

## Doppelbesprechung

# Am Scheideweg des Denkens über den Menschen. Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert

**Helmuth Plessner**, Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesungen vom Sommersemester 1961. Herausgegeben von Julia Gruevska, Hans-Ulrich Lessing und Kevin Liggieri. Berlin: Suhrkamp 2019, 256 S., kt., 20,00 €

**Christian Thies**, Philosophische Anthropologie auf neuen Wegen. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2018, 208 S., kt., 34,90 €

Besprochen von **Dr. Davor Löffler**: Fach Wissensgeschichte, Leuphana Universität Lüneburg, E-Mail: [contact@davorloeffler.com](mailto:contact@davorloeffler.com)

<https://doi.org/10.1515/srsr-2020-0070>

**Schlüsselwörter:** Philosophische Anthropologie, Kulturevolution, Posthumanismus

## 1. Einführung

Informationstechnologie, Biotechnologie und anthropogene Umweltzerstörung markieren eine fundamentale geschichtliche Zäsur, die schwerwiegende Folgen für alle Bereiche des menschlichen Lebens haben wird, von der Ökonomie über die Politik, die Moral, Normativität und Ethik, Pädagogik und Subjektivität. Die diskursive Aufarbeitung dieses Bruches wurde bislang vor allem den post- und transhumanistischen Ansätzen überlassen, doch ist er durch deren Epistemologien weder analytisch und noch deskriptiv vollständig einholbar, da sie auf einem zu stark auf die Technizität verengten Begriff des Menschen unter weitgehender Ausblendung weiterer Komponenten, etwa seiner Kulturalität, beruhen. Der historische Bruch offenbart somit ein zweifaches Desiderat: Zum einen müssen die Geistes- und Sozialwissenschaften aus ihren Partikularfeldern heraustreten und wieder integrierter werden, zum anderen ist ein aktualisierter Begriff des Menschen zu erstellen, da er zugleich Verursacher und Gegenstand, Medium und Substrat dieser Zäsur ist. So drängt die Zäsur zu einer Neubefragung des Selbstbegriffs des Menschen, seiner Geschichte und seiner „Stellung im Kosmos“. Sie ruft also neuerlich die philosophische Anthropologie als holistisch-synthetisches

Paradigma auf den Plan. Vor diesem Hintergrund sind die beiden zu besprechenden Bücher zu lesen. Können Plessners und Thies' Beiträge zur philosophischen Anthropologie zu einer Vervollständigung oder gar Erneuerung des Verständnisses des Menschen führen und eine Grundlage für die begriffliche Durchdringung seiner Seinslage im 21. Jahrhunderts anbieten?

## 2. Plessners späte Vorlesungen

Da bereits einige Rezensionen zu *Plessners Göttinger Vorlesungen* vorliegen (Paprotny, 2019; Coomann, 2019; Greite, 2019), die auch ausführliche Zusammenfassungen des Werkes bieten (Möls, 2019), soll der Besprechung dieser jüngsten Publikation, gleichsam eine Einführung in das Gesamtwerk, eine allgemeine Bewertung des anthropologischen Ansatzes von Plessner vorangestellt werden.

Gleich vorweg ist festzuhalten, dass, entgegen den immer wieder unternommenen Versuchen, Plessners nun gut 100 Jahre alter Fassung des Menschen eine Aktualität herbeizureden (zum breiten Spektrum solcher Anwendungsversuche siehe Fischer, 2019: 239–246; Krüger, 2020: 190–248), sich diese Ansicht nach einer Gegenüberstellung mit dem gegenwärtigen Wissen der einschlägigen Disziplinen schlicht nicht halten lässt. Plessner legte im Jahr 1928 das Konzept der „exzentrischen Positionalität“ vor, das im Verbund mit Schelers Begriff der „Weltoffenheit“ den Kern und Auftakt der neuen Denkschule der *Philosophischen Anthropologie* bildet, die sich dadurch auszeichnet, alle Phänomene des menschlichen Daseins aus seiner organischen „Sonderstellung“ ableitbar zu machen bzw. darin zu begründen. Hierdurch sollte ein nachdualistisches und dennoch kritisches Kategoriensystem erstellt werden, das die Fallstricke der überkommenen Metaphysiken des Idealismus und des Materialismus umgeht, die Einseitigkeiten von Kulturalismus und Naturalismus überwindet und auch die Aporien der zeitgenössischen Sprach- und Existenzphilosophie auflöst. Doch die binäre Bestimmung „zentrisch“ (Trieb- und Umweltgebundenheit der Tiere) vs. „exzentrisch“ (Reflexionsfähigkeit, Lernoffenheit und Verhaltensflexibilität des Menschen) ist, um als „Erschließungsformel“ (Fischer, 2016: 8) für alle Phänomene menschlicher Existenz dienen zu können, aus heutiger Sicht weder vertikal, d. h. geschichtlich und evolutionär, noch horizontal, d. h. kulturell, neurologisch und psychologisch, differenziert genug. Beispielsweise liegen der aktuellen Forschungslage nach viele der Elemente der „Monopole“ des Menschen und Merkmale der exzentrischen Positionalität in verschiedenen Varianten, Ausprägungen und Graden bereits im Tierreich und bei den evolutionären Vorfahren des idealtypisch gedacht vollständig exzentrisch-positionalen Men-

