmische Spiel, das alle endlichen Möglichkeiten des Menschen übersteigt und umfängt. Auf diese Weise verbindet es die anthropologische Selbstverwirklichung mit der kosmologischen Weltoffenheit des Menschen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Mensch nach Fink weder als reines Naturwesen noch als bloßes Geistwesen adäquat begriffen werden kann. Stattdessen ist er das zur Welt als solcher gehörende weltoffene Wesen: das „Weltwesen“. Die gesamte Bedeutung von Finks Menschenbild ist in der bestechend einfachen Formulierung dieser Definition enthalten. Das Menschsein erfüllt sich somit in der Anerkennung seiner Unmündigkeit gegenüber der waltenden Welt und seiner gleichzeitigen Teilhabe am kosmischen Erscheinen. Genau hierin zeigt sich der Grundzug einer kosmologischen Anthropologie, die das menschliche Selbstverständnis nicht aus sich selbst, sondern aus der Vorgängigkeit des Weltganzen heraus zu denken

¹ In *Welt und Endlichkeit* (1949) betont Fink ausdrücklich: „Eine solche kommende Kosmologie wird vor allem, wie ich glaube, das Wesen des Spieles tiefer bedenken müssen, als es bislang in der abendländischen Philosophie geschah.“ E. Fink, *EFGA 5.2, Sein und Endlichkeit: Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Hrsg. von R. Lazzari, Freiburg/München: Karl Alber, 2016. S. 399.

² E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Hrsg. von E. Schütz und F.-A. Schwarz, Freiburg/München: Karl Alber, 1979. S. 356.

³ Ebd. S. 369.

versucht.

8.2 Der Mensch als Korrelationswesen: Ein Neuentwurf der transzendentalen Anthropologie

Nach der jeweiligen Darstellung der phänomenologischen Anthropologien Blumenbergs und Finks wird im Folgenden im Horizont einer transzendentalen Neubegründung der Anthropologie auf phänomenologische Weise ein Neuentwurf des Menschenbildes vorgenommen. Zunächst kritisiert Marc Richir sowohl Husserls als auch Heideggers Phänomenologie als eine symbolische Tautologie von Denken und Sein,¹ wodurch jedoch gerade jene im Vorangehenden bereits herausgearbeitete ursprüngliche Korrelationsstruktur sichtbar wird, die als gemeinsame Grundfigur beiden phänomenologischen Ansätzen zugrunde liegt. Die Analyse der Wesensbestimmung des Menschen im Licht der Korrelativität bei Husserl und Heidegger bildet die Grundlage für die Neugestaltung einer transzendentalen Anthropologie der Phänomenologie.

Obleich sich Blumenberg und der späte Fink von der Transzendentalphilosophie entfernt haben, bewahren sie als Phänomenologen in ihren anthropologischen Überlegungen gleichwohl wesentliche Elemente der Korrelationsstruktur. Bei Blumenberg fungiert das Reflexionsvermögen als ein „anthropologisches Faktum“², das die Einstimmigkeit der menschlichen Erfahrung innerhalb einer neu akzentuierten Korrelation von Selbststabilisierung und Selbstregulierung ermöglicht.³ In Finks phänomenologischer Kosmologie tritt die Korrelationsstruktur dadurch erneut hervor, dass der Mensch nicht als transzendentales Konstitutionszentrum, sondern als Weltwesen bestimmt wird und seine Bestimmtheit sich nur aus der grundlegenden Korrelation von Mensch und Weltganzem erschließt.

So lässt sich jedenfalls bei Husserl, Heidegger, Blumenberg und Fink erkennen,

¹ Vgl. M. Richir, *Phänomenologische Meditationen: Zur Phänomenologie des Sprachlichen*, Aus dem Französischen von J. Trinks, Wien: Turia + Kant, 2001. S. 57.

² H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Hrsg. von M. Sommer, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. S. 39.

³ Vgl. A. Schnell, *Hinaus: Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011. S. 145.

dass die Korrelativität, welche eine Reduktion jeglicher ontischer Vorbestimmungen des Menschen impliziert, den theoretischen Grundstein für die Konzeption einer phänomenologischen Anthropologie legt. Wird der Mensch primär als „Korrelationswesen“ neu definiert, können substanzielle oder naturalistische Wesensdefinitionen nicht mehr als Ausgangspunkt dienen, da jede ontische Festlegung (*animal rationale*, *zoon politikon* etc.) die korrelative Offenheit des Menschseins bereits verengen würde. Die Reduktion solcher Vorbestimmungen bedeutet jedoch keine inhaltliche Abschwächung, sondern eröffnet im Gegenteil den methodischen Zugang zur Bestimmung des Menschen, indem die Struktur dieser Korrelativität in einem ersten Schritt als Weltbezug, als Selbstbezug des Menschen sowie als Korrelation von Transzendentalität und Faktizität im Menschen expliziert wird. Auf dieser Grundlage stellt sich schließlich die Frage nach der Möglichkeit einer transzendentalen Anthropologie sowie nach ihrer theoretischen Bedeutung und philosophischen Tragweite.

8.2.1 Weltbezug, Selbstbezug und die Korrelation von Transzendentalität und Faktizität

Der Inspiration durch Finks Unterscheidung von Selbst- und Weltverhältnis innerhalb der menschlichen Existenzstruktur verdankt sich die phänomenologisch-anthropologische Wesensbestimmung des Menschen als Korrelationswesen, die sich zunächst systematisch als eine doppelte Bezogenheit entfalten lässt, nämlich als Weltbezug und als Selbstbezug.¹ Zudem definiert Schnell in seinem Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie den Menschen vermittelt einer dreifach bildenden Funktion als „homo imaginans“, d. h. der Mensch macht sich der Reihe nach durch Vorstellung, Reflexion und Einbildung drei Arten von Bildern: Bilder der ihn umgebenden Welt, Bilder seiner selbst, Bilder dessen, was das Sichtbare, das unmittelbar Verständliche übersteigt.² Dabei spiegeln die ersten beiden Bildtypen

¹ Vgl. E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Hrsg. von E. Schütz und F.-A. Schwarz, Freiburg/München: Karl Alber, 1979. S. 319ff.

² Vgl. A. Schnell, *Hinaus: Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011. S. 149ff.

bereits in tiefgreifender Weise den Weltbezug und den Selbstbezug des Menschen wider, was uns im Folgenden zur Entfaltung der Überlegungen über den Menschen als Korrelationswesen anregt.