schen<sup>1</sup> vor. So ist der sekundäre Werkzeuggebrauch, d.h. die Herstellung von Werkzeug zur Herstellung eines anderen Werkzeugs, zweifellos ein Indikator für die Fähigkeit, sich „exzentrisch“ verhalten, also abstrahieren, imaginieren, reflektieren, lernen und planen zu können, doch ist diese bereits vor mindestens 2,6 Millionen Jahren ausgebildet, während andere „Monopole“ wie die Kunst in dieser Phase noch nicht nachweisbar sind. Neben anderen zeigten etwa Donald, Dunbar, Tomasello oder Haidle et al. in interdisziplinären Studien, dass die Homisationsphase von einer kumulativen Entwicklung der Kognitionsstrukturen und von *Graden* der Exzentrizität gekennzeichnet ist, so dass aus heutiger Sicht die Erscheinungen des Menschen nicht von einem einzigen Spezifikum oder einer idealtypischen Gesamtbestimmung ableitbar sind. Denn wenn exzentrische Positionalität sich in Graden und unter bestimmten Umständen entwickelt, dann hat sie aus Sicht der Evolutionstheorie – vereinfacht gesagt – eine *Funktion*. Doch wenn sie eine Funktion neben anderen ist, dann kann ihr nicht mehr das Erklärungsprimat zugesprochen werden. Dann gilt es, nach den Wechselwirkungen der unterschiedlichen Faktoren der Koevolution von Geist, Kultur und Technik zu suchen und die Bedingungen und Prozesse zu erforschen, welche die jeweiligen Formen organisch und kulturell bedingter Weltverhältnisse hervorbringen und so auch der exzentrischen Positionalität wie den weiteren Eigenschaften des Menschen zugrunde liegen.

Während die inhaltlichen Aspekte und Deutungsschemata der klassischen Philosophischen Anthropologie aufgrund ihrer Unterkomplexität also eindeutig überholt sind, gilt dies hingegen keineswegs auch für ihre hermeneutische Methode. Und um ein Gespür für die ganz eigene Denkweise dieser synthetisch-integrativen Biophilosophie zu erlangen, bieten die Göttinger Vorlesungen eine hervorragende Einführung. So erwartet sowohl den interessierten (und noch nicht interessierten) Einsteiger wie den Kundigen in den von den Herausgebern mit großer Passion editierten Transkriptionen der von Plessner 1961 gehaltenen achtzehn Vorträge eine aus mehreren Gründen außerordentlich facettenreiche und spannende Lektüre.

Allem voran bietet sich hier die einmalige Gelegenheit, einem der Meister der Philosophie des 20. Jahrhunderts unmittelbar beim Sprechen zuzuhören. Obgleich die Vorträge nicht aus spontanen Improvisationen bestehen, sind die frei gehaltenen Reden Plessners bemerkenswert. Er orientiert sich dabei nur an einigen Notizen, die ihn durch die wohlvorbereitete Choreographie und Dramaturgie seiner didaktischen Darbietungen leiten, was etwa daran zu erkennen ist, dass er das durchgehend über allem schwebende Schlüsselwort der exzentrischen Posi-

---

1 In der heutigen Forschungssprache des „verhaltensmodernen“ Homininen (Nowell, 2010).

tionalität, die Krypta, ganz vermeidet und erst im letzten Vortrag andeutend fallen lässt („Diese gebrochene Einheit ist also [...] die spezifische Position des Menschen“; Plessner: 218) – zugleich Klimax und Abrundung, da es zunächst so scheint, als könnten alle vorherigen Auslegungen auch ohne diesen Begriff auskommen, wo doch zugleich nun erst, im Nachhinein, alles Gesagte ganz aufgehoben wirkt und so nochmals die Bedeutung des Grundbegriffs unterstrichen ist.

So trifft der Leser in den Einführungsvorlesungen auf philosophische Auseinandersetzungen erster Güte. Zum einen erinnert die sorgfältige Einführung und Abwägung der Begriffe in ihrer kritischen Präzision und reflexiven Umsicht gar an die Dialoge der klassischen griechischen Philosophie, zum anderen lässt Plessner nicht nur seine fernen Mitstreiter im versprengten Feld der Philosophischen Anthropologie zu Wort kommen (etwa Rothacker oder Gehlen; Plessner: 99–101, 118–120), sondern auch, ganz der Philosophie verpflichtet, seine schärfsten Gegner, deren Positionen er mit beispielhafter Klarheit wiedergibt und respektvoll abarbeitet, so etwa Heideggers Existenzphilosophie, gegen die er zur Einführung und zur Standortbestimmung der Philosophischen Anthropologie in der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte nochmals der biophilosophischen Anthropologie das Primat der Aufklärung des Seins zuspricht (Plessner: 17–42).