Der Begriff der Korrelation bezeichnet dabei zunächst die ursprüngliche Relationalität, kraft derer der Mensch sowohl auf Welt als auch auf sich selbst bezogen ist und in der sich zugleich die Verschränkung von Transzendentalität und Faktizität zeigt. Ursprünglicher betrachtet vollzieht sich der Weltbezug des Menschen vor dem Selbstbezug. Solange der Mensch existiert, steht er stets schon unmittelbar in einem Bezug zu „etwas“ außerhalb seiner selbst. Erst durch Reflexion gelangt er zu seinem Bezug auf sich selbst. Das Wesen des Menschen besteht folglich darin, in diesem doppelten Bezug zu stehen: im Weltbezug zu dem, was nicht zum Menschen gehört, und im Selbstbezug zu sich selbst, wobei beide Weisen des Bezugs ineinandergreifen.

Erstens spezifiziert sich die intrinsische Korrelativität des Menschen in seinem Weltbezug. Denn als Korrelationswesen ist der Mensch weder eine feststehende Substanz noch zunächst ein isoliertes Subjekt, das nachträglich in Beziehung tritt, sondern er existiert ursprünglich als Bezogensein auf die Welt. Dieser Weltbezug bezeichnet seine konstitutive Offenheit für einen Sinnhorizont, innerhalb dessen Seiendes überhaupt als etwas erscheinen kann. „Welt“ erweist sich dabei weder als bloßes Objekt noch als äußerer Rahmen, sondern als der Korrelat-Horizont menschlicher Erschlossenheit: Sie ist das, woraufhin der Mensch sein Verhalten entwirft, und zugleich das, worin ihm Seiendes begegnet. Indem der Mensch als Korrelationswesen verstanden wird, zeigt sich der Weltbezug nicht als eine Eigenschaft unter anderen, sondern als die Grundweise, wie Menschsein überhaupt vollzogen wird.

In paradigmatischer Weise zeigt sich dies bei Husserl in der Analyse der Intentionalität, in der die Welt als Horizontkorrelat intentionaler Weltkonstitution und der Weltbezug des Menschen als bewusstseinsmäßiger Bezug zu diesem Horizont verstanden wird. Der Weltbezug konkretisiert sich als die leiblich-seelische Verflochtenheit der Person mit ihrer Umwelt und Lebenswelt. Heideggers Weltbezug gründet in der Weltbildung des Daseins: Im Gegensatz zur tierischen Umweltbenommenheit und der damit verbundenen Weltarmut kennzeichnet den

Menschen als weltoffenes Wesen ein wesentliches In-der-Welt-sein, das die Welt nicht als bloßes Objekt, sondern als ursprüngliches Strukturmoment seiner Existenz mit ihm vereint. Bei Fink schließlich erfährt der Weltbegriff eine kosmologische Vertiefung im Denken des Weltspiels, wobei der menschliche Weltbezug als Teilnahme an diesem spielenden Geschehen der Welt gedacht wird. Trotz systematischer Differenzen zeigt sich in all diesen Ansätzen, dass Menschsein strukturell Weltbezug ist. Die Welt wird nur im Korrelationsgefüge menschlicher Erschließung verständlich: Der Mensch ist nicht zuerst etwas, das dann in Beziehung zur Welt tritt, sondern er ist Korrelationswesen.

Zweitens erschließt sich der Mensch als Korrelationswesen nicht nur im Weltbezug, sondern auch im Selbstbezug. Denn er steht nicht lediglich in Beziehung zu Anderem, sondern ist in diesem Bezug stets auch auf sich selbst bezogen. Diese Doppelstruktur lässt sich an Husserl und Heidegger verdeutlichen, doch führt erst die radikale Fassung des Menschen als Korrelationswesen über sie hinaus. Husserl zeigt, dass der Mensch in seinen intentionalen Akten sich selbst stets impliziert. Selbstbewusstsein ist kein separater Akt, sondern im Vollzug der Akte der Person implizit mitgegeben. Bei Heidegger erscheint dieser Selbstbezug als existenziales Selbstverhältnis des Daseins. Sorge, Geworfenheit und Entwurf sind Weisen, in denen es dem Menschen in seinem Sein um das Sein selbst geht. Doch bleiben beide Denker letztlich innerhalb eines Rahmens, der Weltbezug und Selbstbezug als zwei Seiten ein und derselben Struktur begreift.

Damit zeigt sich, dass der Selbstbezug im Weltbezug immer schon mitvollzogen ist. Denn der Weltbezug setzt voraus, dass das „Selbst“ in ihm implizit enthalten ist.¹ Jede intentionale Ausrichtung, jedes Verstehen von Welt ist zugleich ein Vollzug, in dem der Mensch sich auf sich selbst zurückbeugt. Selbstverhältnis ist daher nicht nur ein nachträglicher Reflexionsakt, sondern zugleich strukturelles Moment der Korrelation selbst. Korrelationswesen meint somit, dass der Mensch nicht Substanz ist, die Beziehungen eingeht, sondern relationale Offenheit. Als Einheit eines strukturellen

¹ Vgl. Ebd. S. 151.

Bezugsgefüges, in dem Weltbezug und Selbstbezug untrennbar ineinandergreifen, ist der Mensch zugleich auf die Welt und auf sich selbst bezogen. Indem er so als Korrelationswesen gedacht wird, erweist sich der Selbstbezug nicht als zusätzliche Dimension, sondern als die Weise, wie der Weltbezug sich im Vollzug als Bezug des Menschen zeigt.

Drittens bedeutet Korrelationswesen, dass der Mensch stets im Spannungsfeld von Transzendentalität und Faktizität steht. Auch hier ist „Korrelation“ nicht äußerliche Verknüpfung, sondern strukturelle Verschränkung dieser beiden Momente im Menschen. Insofern er als Korrelationswesen begriffen wird, fungiert er als der Ort, an dem sich die Transzendentalität seiner apriorischen Korrelationsstruktur in der Faktizität seiner Lebenswelt manifestiert. Transzendental ist der Mensch dadurch, dass er Bedingungen der Möglichkeit von Welt- und Selbstbezug vollzieht. Faktisch ist er, insofern er leiblich, geschichtlich, situiert und endlich ist. Diese beiden Momente stehen jedoch nicht alternativ zueinander.