Werksgenealogisch aufschlussreich ist, dass sich die Vorträge zum einen aus Ausflügen in neuere Überlegungen Plessners (einige Abschnitte decken sich etwa mit zeitgleich entstandenen Spätwerken wie der *Conditio humana*), zum anderen aus Rekapitulationen früherer Denkphasen zusammensetzen. Hieran wird sichtbar, in welcher Weise er Grundbegriffe in der Wiederaufnahme weiter differenzierte. Unter dem Verzicht auf das Schlüsselwort der exzentrischen Positionalität finden sich dafür einige Chiffren und Verfeinerungen, die sich enger an den untersuchten Gegenstand anschmiegen lassen, so etwa, wenn Plessner die Abstraktionsfähigkeit und Sprache aus dem „Strukturprinzip der Vertikalität“ ableitet (Plessner: 43–101), dem Umstand der Aufrichtung des Menschen, der sich strukturell im „labilen Gleichgewicht“ (Plessner: 72) und in einem „ambivalenten Verhältnis“ (Plessner: 70) zur Welt befindet. Mit solchen gegenstandsbezogenen Differenzierungen und Adaptionen der Kernkonzepte demonstriert Plessner eindrucksvoll die Breite und Tiefenschärfe der Möglichkeiten philosophisch-anthropologischer Wissenskritik und Daseinsanalyse.

Auffallend ist auch, dass in Plessners breitgefächerten philosophisch-anthropologischen Sezierungen menschlicher Phänomene immer wieder konzeptuelle Vorwegnahmen späterer wissenschaftlicher Befunde und Theoreme hindurchscheinen, so etwa das *Dispositiv* (Plessner: 19), die *kollektive Intentionalität* (Plessner: 72, 134), die *Affordances* (Plessner: 97) oder das *Embodiment* (Plessner: 180ff.). Doch gerade weil es Vorwegnahmen und Pionierleistungen sind, bleiben diese Begriffe wie auch die Analysen im allgemeinen letztlich unterhalb des aus

heutiger Sicht notwendigen Mindestniveaus an Differenzierung, da sie an dieses eben „von unten“ heranreichen, aber nicht bereits davon ausgehend neues Wissen synthetisieren. Dies wird beispielsweise an Plessners Deutung der Sprache und Sprachentstehung unmittelbar einsichtig, die von den neueren Arbeiten zur Sprachevolution aus betrachtet zu unterkomplex sind (vgl. Tallermann/Gibson, 2012). Plessners philosophisch-anthropologische Widerlegung der Möglichkeit einer moralischen Eugenik ist erhellend, allerdings wird diese als Züchtung über mehrere Generationen verstanden und nicht in Form der heute zumindest denkbaren Technologien gezielter genetischer oder epigenetischer Manipulation informiert durch die Neurowissenschaften (Plessner: 209–222). So taucht der Begriff der Genetik in den Vorlesungen ebenso wenig auf wie etwa der Begriff der Medien. Der Computer wird noch nicht als Problem erachtet, er ist nur eine „Denkmaschine“, die „ja kein Wissen von sich“ hat (Plessner: 190) – dies in derselben Zeit, in der sich Heidegger, sensibilisiert für die Bedeutung des Gestells, schon vollständig bewusst ist, dass in der Kybernetik eine seinsgeschichtliche Zäsur vorliegt (Heidegger, 1983).

Die Plessnersche Anthropologie zeigt ihre Orientierungskraft dort am stärksten, wo sie sich direkt in die sonst unhinterfragt und als alltäglich hingenommenen Phänomene wie das Lachen, das Gesicht oder das Personsein hineinbegibt (Plessner: 133–193) und demonstriert, dass diese als Ausdruck der spezifischen bioorganischen Situiertheit der Lebensform Mensch verstanden werden müssen. Sie belegt damit, dass nur eine interdisziplinäre Integration, in der die empirischen und die reflexiven Wissenschaften vereint sind, Aufschluss über die Phänomene des menschlichen Daseins geben kann. So rufen die Göttinger Vorlesungen zu einer Intensivierung der philosophisch-anthropologischen Bemühungen auf, von dem von Plessner früh bestellten Feld ausgehend darüber hinaus.

### 3. Thies' Erneuerungseinwurf

Diesem Ruf ist Christian Thies gefolgt in seiner 2018 erschienenen Aufsatzsammlung *Philosophische Anthropologie auf neuen Wegen*. Sein zentrales Anliegen ist es, die Philosophische Anthropologie als ein „interdisziplinäres Forschungsprogramm“ kenntlich zu machen, das zur „kritischen Aufklärung unseres Selbstverständnisses beitragen“ soll (Thies: 9), um so etwa in ethisch-normative Diskurse eingreifen zu können. Darüber hinaus soll es auch den „menschlichen Faktor im komplexen Gefüge der Welt“ identifizierbar machen, um hierdurch die „tieferliegenden anthropologischen Voraussetzungen unseres Zusammenlebens einkalkulieren“ zu können und so etwa sozialwissenschaftlichen Beschreibungen gegenwärtiger „suprahumaner Dynamiken“ der Gesellschaft ein anthropologisch in-