Bereits bei Husserl zeigt sich, dass die transzendente Person nicht jenseits der Welt schwebt, sondern im konkreten Vollzug personaler Erfahrung wirksam ist. Bei Heidegger erscheint Transzendentalität als existenziale Struktur des Daseins, die nur in faktischer Geworfenheit und Geschichtlichkeit konkret ist. Auch bei Fink sind Transzendentalität und Faktizität des Menschen untrennbar in der Weise verschränkt, dass seine transzendente Funktion nur aus seiner kosmologischen Weltoffenheit zu verstehen ist. Diesbezüglich bezeichnet Schnell seinen Entwurf des „homo imaginans“ auch als einen anthropologischen Ausdruck für eine konkret gewordene transzendente Situation.¹

Der Mensch ist daher nicht entweder transzendental oder faktisch, sondern der Ort ihrer Korrelation. Seine Faktizität ist die konkrete Weise, in der Transzendentalität sich vollzieht, seine Transzendentalität wiederum ist die formale Dimension seiner faktischen Existenz. Gerade diese Vermittlung macht ihn zum Korrelationswesen. In der Zusammenschau beider Hinsichten zeigt sich: Als Korrelationswesen ist der

¹ Vgl. A. Schnell, *Seinsschwingungen: Zur Frage nach dem Sein in der transzendentalen Phänomenologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. S. 137.

Mensch sowohl das Ineinandergreifen von Welt- und Selbstbezug als auch die lebendige Verschränkung von Transzendentalität und Faktizität. Diese doppelte Einheit bildet die systematische Voraussetzung für die Möglichkeit eines Neuentwurfs transzendentaler Anthropologie.

8.2.2 Zur Möglichkeit und Tragweite einer transzendentalen Anthropologie

Nahezu jede Transzendentalphilosophie ist strukturell auf eine Korrelationsstruktur angewiesen, sofern sie die Bedingungen der Möglichkeit nicht einseitig bestimmt, sondern im wechselseitigen Bezug von Denken und Sein zu bestimmen sucht und sich dadurch von der traditionellen dogmatischen Metaphysik abgrenzt. Von hier aus eröffnet sich ein systematischer Zusammenhang von Transzendentalphilosophie und Anthropologie. Denn wenn die transzendente Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit nicht im Abstraktum verharren soll, sondern auf die konkrete Korrelationsstruktur des Menschseins bezogen werden soll, dann verbindet sie sich notwendig mit der anthropologischen Frage nach dem, was der Mensch sei.

Im Sinne dieser Überlegung ist eine mögliche transzendente Anthropologie daher nicht als Wesensmetaphysik zu verstehen. Ihr systematischer Ort liegt weder in einer substantiellen Definition des Menschen noch in einer ontischen Typologie, sondern in der Analyse jener transzendentalen Korrelationsstruktur, in deren Vollzug sich die doppelte Einheit des Menschseins bildet, nämlich als Zusammenhang von Welt- und Selbstbezug sowie als Verschränkung von Transzendentalität und Faktizität. Eine solche Anthropologie beansprucht insofern den Rang einer Fundamentalphilosophie, als sie die transzendente Frage nach den Möglichkeitsbedingungen mit der anthropologischen Bestimmung des Menschen in einer einheitlichen Grundwissenschaft zusammenführt, die hier als transzendente Anthropologie zu bezeichnen ist.

Die vorstehende Analyse der Korrelation von Transzendentalität und Faktizität im Menschen zeigt darüber hinaus, dass das „Empirische“ dabei nicht als ein dem Transzendentalen Äußeres zu begreifen ist, sondern als dessen konkrete Vollzugsgestalt. Die Transzendentalität liegt folglich nicht jenseits des Menschen, sondern in seiner

Korrelativität selbst. Der transzendente Anspruch im Neuentwurf der transzendentalen Anthropologie wird dadurch weder suspendiert noch relativiert, sondern präzisiert, indem die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erfahrung als immanente Strukturverschränkung von Welt- und Selbstbezug ausgewiesen werden. Gerade insofern diese Bedingungen existenzial und geschichtlich verfasst sind, erweist sich eine solche Konzeption zugleich als anthropologisch bestimmt.

In dieser Perspektive wird zugleich deutlich, dass die Vermittlungsleistung des Menschen zwischen Transzendentalität und Faktizität ihn als Korrelationswesen ausweist, in welchem eine dem Menschen nicht äußerlich hinzugefügte transzendente Notwendigkeit und seine existenzielle Kontingenz strukturell ineinandergreifen. Zwar lassen sich beide Momente methodisch unterscheiden, sachlich jedoch bilden sie eine unaufhebbare Einheit. Soll die Anthropologie innerhalb der Phänomenologie als Transzendentalphilosophie rehabilitiert werden, so ist das Verhältnis von Menschlichem und Transzendentelem nicht dualistisch aufzufassen. Das Transzendente fällt nicht in eine vom Menschen abgelöste Sphäre, sondern realisiert sich in der apriorischen Struktur menschlicher Existenz. Insofern erweist sich der Mensch nicht als bloßer Träger transzendentaler Funktionen, sondern als diejenige Existenz, in deren Welt- und Selbstbezug sich diese Funktionen faktisch vollziehen und geschichtlich konkretisieren.

Damit wird dem Umstand Rechnung getragen, dass sich das Phänomen Mensch bereits vor aller Theorie als Einheit erfährt und dass diese vorwissenschaftliche Einheit in einer transzendental-anthropologischen Grundlegung systematisch einzuholen ist. Gewissermaßen sollte daher diese einzigartige transzendente Anthropologie, die alle in den Bereich der positiven Wissenschaften fallenden gewöhnlichen Menschheitserfahrungen ausklammert, als ein bedeutsamer Teil der Transzendentalphilosophie im weitesten Sinne betrachtet werden. Die phänomenologische Anthropologie erweist sich nämlich als eine transzendente Anthropologie, indem in ihr das spezifisch das „Phänomen“ Betreffende und der „Mensch“ sich kreuzen, wodurch sie eine eigene philosophische Disziplin oder sogar

ein originelles Verständnis des Philosophierens selbst begründet.¹

Während die empirische Anthropologie als menschenkundliche Disziplin in der natürlichen Einstellung den Menschen als Gegenstand unter anderen Gegenständen thematisiert und seine leiblichen, psychischen und sozialen Bestimmtheiten beschreibt, fragt die transzendente Anthropologie nach der transzendentalen Struktur menschlicher Korrelativität. Sie zielt folglich nicht auf den Menschen als Spezies, sondern auf jene doppelte Einheit des Menschseins als Einheit von Welt- und Selbstbezug sowie von Transzendentalität und Faktizität. In diesem Sinne beschreibt sie die transzendente Bestimmung der *Conditio humana* nicht als eine jenseitige Instanz, sondern als eben diese doppelte Einheit selbst. Es geht daher nicht um eine abstrakte Wesensvoraussetzung, sondern um die Möglichkeitsbedingung jener korrelativen Vollzüge, die sich im faktischen Leben des Menschen realisieren.