formiertes Fundament anzubieten (Thies: 10). Für eine Revitalisierung dieser Denkrichtung sei es jedoch notwendig, zuerst die „inzwischen überholten empirisch-humanwissenschaftlichen Bestandteile der Philosophischen Anthropologie durch neuere Forschungsergebnisse zu ersetzen“ (Thies: 7). Thies will also nach zwei Seiten hin den auf der Philosophischen Anthropologie liegenden Bann brechen: Zum einen mit dem Plädoyer dafür, dass immer noch kritische, analytische und synthetische Potentiale in der Denkschule der Philosophischen Anthropologie zu finden seien, zum anderen durch das Aufweichen der dogmatischen Verhärtungen im Kreis dieser Denkschule anhand des Nachweises, dass sie einer Aktualisierung ihrer empirisch-wissenschaftlichen Basis bedarf und sich danach erst wieder wirksam einsetzen lässt. Im Ansatz, so sei vorweg gesagt, gelingt dies Thies, jedoch zeigt sich in seinem Vorgehen zugleich auch, dass es zu einer Rekonstitution der philosophischen oder Philosophischen Anthropologie weit mehr bedarf, als lediglich die neueren Erkenntnisse vor dem Hintergrund der klassischen Schemata zu interpretieren.

Der Band setzt sich aus einigen früher veröffentlichten Artikeln und Vorträgen von Thies zusammen, die erst im Nachhinein durch Titel und Vorwort unter eine übergeordnete Fragestellung gestellt wurden, weshalb sie sich nur nominell kohärent aneinander fügen. Dementsprechend divergieren die Beiträge auch stark in der Aktualität der Erkenntnisinteressen, der herangezogenen Referenzen und zugrunde gelegten Ontologien. Die Beiträge lassen sich in zwei Sektionen einteilen. Der eine Teil, der als „Philosophische Anthropologie auf alten Wegen“ gefasst werden kann, besteht aus philologischen Aufarbeitungen und in die praktische Philosophie hineinreichenden Anwendungen der Philosophischen Anthropologie sowie aus Untersuchungen ihrer Anschlussmöglichkeiten an andere philosophische Schulen, hierbei am umfangreichsten die Kritische Theorie, die Thies in sechs von zehn Aufsätzen durchführt, die bis auf einen Beitrag zwischen 2004 und 2011 entstanden sind. Der andere Teil, in dem Thies „Philosophische Anthropologie auf neuen Wegen“ skizziert, besteht in Auseinandersetzungen mit neueren empirisch-anthropologischen Forschungsergebnissen, die in vier nach 2013 erstellten Beiträgen stattfinden. Darum muss die Bewertung des Buches seinem deklarierten Erkenntnisziel gemäß zweigeteilt erfolgen.

Unter die Rubrik „Philosophische Anthropologie auf alten Wegen“ fallen die sechs Artikel 1–4, 9 und 10. Darunter findet sich etwa eine eingehende Untersuchung von Gehlens Verhältnis zum NS-Regime, der eine knappe Zusammenfassung der für seine Zeit innovativen Momente in Gehlens Ansatz angehängt ist, der, wie Thies abschließend andeutet, möglicherweise heute noch die Grundlage für interdisziplinäre Forschung abgeben könne (Thies: 25–42). In einem Wörterbuchartikel zum Schlagwort „Mensch“ (Thies: 43–61) dividiert Thies zunächst verschiedene Begriffe des Menschen auseinander und zeigt daraufhin, dass, ob-

gleich die Philosophische Anthropologie aufgrund der Gefahr naturalistischer Fehlschlüsse „nicht an die Stelle der Ethik oder der Politischen Philosophie treten“ (Thies: 57) dürfe, sie dennoch als ein Korrektiv fehllaufender oder falscher Menschenbegriffe wirken könne. Offen bleibt dabei jedoch, anhand welcher Kriterien dies geschehen soll, wenn sie sich nicht auf Naturalismen, Essentialismen oder Universalien bzw. auf empirisch gesichertes, also objektives Wissen über den Menschen beziehen darf. Instruktiv ist der Aufsatz „Menschenbilder und Ethik“ (Thies: 62–75), in dem Thies nochmals die postmoderne Einsicht wiederholt, dass Menschenbilder kulturelle Konstrukte sind und darum stets kritisch reflektiert werden müssen, da sie allzu leicht zur naturalistischen oder metaphysischen Legitimation von Ethiken und Moralvorstellungen herangezogen werden können, wozu die philosophische Anthropologie einen privilegierten Ansatzpunkt biete.

Unter die alten Wege der philosophischen Anthropologie sind auch Thies Versuche zu zählen, eine Verbindung zwischen Frankfurter Schule und Philosophischer Anthropologie herzustellen. In Artikel 9 (Thies: 134–160) weist er nach, dass sich das in Adornos Theorie eine zentrale Stellung einnehmende Mimesiskonzept nicht halten lässt und allenfalls nach einer Rekonzeptualisierung anhand aktueller phylogenetischer und ontogenetischer Forschungsergebnisse noch retten ließe und dann auch an die kanonischen philosophisch-anthropologischen Theoreme anschließbar wäre. Dann wäre auch eine „Kernfusion“ dieser klassischen Antipoden möglich, die Thies im letzten Aufsatz anhand einer Rekonstruktion möglicher methodologischer Parallelen dieser Schulen zu plausibilisieren versucht (Thies: 161–183). Nicht diskutiert wird jedoch, ob nach einer solchen Aktualisierung von beiden Paradigmen überhaupt noch etwas übrig bleiben würde (solche und weitere Ungereimtheiten in Thies' Darlegungen moniert auch Schürmann, 2020).