Ausgehend von der Erörterung dieser doppelten Einheit des Menschseins lässt sich nun die theoretische Bedeutung und philosophische Tragweite der hier entworfenen transzendentalen Anthropologie bestimmen. Diese begründet einen Paradigmenwechsel, indem sie die Beschränkung der traditionellen Transzendentalphilosophie auf eine weltenthobene, rein formale Subjektivität überwindet. Sofern sich eine Transzendentalphilosophie ausschließlich auf die Subjektivität beschränkt, unterscheidet sie sich prinzipiell von dieser vorliegenden Anthropologie, da diese gerade die mannigfachen Bezüge als Korrelationen berücksichtigt, durch welche die als „rein“ herauspräparierte Subjektivität selbst sich näher bestimmt.²

Diese nähere Bestimmung erfolgt dadurch, dass Subjektivität nicht mehr als ein abstraktes Prinzip der Konstitution, sondern als ein sich im Welt- und Selbstbezug vollziehendes Gefüge begriffen wird. In dieser Perspektive konstituiert sich das Menschsein erst konkret in der leiblichen, intersubjektiven sowie geschichtlich-gesellschaftlichen Vermitteltheit. Indem die transzendente Anthropologie die

¹ Vgl. A. Schnell, *Hinaus: Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011. S. 150.

² Vgl. H. Köchler, *Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie (das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers)*, Meisenheim am Glan: Hain, 1974. S. 57.

Transzendentalität konsequent in ihrer faktischen Vollzugsform verortet, bricht sie die einseitige Fixierung auf eine unhintergehbare Subjektivitätsphilosophie auf. Sie eröffnet damit den Raum für eine integrale Theorie der Humanität, die die apriorischen Bedingungen menschlicher Erfahrung nicht mehr jenseits, sondern inmitten der menschlichen welthaften Bezüglichkeit verankert.

Daraus ergibt sich für die phänomenologische Anthropologie eine neue Konsequenz: Die transzendente Anthropologie ist weder eine regionale Ontologie des Menschen neben anderen noch eine Rückkehr zur metaphysischen Vorstellung eines eigentlichen Wesens des Menschen, sondern die Explikation jener korrelativen Grundstruktur, in der sich Welt und Selbst sowie Transzendentalität und Faktizität wechselseitig erschließen. Der Mensch als Korrelationswesen ist demnach weder Zentrum noch Maß aller Dinge. Er ist nicht etwas, das erst in Korrelation tritt, sondern die Korrelation selbst, in der sich eine unendliche Möglichkeit von Sinn eröffnet und die daher nicht unmittelbar objektivierbar ist. Statt eines festen Wesens tritt so die Wesenslosigkeit des Menschen hervor.

Eben darin bestätigt sich erneut Nietzsches Einsicht, „dass der Mensch das noch nicht festgestellte Thier ist“¹ sowie Schelers klassische Sentenz: „Der Mensch erkennt immer nur das an sich, was er nicht mehr ist – niemals das, was er ist.“² In diesem Sinne überschreitet dieser Neuentwurf einer transzendentalen Anthropologie sowohl essentialistische Verkürzungen des Menschen als auch eine auf das „Was“ des Menschen fixierte Fragestellung, indem er ihn aus der Perspektive seiner Korrelationalität bestimmt. Indem dieser Neuentwurf damit systematisch an die Tradition der Transzendentalphilosophie anknüpft und ihren Grundimpuls innerhalb der gegenwärtigen Anthropologie neu zur Geltung bringt, eröffnet er eine eigenständige Perspektive zur Überwindung des Anthropozentrismus und trägt produktiv zur Weiterentwicklung der phänomenologischen Anthropologie bei.

¹ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Band 5. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Berlin/New York: Walter De Gruyter, 1988. S.81.

² M. Scheler, *Gesammelte Werke, Band 8: Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Hrsg. von Maria Scheler, Bern: Francke, 1960. S. 117.

Zusammenfassung

Der letzte Teil der vorliegenden Forschung verfolgt die systematische Aufgabe, den im Streit zwischen Husserl und Heidegger freigelegten Problemhorizont des phänomenologischen Menschenbildes nicht nur historisch zu rekonstruieren, sondern zugleich in einen konstruktiven Zusammenhang zu überführen. Dabei steht die Einsicht im Zentrum, dass die Spannung zwischen Transzendentalphilosophie und Anthropologie nicht als Alternative zugunsten einer der beiden Positionen entschieden werden kann, sondern auf eine grundlegende Korrelationsstruktur von Denken und Sein verweist, die den systematischen Ort einer möglichen transzendentalen Anthropologie bestimmt. Deshalb fungiert die kritische Auseinandersetzung mit dem Menschenbild als Katalysator, der die Grenzen traditioneller Menschenbilder überschreitet und in den Neuentwurf der Bestimmung des Menschen als „Korrelationswesen“ mündet.

Kapitel 7 rekonstruiert den Streit zwischen Husserl und Heidegger als ein produktives Spannungsfeld zweier unterschiedlicher, aber aufeinander bezogener Bestimmungen des Menschen: des Personenbegriffs und des Daseinsbegriffs. Husserl kritisiert Heidegger vor allem dafür, die Phänomenologie in eine Anthropologie zu überführen, da er die notwendige transzendente Reduktion auf die transzendente Subjektivität vernachlässige und damit die Strenge der transzendentalen Phänomenologie zugunsten einer vagen existenzialen Analytik des Daseins preisgebe. Demgegenüber zeigt sich jedoch, dass Heideggers Daseinsanalytik keine naive Anthropologie darstellt, sondern eine ontologische Radikalisierung der transzendentalen Problematik, welche die transzendente Konstitution an das menschliche Dasein und seine faktische Existenz bindet.

Umgekehrt steht Heideggers Vorwurf gegen Husserls Personenbegriff, weil dieser die Frage nach dem Sein des Menschen verfehle und im Horizont einer traditionellen Subjektmetaphysik verbleibe. Der Mensch werde als bereits bestimmtes vorhandenes Seiendes vorausgesetzt, anstatt in seiner Seinsweise befragt zu werden. Jedoch zeigt sich hier, dass Husserls Personenbegriff keineswegs als traditionelle Definition des

Menschen im Sinne eines *animal rationale* zu verstehen ist, sondern in der personalistischen Einstellung als ein intentional konstituierendes Zentrum, das in lebensweltliche und intersubjektive Zusammenhänge eingebettet ist.