Die Probleme, denen man sich ausgesetzt sieht, wenn man mit veralteten Epistemologien und Ontologien neue Wissensbestände einzufangen versucht, illustriert jedoch bereits der erste Beitrag, der den programmatischen Auftakt bildet (Thies: 11–24). Darin sucht Thies die „Philosophische Anthropologie als Forschungsprogramm“ neu zu definieren, wobei er jedoch von antiquiert erscheinenden wissenschaftstheoretischen und ontologischen Positionen (deterministischer Naturalismus vs. Idealismus) aus argumentiert. Im Rückgriff auf Lakatos' Anfang der 1970er Jahre gegen Kuhns Revolutionskonzept gehaltene Deutung des Wissenschaftsfeldes als Pluralismus von Forschungsprogrammen, die aufgrund eines zeitlosen „harten Kerns“ auch über ihr Verfallsdatum hinaus beibehalten werden könnten (Thies: 12–14), argumentiert Thies dafür, dass auch die Philosophische Anthropologie, da sie ebenfalls einen harten Kern aufweise, noch anwendbar sein sollte (Thies: 19–24). Dieses Argument ist jedoch dürftig, denn unter dieser Be-

gründung müsste etwa auch die Astrologie noch als legitimes Forschungsprogramm gelten, da sie ja auch einen „harten Kern“ aufweist. Ein Plädoyer für die Rehabilitierung einer philosophischen Denkrichtung durch eine Aktualisierung ihrer Basisannahmen mittels *empirischer* Forschung und *falsifizierbaren* Wissens kann gerade nicht mit dem Verweis auf das postmoderne *anything goes* begründet werden.

„Neue Wege der philosophischen Anthropologie“ läuft Thies in den Artikeln 5–8 an. Hierin demonstriert er, wie aktuelle naturwissenschaftlich-anthropologische Forschungsergebnisse fruchtbar in traditionell der praktischen Philosophie und philosophischen Anthropologie zugeordnete Fragestellungen einbezogen werden können.

In „Die Wurzeln der menschlichen Moral“ (Thies: 76–97) von 2013 begibt sich Thies auf die Suche nach den naturgeschichtlichen Ursachen der Entstehung von Moral, zu der er eine Reihe jüngerer Forschungsergebnisse heranzieht, etwa von Frans de Waal, Michael Tomasello und Steven Pinker, anhand derer er zeigen kann, dass frühere, philosophisch deduzierte Erklärungen der Moralentstehung, wie etwa die von Habermas (Thies: 78f.), unzureichend sind. Der Artikel verdeutlicht, dass sich ohne interdisziplinäre Studien und empirische, evolutionäre Forschung kein Begriff der Moral erstellen lässt, wie umgekehrt eine über diese Schleife angereicherte philosophische Anthropologie sehr viel schlagkräftigere Aussagen zur Moral treffen kann, etwa in der Analyse zur Frage, ob und inwiefern der Mensch im Laufe der Geschichte moralischer geworden sei (Thies: 93–95). Allerdings zeigt sich an den von Thies teils zu vorschnell vollzogenen Hochskalierungen und Übertragungen von anthropologischen Einsichten auf kulturgeschichtliche Zusammenhänge auch, dass die Verbindung philosophischer Analysen mit empirisch-naturwissenschaftlichen Begründungen sehr sorgfältig vollzogen werden muss, um beliebige Vermengungen und Schlüsse zu vermeiden.

Im nachfolgenden Artikel von 2015 geht Thies der Frage nach dem Ursprung von Religion und Moral nach (Thies: 98–115), dies entlang der „Verankerungsthese“ (soziokulturelle Bedingtheit von Moral und Religion), der „Unabhängigkeitsthese“ (Moral und Religion sind unterschiedlicher Herkunft und getrennt zu denken) und der „Pluralismusthese“ (Ursprung beider Phänomene in mehreren Quellen). Eine solche anthropologisch und evolutionär informierte Klärung des Verhältnisses von Religion und Moral beinhaltet bedeutende Implikationen für ethisch-moralische Fragestellungen, da sie üblicherweise aufeinander bezogen werden. An dieser Stelle des Buches rekurriert Thies am ausführlichsten auf „soziobiologische, neurobiologische, paläoanthropologische, ethnologische und religionshistorische Forschungsergebnisse“ (Thies: 99). Auch wenn die Zusammentragungen des empirischen Wissens etwas selektiv wirken bzw. vertieft werden könnten, die Ableitungen teils konstruiert erscheinen und die Argumente nicht



immer konsistent sind, demonstriert Thies hier eindrücklich, wie unerschlossen die kulturevolutionären Wissensbestände noch sind und dass Synthesen der Bio- und Geisteswissenschaften analytisch äußerst fruchtbar sein können und auch einen großen pragmatischen Nutzen aufweisen.