In der Zusammenschau wird deutlich, dass die Auseinandersetzung zwischen Husserl und Heidegger weniger einen unvereinbaren Gegensatz als vielmehr eine Divergenz im Ausgangspunkt markiert. Offensichtlich bestimmt Husserl das Wesen des Menschen primär von der Konstitution des Bewusstseins als Denken her, während Heidegger es aus dem Sein des Daseins erschließt. Trotz dieser methodischen Abweichungen lassen sich wesentliche Gemeinsamkeiten innerhalb des transzendentalphilosophischen Rahmens der Korrelationsstruktur von Denken und Sein systematisch vermitteln. Während Husserl diese Korrelation intentionalitätstheoretisch als noetisch-noematische Einheit auslegt, bestimmt Heidegger sie als die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Dasein und Sein. Insofern erweisen sich beide Ansätze nicht als einander ausschließend, sondern vielmehr als komplementäre Explikationen derselben Grundproblematik. Aus dieser wechselseitigen Ergänzung lässt sich die Möglichkeit einer transzendentalen Anthropologie vermittelt über den Begriff der Korrelativität rekonstruieren.

Darauf aufbauend entfaltet Kapitel 8 einen eigenständigen phänomenologisch-anthropologischen Neuentwurf. Als theoretische Folie dienen hierfür zunächst die phänomenologisch-anthropologischen Ansätze von Blumenberg und Fink. Während Blumenberg das „Anthropologieverbot“ bei Husserl und Heidegger kritisiert, fasst er den Menschen als ein Wesen der Sichtbarkeit und der Distanz auf, das sich durch kulturelle Leistungen selbst stabilisiert. Fink hingegen verlagert die Frage nach dem Menschen in einen kosmologischen Horizont und versteht ihn als Weltwesen, dessen Existenz im ursprünglichen Weltverhältnis gründet. Ziel der Heranziehung dieser beiden unterschiedlichen Entwürfe ist es, die bei Blumenberg und Fink in jeweils eigener Weise erfolgte Rehabilitierung der Anthropologie innerhalb der Phänomenologie als Fortführung und Weiterentwicklung der bei Husserl und Heidegger angelegten phänomenologischen Anthropologie aufzuzeigen.

Auf dieser Grundlage wird der Mensch im Neuentwurf als Korrelationswesen

bestimmt, das weder Substanz noch isoliertes Subjekt ist, sondern die strukturelle Einheit von Welt- und Selbstbezug bildet. In dieser Einheit verschränken sich Transzendentalität und Faktizität untrennbar, indem die transzendentalen Bedingungen sich nur in der faktischen Existenz des Menschen realisieren und diese stets schon apriorisch und notwendig strukturiert ist. Auf diese Weise fungiert das Korrelationswesen als Vermittlungsinstanz dieser Verschränkung.

Zusammenfassend führt die Integration der kontroversen Positionen von Husserl und Heidegger, ergänzt durch die Einsichten von Blumenberg und Fink, zu einer Neubegründung der transzendentalen Anthropologie, die ihren systematischen Sinn als Vermittlung gewinnt, in der sich Transzendentalphilosophie und Anthropologie wechselseitig begründen. Das Ergebnis dieser Untersuchung führt zu der Einsicht, dass das phänomenologische Menschenbild als Korrelationswesen nicht statisch bestimmbar ist, sondern in der radikalen Offenheit einer transzendentalen Korrelationsstruktur gründet. In deren Vollzug konstituiert sich die doppelte Einheit des Menschseins: als Zusammenhang von Welt- und Selbstbezug einerseits, als Verschränkung von Transzendentalität und Faktizität andererseits.

Schluss: Zur phänomenologischen Anthropologie im Ausgang von der Transzendentalphilosophie

Das Verhältnis zwischen Anthropologie und Transzendentalphilosophie hat zweifelsohne eine fundamentale Rolle in der kantischen und nachkantischen Phänomenologie gespielt. Die zentrale Frage, ob die Transzendentalphilosophie die methodische Abgrenzung, die radikale Überwindung oder gar die neue Begründung der Anthropologie bedeutet, ist nicht nur für den Deutschen Idealismus wesentlich, sondern besitzt auch innerhalb der Phänomenologie Husserls und Heideggers eine grundlegende Bedeutung. Trotz der expliziten Kritik beider Denker an einer „naiven“ Anthropologie lässt sich konstatieren, dass das anthropologische Thema innerhalb ihres Werks eine prinzipielle transzendentalphilosophische Transformation erfahren hat und heute verstärkt ins Zentrum der phänomenologischen Forschung rückt.

Innerhalb dieser Transformation lassen sich dabei zwei unterschiedliche Modelle phänomenologischer Anthropologie identifizieren. In Husserls phänomenologischer Anthropologie wird der Mensch als Resultat der fortschreitenden Konkretion der konstituierenden transzendentalen Person begriffen, insofern Husserl ihn als das lebendige transzendente Zentrum jeglicher Sinnstiftung versteht. Die transzendente Phänomenologie fundiert somit eine transzendente Anthropologie, indem diese die absolute „Vermenschung“ des transzendentalen Subjekts als dessen Einleitung in die lebensweltliche Konkretheit expliziert und die Sinnhaftigkeit alles Seienden konsequent auf das subjektive Fundament intentionaler Konstitution zurückführt. Damit etabliert sie ein anthropologisches Verständnis, das den Menschen zum letztinstanzlichen Ursprung und Garanten aller Sinngebung überhaupt erhebt.

Heideggers Ansatz hingegen vollzieht eine radikale Abkehr von jeder subjektzentrierten Anthropologie und damit eine „Entmenschung“ im existenzial-apriorischen und ontologischen Sinne. Indem er den Menschen nicht mehr als sinnkonstituierendes Subjekt, sondern als ek-sistierendes Dasein bestimmt, denkt er ihn im Ausgang von der transzendentalphilosophischen Fragestellung aus einer ihn selbst

transzendierenden Dimension des „Da“ her. Das „Da“ bezeichnet hierbei den Ort der Seinserschließung, d. h. eine dem Menschen vorausliegende, ekstatische Offenheit, die aller Subjektivität zugrunde liegt und zugleich jene Sphäre bildet, in der der Mensch erst zu sich selbst kommen kann.

In dieser Verlagerung vom transzendentalen Subjekt zur Offenheit des Seins verliert der Mensch seine Stellung als Ursprung der Sinnkonstitution im husserlschen Sinne. Heideggers Entmenschung bedeutet daher keine Verneinung des Humanen, sondern eine existenzial-ontologische Umformung der Anthropologie, insofern das Menschsein aus der Offenheit des Seins selbst her bestimmt und aus der metaphysischen Subjektfesselung befreit wird. Der Mensch erscheint hier nicht mehr als Sinnstifter, sondern als „Hirt des Seins“, der in seiner Endlichkeit wesentlich im Bezug zum Sein steht.

Eine transzendente Neubegründung der Anthropologie erfordert daher eine reflexive Bestimmung ihres Verhältnisses zur Transzendentalphilosophie. Gerade die Gegenüberstellung der phänomenologischen Anthropologien Husserls und Heideggers macht deutlich, dass die anthropologische und die transzendentalphilosophische Perspektive in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen: Die Anthropologie untersucht den Menschen in seiner konkreten kulturellen, historischen und weltlichen Existenz und liefert so die faktischen Gegebenheiten des Menschen in der Welt. Die transzendentalphilosophische Perspektive hingegen bleibt unerlässlich, um sowohl die Bedingungen menschlicher Erfahrung zu explorieren als auch nach dem Wesen des Menschseins in seiner faktischen Vollzugsform zu fragen.

Der entscheidende Beitrag der transzendentalen Phänomenologie liegt in der Bereitstellung eines Reflexionsrahmens, der den Menschen als Vermittlungsinstanz zwischen dem Transzendentalen und dem Empirischen begreifbar macht. Dadurch tritt die Anthropologie nicht als Gegenentwurf, sondern als notwendige und konkrete Ergänzung der transzendentalen Phänomenologie hervor und eröffnet die Möglichkeit einer radikalen transzendentalen Anthropologie. Erst durch die methodische Rückbindung an die doppelte Einheit des Menschseins als Einheit von Welt- und Selbstbezug sowie von Transzendentalität und Faktizität wird diese Disziplin

phänomenologisch fundiert.

Der Erfolg einer solchen Anthropologie hängt folglich entscheidend davon ab, dass sie nicht hinter die Einsichten der Transzendentalphilosophie zurückfällt, sondern diese konsequent als ihren Ausgangspunkt begreift. Die leitende Schlussfolgerung lautet daher: Eine gelingende phänomenologische Anthropologie muss den Menschen daher stets als diese transzendente Struktur der doppelten Einheit seines Wesens denken. Nur indem sie die anthropologische Untersuchung des menschlichen Lebens auf dem Fundament der transzendentalen Bedingungen verankert, kann sie den Menschen in seiner vollen Tiefe als weltliches Wesen und zugleich als ein transzendentes „Korrelationswesen“ der Sinnstiftung begreifen.

Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur

1) Husserliana-Bände

Hua I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hrsg. von Stephan Strasser, Dordrecht: Kluwer, 1991.

Hua II: *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*, Herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

Hua III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hrsg. von Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

Hua IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hrsg. von Marly Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

Hua V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Hrsg. von Marly Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971.

Hua VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hrsg. von Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.

Hua VII: *Erste Philosophie I (1923-24): Kritische Ideengeschichte*, Hrsg. von Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.

Hua VIII: *Erste Philosophie II (1923-24): Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hrsg. von Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

Hua IX: *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*, Hrsg. von Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.

Hua XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Hrsg. von Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

Hua XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Zweiter Teil: 1921-1928*, Hrsg. von Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

- Hua XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929-1935*, Hrsg. von Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Hrsg. von Elmar Holenstein, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975.
- Hua XXVII: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Dordrecht: Kluwer, 1989.
- Hua XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Hrsg. von Reinhold N. Smid, Dordrecht: Kluwer, 1993.
- Hua XXXIV: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Hrsg. von Sebastian Luft, Dordrecht: Kluwer, 2002.
- Hua XXXIX: *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, Hrsg. von Rochus Sowa, Dordrecht: Springer, 2008.
- Hua XLII: *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*, Hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr, Dordrecht: Springer, 2013.

2) Andere Werke und unveröffentlichte Manuskripte Husserls

- Husserl, „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und Kant und das Problem der Metaphysik“, Eingeleitet von R. Breeur, in *Husserl Studies* 11, 1994.
- Hua Mat VIII: *Späte Texte über Zeitkonstitution: Die C-Manuskripte (1929-1934)*, Dordrecht: Springer, 2006.
- Hua BW II: *Briefwechsel Teil 2. Die Münchener Phänomenologen*, Hrsg. von E. Schuhmann und K. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer, 1994.
- Hua BW IV: *Briefwechsel Teil 4. Die Freiburger Schüler*, Hrsg. von E. Schuhmann und K. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer, 1994.
- Hua BW VII: *Briefwechsel Teil 7. Wissenschaftlerkorrespondenz*, Hrsg. von E. Schuhmann und K. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer, 1994.
- MS AV 4: *Ad Anthropologie, Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft. alles wichtig: 1) Geistige Gebilde, Geisteswissenschaft und Normwissenschaft, historische*

- Tatsachenwissenschaft und Normwissenschaft; 2) Objektivität der Wertprädikate; 3) Kultur und Gemeinschaftsleben. 1932; Natur und „Person“, naturale Betrachtung des Menschen (…), geistige Betrachtung des Menschen (…), innere Empirie. Der empirisch-typische Mensch und Probleme der spezifischen Individualität (1922-1932).*
- MS AV 5: *Anthropologie, Psychologie mit Beilagen zu den Amsterdamer Vorlesungen. Menschliche Umwelt („Lebenswelt“) – Welt der Personen. Erfahrung und Praxis. Praktische Tradition, das „Gewohnheitsmäßige“ – Aufbau der Normalitäten (1927-1933).*
- MS AV 7: *Wesensform der Personalit – Anthropologie. Personale Lebenswelt – naturale Einstellung: Zweiseitigkeit (1920-1932).*
- MS AV 10: *1) Beilagen zur Vorlesung 1928. Umwelt und Welt. Strukturbetrachtungen. a) Objektive Struktur der Welt. Struktur bloß physischer Natur etc b) Realitätenstruktur. Naturalistische Psychologie. Psychophysik. Geisteswissenschaft. Reine Psychologie etc. Kritik der Psychologie. 2) Grundlegend. U<mwelt> und W<elt>. Ähnliche und gleiche Themen. Hauptsächlich Umwelt, Personen – Umwelt und R. (1925) (1920-1932).*
- MS AV 14: *Lebenswelt als Umwelt einer Menschheit; in sich geschlossen lebend; Lebenswelt als historische Welt (1933).*
- MS AV 17: *Empiriographie (Deskription der Welt der Erfahrung. Strukturdeskription; Natur – Person. Problem des Anfangs der Empiriographie (S. 2 fehlt. Hierher eventuell die Blätter a1 und a2. Analysen über Leiblichkeit, äußere und innere Leibwahrnehmung.) – Typik der praktischen Umwelt. Problem einer Ontologie der Personalität und ihrer personalen Umwelt. (1927).*
- MS AV 20: *Ich - als Mensch konstituiert – philosophiere in meinen schon mir eigenen Vermögen, als Wissenschaftler etc. Meine Welt. Meine Rückfrage auf das Transzendente... Mensch und Tier; der Mensch als urteilend, schon seine Erfahrung ist urteilend, Urteil und Kritik... Seinskritik und praktische Kritik. (1934-1935).*
- MS AV 25: *Die mir jeweilig geltende Welt; die vorgegebene, beschreibend auslegend*