In der Diskussion des *Rousseauismus* (Thies: 116–133) untersucht Thies im Rückgriff auf ethnologische und kulturgeschichtliche Werke die Frage, ob es ein „Zurück zur Natur“ geben könne, also zu jenem mystifizierten vorzivilisierten, vorindustriellen oder nicht-entfremdeten „Naturzustand“ des Menschen oder der Kultur – eine der grundsätzlichen Fragen der Moderne, die auch viele der gegenwärtig geführten Diskurse berührt. Plessner behandelt in den Vorlesungen aufschlussreicherweise exakt dasselbe Thema unter dem Stichwort „Die Utopie der verlorenen Wildform des Menschen“ (Plessner: 114–126), wobei der Vergleich der beiden im Abstand von etwa 50 Jahren verfassten Texte den zwischenzeitlich erreichten Differenzierungsgrad des Wissens schlagartig einsichtig werden lässt. Thies informative Implementation aktueller empirischer Wissensbestände verdeutlicht jedoch zugleich auch, wie groß die Gefahr von Skalierungs- und Übertragungsfehlern in interdisziplinären Synthesen ist, besonders, wenn sie mit geschichtsrekonstruktivem und kulturkritischem Anspruch antreten.

Der Aufarbeitung von Tomasellos Forschungsergebnissen im letzten Artikel (Thies: 134–147) ist nur – stets gemessen am Anspruch des Buches, philosophische Anthropologie auf neuen Wegen zu zeigen – bedingt etwas abzugewinnen, da Tomasellos Ansatz nicht von sich aus gelesen, sondern im Bezug zu philosophischen Positionen des frühen 20. Jahrhunderts auslegt wird. Hier vergibt Thies die große Chance danach zu fragen, inwiefern Tomasellos Werk eine Umwälzung der Philosophie oder Philosophischen Anthropologie anstoßen kann, denn es bietet mit seinem ontogenetischen Differenzierungsgrad und seiner phylogenetischen Tiefenschärfe ein neues Ausgangsniveau für philosophisch-anthropologische Fragestellungen, das weit über dem liegt, was die klassischen Positionen integrieren können.

Eine vorbehaltlose Leseempfehlung zu vergeben, erschweren eine Reihe an unbedachten Äußerungen, Rezeptionsfehlern, Selbstwidersprüchen und analytischen Inkonsistenzen, die sich durch das gesamte Buch ziehen (vermutlich auch der Zusammenführung ursprünglich disparater Aufsätze geschuldet); dies weniger, weil sie das Vertrauen in die Verlässlichkeit von Thies Argumentation erodieren, sondern mehr, weil sie besonders für Einsteiger irreführend sind und zu falschen Fragestellungen und Schlüssen führen können. So mahnt Thies mit Bezug auf einen Begriff des Ethnologen David Graeber eine Rückkehr zu einer „humanen Ökonomie“ im Sinne einer menschlicheren, nichtinstrumentellen Wirtschaftsform an, in der „Wettbewerb durch Solidarität“ ersetzt sei (Thies: 124). Jedoch meint „humane Ökonomie“ in Graebers Werk genau das Gegenteil dessen,

was Thies hier hineinliest, nämlich eine Wirtschaftsform in vormonetären Gesellschaften, in der Menschen Währungsgrundlage und Tauschobjekte sind, die darum nicht prinzipiell „menschlicher“ im humanistisch-christlichen Sinne ist (man denke an Versklavung und Zwangsheirat, die in solchen Gesellschaften eine sozialreproduktive Funktion aufweisen). In der Behandlung von Tomasellos Ansatz unterläuft Thies ein Schnellschuss, der darauf hinweist, dass die Konsequenzen aus Tomasellos phylogenetischer Theorie trotz des gelungenen Referats nicht vollumfänglich erfasst wurden. Hier schlägt Thies in einer Kritik an Tomasellos Konzepten vor (Thies: 145f.), dass Sprache von kollektiver Intentionalität zu trennen sei, wobei die Pointe von Tomasellos Studienergebnissen gerade ist, dass kollektive Intentionalität die Voraussetzung für bzw. gleichbedeutend mit der Sprachfähigkeit ist und dabei auch vorhergehende Kommunikationsformen gerade nicht negiert werden (Tomasello, 2014: 141ff.).

Thies' Sammlung *Philosophische Anthropologie auf neuen Wegen* zeigt zumindest in den einschlägigen Beiträgen nachhaltig auf, wie notwendig eine Aktualisierung des philosophisch-anthropologischen Denkens ist und wie fruchtbar diese prinzipiell sein kann. So sind seine Vorstöße in die Wissensbestände der jüngeren empirisch-anthropologischen Forschung in erster Linie als Fingerzeige zu verstehen: Sie verdeutlichen, wie groß der Raum für eine Erneuerung der philosophischen Anthropologie ist und von welchen vereinfachenden Formalisierungen und antiquierten Dogmen man sich noch lösen muss, doch zugleich auch, wie umsichtig und integrativ vorzugehen ist, um diese Erneuerung verwirklichen zu können.

## 4. Schluss und Ausblick

Den Lesern beider Bücher sei angeraten, sich den Werken mit interessierter Distanz zu nähern und sie als Anstoß zu selbständigen Vertiefungen und Nachforschungen zu nehmen. Plessner wäre, wenn er heute leben und schreiben würde und dabei sein eigenes Gebot befolgte, dass jede Biophilosophie und besonders die anthropologische stets vom neuesten empirischen Wissen aus zu entwickeln sei (Plessner, 1976: 191–196), mit Sicherheit kein Plessnerianer mehr. Doch würde er zweifellos oft mit größter Achtung auf einen der Gründerväter dieser Denkrichtung zurückschauen, um sich von seinem Denken und Fragen anregen zu lassen, so wie es allen Klassikern zukommt, die auf einem der höheren Podeste im Museum der Philosophiegeschichte ihren Ort für die Ewigkeit gefunden haben. Thies nun tat dies und weist mögliche Wege einer Erneuerung der philosophischen und Philosophischen Anthropologie aus, allerdings noch kursorisch vortastend und unter Einbezug einer nur kleinen Auswahl aus den mittlerweile vorliegenden Wissens-

beständen. An das mit Thies' Aufsatzsammlung nochmals hervorgehobene Desiderat des Feldes anschließend seien einige weitere Forschungsansätze erwähnt, die neben den bei Thies genannten als Ausgangspunkte einer grundsätzlichen Erneuerung der philosophischen Anthropologie dienen und so auch als Grundlage neuer sozialwissenschaftlicher Theorien fungieren können, die vom Realismus der Spezifität des Menschen ausgehend auf eine Aufklärung seiner Gesamtlage angesichts der jüngsten menschheitsgeschichtlichen Entwicklungen abzielen.

Die internationale Kulturevolutions- und Hominisationsforschung brachte in den letzten Jahrzehnten einige einschneidende Befunde hervor, jedoch findet dieser Diskurs maßgeblich im englischsprachigen Journaluniversum statt, so dass es bislang kaum zu einer Rezeption im deutschsprachigen Raum gekommen ist, geschweige denn zu einer umfänglichen Verarbeitung durch die Geistes- und Sozialwissenschaften. Zu diesen Ansätzen, die explizit die Wechselwirkungen zwischen Geist und Materie, Organik und Kultur berücksichtigen, zählen etwa das Konzept der kulturellen Evolution (Whiten et al., 2011), der Ratchet-Effekt und die kulturevolutionäre Kumulation (Tennie et al., 2009; Henrich, 2016), die graduelle Entwicklung des sozialen Gehirns (Gamble et al., 2016), das Koevolutionskonzept (Richerson/Boyd, 2005), die Rekursion in der Kognitions- und Sprachentwicklung (Corballis, 2013), die gestufte Entwicklung von Strukturen des Bewusstseins und der Zeitkognition (Donald, 2008; Suddendorf, 2014) oder der Operationskettenansatz zur Aufklärung der koevolutionären Entwicklung von Geist, Technik und Kultur (Haidle/Hertler, 2020).

Entgegen Thies' Eindruck, dass es hierzulande „bis zur Gegenwart keine bedeutsame Fortführung der Philosophischen Anthropologie“ gegeben habe (Thies: 164), lässt sich doch eine Reihe solcher Ansätze anführen. In exemplarischer Auswahl fallen darunter etwa die Anthropologie des Ausdrucks und der Explizitmachung von Matthias Jung (Jung, 2009), die detailreiche und tiefgehende Abzirkelung einer Anthropologie der Musik von Marcel Dobberstein (Dobberstein, 2000), die unter anderem von Plessner und Claessens (Claessens, 1980) aus entwickelte und soziologisch unmittelbar an Tomasellos Werk anschließbare Sozialanthropologie der Nähebeziehungen von Bernd Ternes (Ternes, 2006), die einige Momente von Scheler aufnehmende, die Prozessphilosophien von Whitehead und Deleuze verarbeitende Anthropologie des Kreaturalen und Kulturalen von Hans Peter Weber (Weber, 2006; Weber, 2007) und schließlich noch ein jüngster Versuch, von allen genannten Ansätzen ausgehend die philosophische Anthropologie integrativ weiterzudenken und anhand einer Synthese des kognitionsarchäologischen Modells der Erweiterung kultureller Kapazitäten (Haidle et al., 2015) mit Arno Bammés historischer Anthropologie der Weltverhältnisse (Bammé, 2011) die Entwicklungslogiken und Formationsprozesse menschlich-kultureller Weltstrukturen bis in die Gegenwart hinein zu rekonstruieren, durch Ihren Autor (Löffler, 2019).

Wir schließen mit einem Ausspruch des historischen Anthropologen Dietmar Kamper: „Jedes Mitglied einer aufgeklärten Gesellschaft ist heute Soziologe. Jeder nachdenkliche Mensch betreibt Anthropologie“ (Kamper, 1995: 31). Die gesellschaftlichen, technologischen und planetaren Entwicklungen des 21. Jahrhunderts drängen zu sehr ernsthaftem Nachdenken, so also zum Neubedenken des Menschen und seiner Welt von Grund auf.