zum „reinen Ausdruck“ bringen, in Evidenz: das ist eine Seite meiner reflektiven Selbsterfahrung. Allgemeine Aufgabenstellung – die uns vorgegebene Welt rein auslegen in den allgemeinen Gliederungen – die allgemeinen Wesensstile, gehörig zum menschlichen Ich überhaupt als in seiner Welt lebend, als Ich im „Wir“, Typus, Charakter etc. *Ad Weg der Anthropologie und Weltanschauung* (1932).

MS EIII 2: *Liebe, Teleologie, Ich. Das personale Ich und die individuelle Eigenart* (1920-1921, 1934/35).

MS EIII 9: *Instinkt, Wert, Gut, Teleologie, Normstruktur der Persönlichkeit* (1931-1933).

3) Werke Heideggers

GA02: *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

GA03: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

GA05: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

GA06.2: *Nietzsche*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

GA08: *Was heisst Denken?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

GA09: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

GA14: *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

GA17: *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

GA20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

GA24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

GA25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

GA26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

GA27: *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

- GA28: *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und Die Philosophische Problemlage der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- GA29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- GA31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.
- GA42: *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- GA45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.
- GA49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- GA62: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.
- GA63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- GA65: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- GA66: *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- GA80.1: *Vorträge Teil 1: 1915 bis 1932*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016.
- GA82: *Zu Eigenen Veröffentlichungen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2018.

4) Andere Artikel Heideggers

- Heidegger, „Die Grundfrage nach dem Sein selbst“, in *Heidegger Studies* 2, 1986.
- Heidegger, „Über das Prinzip ‚Zu den Sachen selbst‘“, in *Heidegger Studies* 11, 1995.

2. Sekundärliteratur

- Allen, J., „Husserl’s Philosophical Anthropology“, in *Philosophy Today* 21, 1977.

- Biemel, W., „Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu“, in *Tijdschrift voor Philosophie* 12(2), 1950.
- Blumenberg, H., *Beschreibung des Menschen*, Hrsg. von M. Sommer, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- Boudier, C. E. M. S., „Phenomenology and Anthropology“, in *Man and World* 19, 1986.
- Breuer, I., „The Ego as Moral Person. Husserl’s Concept of Personhood in the Context of his Later Ethics“, in *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 20(1), 2019.
- — „Ontologie der Person und Geschichte bei Husserl: Die diachronische Individualität des Selbst“, in *Anthropologie in der klassischen deutschen Philosophie*, Hrsg. von C. Asmuth und S. Helling, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2021.
- Cairns, D., *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- Cramer, W., „Vom transzendentalen zum absoluten Idealismus“, in *Kant-Studien* 52, 1961.
- Dastur, F., „Phénoménologie et anthropologie“, in *Alter Revue de phénoménologie* 23, 2015.
- Derrida, J., „Les Fins de l’Homme“, in *Marges de la Philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- De Santis, D., *Transcendental Idealism and Metaphysics: Husserl’s Critique of Heidegger. Volume 1*, Cham: Springer, 2023.
- — *Transcendental Idealism and Metaphysics: Husserl’s Critique of Heidegger. Volume 2*, Cham: Springer, 2023.
- Fahrenbach, H., „Heidegger und das Problem einer ‚philosophischen‘ Anthropologie“, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Hrsg. von V. Klostermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970.
- Fink, E., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- — *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Hrsg. Von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- — *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Hrsg. von E. Schütz und F.-A. Schwarz, Freiburg/München: Karl Alber, 1979.

- — *EFGA 5.2, Sein und Endlichkeit: Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Hrsg. von R. Lazzari, Freiburg/München: Karl Alber, 2016.
- Friess, H. L., “Husserl’s Unpublished Manuscripts”, in *The Journal of Philosophy* 36, 1939.
- Gaitsch, P., „Husserls Phänomenologie biologischer Generativität“, in *Studia Phaenomenologica* XVIII, 2018.
- Gehlen, A., *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Hrsg. von K.-S. Rehberg, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016.
- Gethmann, C. F., „Transzendentalphilosophie – Fundamentalontologie – Anthropologie“, in *Kultur – Mensch – Technik: Studien zur Philosophie Oskar Beckers*, Hrsg. von C. F. Gethmann und J. Sattler, Paderborn: Wilhelm Fink, 2014.
- Gethmann-Siefert, A., „Anthropologie alternativ. Überlegungen zu einer existenzialen Anthropologie“, in *Individualität und Selbstbestimmung*, Hrsg. von J-C. Heilinger, C. G. King und H. Wittwer, Berlin: Akademie, 2009.
- Ignatow, A., *Heidegger und die philosophische Anthropologie. Eine Untersuchung über die anthropologische Dimension des Heideggerschen Denkens*, Meisenheim: Anton Hain, 1979.
- Kant, I., *Kants gesammelte Schriften, Band IV: Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reiner, 1911.
- — *Kants gesammelte Schriften, Band VI: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten*, Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reiner, 1914.
- — *Kants gesammelte Schriften, Band VII: Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reiner, 1917.
- — *Kants gesammelte Schriften, Band XV: Handschriftlicher Nachlaß Anthropologie*, Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig: De Gruyter, 1923.

- Kelkel, A. L., "Husserl and the Anthropological Vocation of Phenomenology", in *The Turning Points of The New Phenomenological Era: Husserl Research Drawing upon the Full Extent of His Development*, Ed. by A.-T. Tymieniecka, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Kern, I., „Die drei Wege zur transzendental-phaenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls“, in *Tijdschrift voor Filosofie* 24(2), 1962.
- Koltan, J., *Der Mitmensch. Zur Identitätsproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012.
- Kopriwitsa, T. D., „Heidegger und der Anthropozentrismus“, in *Heidegger-Jahrbuch 10: Heidegger und der Humanismus*, Hrsg. von A. Denker und H. Zaborowski, Freiburg/München: Karl Alber, 2017.
- Köchler, H., *Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie (das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers)*, Meisenheim am Glan: Hain, 1974.
- Kraatz, K., "Martin Heidegger's Transcendental Ontology: The Necessity of a Factical Transcendental Subject", in *Idealistic Studies* 52(2), 2022.
- Landgrebe, L., *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982.
- Lederle, S., „Der Einsatz philosophischer Anthropologie bei Hans Blumenberg“, in *Phänomenologie und philosophische Anthropologie*, Hrsg. von C. Sternad und G. Pöltne, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011.
- Luft, S., "Husserl's Concept of the 'Transcendental Person': Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship", in *International Journal of Philosophical Studies* 13 (2), 2005.
- , „Das Subjekt als moralische Person. Zu Husserls späten Reflexionen bezüglich des Personenbegriffs“, in *Geist – Person – Gemeinschaft: Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, Hrsg. von P. Merz, A. Staiti und F. Steffen, Würzburg: Ergon, 2010.
- , „Phänomenologische Lebensweltwissenschaft und empirische Wissenschaften vom Leben – Bruch oder Kontinuität?“, in *Phänomenologische Forschungen*,

- Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015.
- Marbach, E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
- Marosán, P. B., „Transzendente Anthropologie. Sinnbildung, Persönliches Ich und Selbstidentität bei Edmund Husserl und ihre Rezeption in László Tengelyis Phänomenologischer Metaphysik“, in *Horizon. Studies in Phenomenology*, 5(1), 2016.
- Melle, U., „Edmund Husserl: From Reason to Love“, in *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook*, Ed. by J. J. Drummond and L. Embree, Dordrecht: Springer, 2002.
- Mercado Vásquez, M. und Nicolai Wendt, A., „Phänomenologische Anthropologie und Psychologie im Werk Javier San Martins“, in *Phänomenologische Forschungen* 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2021.
- Miles, M., „Heidegger and the question of humanism“, in *Man and World* 22, 1989.
- Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Band 5. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Berlin/New York: Walter De Gruyter, 1988.
- Orth, E. W., „Anthropologie und Intersubjektivität: Zur Frage von Transzendentalität oder Phänomenalität der Kommunikation“, in *Phänomenologische Forschungen* 4, *Mensch, Welt, Verständigung: Perspektiven einer Phänomenologie der Kommunikation*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977.
- Palmer, R. E., „Husserl’s Debate with Heidegger in the Margins of Kant and the Problem of Metaphysics“, in *Man and World* 30, 1997.
- Pannenberg, W., „Der Mensch als Person“, in *Das Verhältnis der Psychiatrie zu ihren Nachbardisziplinen*, Hrsg. von H. Heimann und H. Jörg Gaertner, Berlin; Heidelberg; New York; Tokyo: Springer, 1986.
- Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York: Walter De Gruyter, 1975.
- Pöggeler, O., „Existenziale Anthropologie“, in *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer Philosophischen Anthropologie*, Hrsg. von H. Rombach, Freiburg/München: Karl Alber, 1966.

- Rae, G., “Re-Thinking the Human: Heidegger, Fundamental Ontology, and Humanism”, in *Hum Stud* 33, 2010.
- Richir, M., *Phänomenologische Medidationen: Zur Phänomenologie des Sprachlichen*, Aus dem Französischen von J. Trinks, Wien: Turia + Kant, 2001.
- Ricoeur, P., *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1986.
- Scheler, M., *Gesammelte Werke, Band 2: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Hrsg. von Maria Scheler, Bern: Francke, 1966.
- *Gesammelte Werke, Band 3: Vom Umsturz der Werte*, Hrsg. von Maria Scheler, Bern: Francke, 1972.
- *Gesammelte Werke, Band 8: Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Hrsg. von Maria Scheler, Bern: Francke, 1960.
- *Gesammelte Werke, Band 9: Späte Schriften*, Hrsg. von M. Frings, Bern: Francke, 1976.
- Schnell, A., *Hinaus: Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011.
- *Seinsschwingungen: Zur Frage nach dem Sein in der transzendentalen Phänomenologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- „Der Begriff des ‚Transzendentalen‘ in der Phänomenologie im Ausgang von Husserl und Heidegger“, in *Unveröffentlichter Text*, 2022.
- Sepp, H. R., *Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg: Karl Alber, 1997.
- „Das maskierte Selbst. Zu einer oikologischen Phänomenologie der Person“, in *Phainomena*, XX/74-75, 2010.
- Serban, C., “Kant, Husserl, and the Aim of a ‘Transcendental Anthropology’”, in *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, Ed. by I. Apostolescu and C. Serban, Berlin/Boston: Walter De Gruyter, 2020.
- Shahid, M., “Edmund Husserl’s Anthropological Proposal in the Ideen I/II”, in *Logos of Phenomenology and Phenomenology of The Logos. Book Two: The Human Condition in-the-Unity-of-Everything-there-is-alive Individuation, Self, Person, Self-determination, Freedom, Necessity*, Ed. by A.-T. Tymieniecka, Dordrecht: Springer, 2006.
- Shang, J., „Personale Individuation und die Anderen bei Husserl“, in *Meta: Research*

- in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 14(1), 2022.
- Sinha, D., „Der Begriff der Person in der Phänomenologie Husserls“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18(4), 1964.
- Sowa, R., „The Existential Situatedness of the Transcendental Subject“, in *The Existential Husserl: A Collection of Critical Essays*, Ed. by M. Cavallaro and G. Heffernan, Cham: Springer, 2022.
- Sternad, C., „Vorwort“, in *Phänomenologie und philosophische Anthropologie*, Hrsg. von C. Sternad und G. Pöltne, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011.
- Tengelyi, L., *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem der phänomenologischen Metaphysik*, Freiburg/München: Karl Alber, 2014.
- Trendelenburg, A., „Zur Geschichte des Wortes Person“, in *Kantstudien* 13, 1908.
- van Kerckhoven, G., *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink: Die sechste Cartesiansche Meditation und ihr „Einsatz“*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- Vásquez, M. M. und Wendt, A. N., „Phänomenologische Anthropologie und Psychologie im Werk Javier San Martins“, in *Phänomenologische Forschungen* 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2021.
- von Herrmann, F. W., *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“. Ein Kommentar*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2019.
- Wendt, A. N., *Die Erneuerung der phänomenologischen Psychologie*, Baden-Baden: Karl Alber, 2022.
- Wunsch, M., *Fragen nach dem Menschen: Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.
- Zhang, W., *Schellers Personalismus im Spiegel von anderen*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2019.