## Literatur

- Bammé, A. *Homo occidentalis. Von der Anschauung zur Bemächtigung der Welt. Zäsuren abendländischer Epistemologie*; Velbrück Wissenschaft: Weilerswist, 2011.
- Claessens, D. *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*; Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1980.
- Coomann, N. Die blonde Bestie steht im Stall; In *Soziopolis* (2019) <https://www.soziopoli.de/lesen/buecher/artikel/die-blonde-bestie-steht-im-stall/> (Zugriff Jul 10, 2020).
- Corballis, M. C. *The Recursive Mind. The Origins of Human Language, Thought, and Civilization*; Princeton University Press: Princeton, NJ/Oxford, 2013.
- Dobberstein, M. *Musik und Mensch. Grundlegung einer Anthropologie der Musik*; Reimer: Berlin, 2000.
- Donald, M. *Triumph des Bewusstseins. Die Evolution des menschlichen Geistes*; Klett Cotta: Stuttgart, 2008.
- Fischer, J. *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner*; Velbrück Wissenschaft: Weilerswist, 2016.
- Fischer J. Philosophische Anthropologie. Ein Theorie- und Forschungsprogramm in der deutschen Soziologie nach 1945 bis in die Gegenwart. In *Soziologische Denkschulen in der Bundesrepublik Deutschland*; Fischer, J.; Moebius, S., Hrsg.; Springer VS: Wiesbaden, 2019; pp 181–248.
- Gamble, C.; Gowlett, J.; Dunbar, R. *Evolution, Denken, Kultur. Das soziale Gehirn und die Entstehung des Menschen*; Springer Spektrum: Berlin/Heidelberg, 2016.
- Greite, T. Anthropologie eines Versehrten. Die Abschiedsvorlesung von Helmuth Plessner: ein Stück philosophischer „Übergangsliteratur“ im Nachkrieg. *ZKph* 2019, 14, 176–184.
- Haidle, M. N.; Bolus, M.; Collard, M.; Conard, N. J.; Garofoli, D.; Lombard, M.; Nowell, A.; Tennie, C.; Whiten, A. The Nature of Culture: An Eight-Grade Model for the Evolution and Expansion of Cultural Capacities in Hominins and other Animals. *Journal of Anthropological Sciences* 2015, 93, 43–70.
- Haidle, M. N.; Hertler, C., Hrsg. *KULT-UR-MENSCH. Kulturkonzepte für die Erforschung der Menschwerdung*; Heidelberg University Publishing: Heidelberg, 2020.
- Heidegger, M. Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens. In *Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart*; Jaeger, P.; Lütke, R., Hrsg.; Königshausen und Neumann: Würzburg, 1983; pp 11–22.
- Henrich, J. *The Secret of Our Success: How Culture is Driving Human Evolution, Domesticating our Species, and Making us Smarter*; Princeton University Press: Princeton, NJ, 2016.
- Jung, M. *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*; De Gruyter: Berlin/New York, 2009.

- Kamper, D. *Unmögliche Gegenwart. Zur Theorie der Phantasie*; Fink: München, 1995.
- Krüger, H.-P. *Homo absconditus. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Vergleich*; De Gruyter: Berlin, 2020.
- Löffler, D. *Generative Realitäten I: Die Technologische Zivilisation als neue Achsenzeit und Zivilisationsstufe. Eine Anthropologie des 21. Jahrhunderts*; Velbrück Wissenschaft: Weilerswist, 2019.
- Möls, L. Philosophische Anthropologie. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik* **2019**, 95, 591–595.
- Nowell, A. Defining Behavioral Modernity in the Context of Neandertal and Anatomically Modern Human Populations. *Annual Review of Anthropology* **2010**, 39, 437–452.
- Paprotny, T. Was ist der Mensch? Helmuth Plessner führt in die Philosophische Anthropologie ein. In *Literaturkritik*. [https://literaturkritik.de/public/rezension.php?rez\\_id=25362](https://literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=25362), 19.02.2019 (Zugriff Jul 10, 2020).
- Plessner, H. Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie. In *Conditio Humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*, Plessner, H., Hrsg.; Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1976; pp 180–197.
- Richerson, P. J.; Boyd, R. *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*; University of Chicago Press: Chicago/IL 2005.
- Schürmann, V. Anthropologie auf Abwegen. In *Soziopolis* (2020) <https://soziopolis.de/lesen/buecher/artikel/rezension-schuermann/> (Zugriff Sep 01, 2020).
- Suddendorf, T. *Der Unterschied. Was den Menschen zum Menschen macht*; Berlin Verlag: Berlin, 2014.
- Tallerman, M.; Gibson, K. R., Eds. *The Oxford Handbook of Language Evolution*; Oxford University Press: Oxford, 2012.
- Tennie, C.; Call, J.; Tomasello, M. Ratcheting Up the Ratchet: On the Evolution of Cumulative Culture. *Phil. Trans. R. Soc. B.* **2009**, 364, 2405–2415.
- Ternes, B. „Technogene Nähe“ I.1. *Soziologische Paraphrasen über das mögliche Zuendegehen eines anthropologischen missing link. Eine Skizze, Erster Teil*; sine causa: Berlin, 2006.
- Tomasello, M. *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens*; Suhrkamp: Berlin, 2014.
- Weber, H. P. *KreaturDenken. Aventüren. Randonné [Magazin]*; sine causa: Berlin, 2006.
- Weber, H. P. *Orphisch. Langsame Heimkehr [LABOR]*; sine causa: Berlin, 2007.
- Whiten, A.; Hinde, R. A.; Laland, K. N. et al. Culture Evolves. *Phil. Trans. R. Soc. B.* **2011**, 366, 938–948.