



Chapter Title: Anthropologie der Theorie. Phänomenologische Perspektiven zum Geleit
Chapter Author(s): Günter Figal

Book Title: Anthropologie der Theorie
Book Editor(s): Thomas Jürgasch and Tobias Keiling
Published by: Mohr Siebeck GmbH and Co. KG

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctvrs90hh.4>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



Mohr Siebeck GmbH and Co. KG is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Anthropologie der Theorie*

JSTOR

Anthropologie der Theorie

Phänomenologische Perspektiven zum Geleit

Günter Figal

Anthropologie und Theorie – wie geht das zusammen? Nimmt man die Theorie noch ernst, wenn man sie anthropologisch bestimmt? Um die beiden Fragen zu erläutern, sei an die Bedeutung des Begriffs Anthropologie erinnert. Der Begriff steht für den Versuch, das Wesen des Menschen zwar nicht in reduktionistischer Weise naturwissenschaftlich, aber jenseits der metaphysischen Philosophie, aus der die Konzeption der Theorie stammt, zu bestimmen. Traditioneller Weise orientiert sich die Anthropologie an der leiblichen Natur des Menschen, wie sie sich im menschlichen Verhalten inmitten der natürlichen Welt darbietet. Anthropologie ist die Naturphilosophie des Menschen¹, und deshalb ist sie auch eine Naturphilosophie der Theorie. Der Sachverhalt, dass der Mensch über sich hinaus auf die Dinge der Welt und ihre Ordnung aufmerksam wird, wird anthropologisch im Allgemeinen von seinem natürlichen, das heißt, leibhaft in die ihn umgebende Natur eingebundenen Leben her verstanden.

Dieser Rückbezug zum natürlichen Leben wird aber in der Betrachtung der Welt, die im traditionellen Sinne Theorie ist, gerade gelöst. Theorie im klassischen, und das heißt vor allem: im aristotelischen Verständnis ist nicht möglich ohne Freiheit von natürlichen Bindungen; sie vollzieht sich jenseits der natürlichen Bedürftigkeit, und sie hat, ihrem klassischen Verständnis nach, keinen das natürliche Leben betreffenden Zweck. Sie erwächst allein aus dem Streben nach Wissen, das zwar, wenn man Aristoteles folgt, zur im weiteren Sinne verstandenen Natur des Menschen gehört, aber nicht zu einem im engeren Sinne verstandenen natürlichen Leben. So gesehen wäre eine Anthropologie der Theorie immer auch theoriekritisch; sie artikuliert, mehr oder weniger deutlich, einen Zweifel am theoretischen Selbstverständnis der Theorie.

Dieser Zweifel dürfte nachvollziehbar sein. Man muss die Möglichkeit eines Wissens um des Wissens willen, einer Erkenntnis ohne natürlichen Antrieb nicht radikal verneinen, um deren leibliche und damit natürliche Rückbindung zu sehen. Selbst wenn man wie Aristoteles die Möglichkeit der Theorie nicht

¹ Odo Marquard, „Anthropologie“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Bd. 1, Basel 1971, 362–374.

dem Menschen als solchem, sondern etwas Göttlichem in ihm zuschreibt², ist dieses Göttliche ins Menschliche des Menschen eingebunden. So liegt die Möglichkeit der anthropologischen Betrachtung schon in der klassischen Konzeption der Theorie selbst.

Doch andererseits ist die Anthropologie damit nicht zu einer fraglos geltenden Wissenschaft vom Menschen geworden. Als Naturphilosophie des Menschen ist sie selbst Theorie. Sie lebt von der Theorie, die sie zugleich aus dem natürlichen Leben des Menschen verständlich zu machen versucht. Ganz im Sinne der klassischen Theorie ist die Anthropologie ohne lebenspraktischen Nutzen; es gibt kein natürliches Bedürfnis, das uns zur Anthropologie treibt. Zwar ließe sich die Theorie darauf zurückführen, dass Menschen in die Welt nicht eingebunden sind, sondern die Welt immer unselbstverständlich, befremdlich oder erstaunlich finden können. Aber dieses Erstaunen markiert eine Zäsur im natürlichen Leben, der sich die Theorie und also auch die Anthropologie verdankt.

Wenn es so ist, setzt die Anthropologie gerade die Theorie voraus, die sie unter dem Gesichtspunkt ihrer Herkunft aus dem natürlichen Leben verstehen will. Das muss keine Inkonsequenz sein und erst recht kein Selbstwiderspruch. Es kann lediglich heißen, dass das natürliche menschliche Leben und seine theoretische Betrachtung aufeinander verweisen, weil sie aufeinander angewiesen sind: ohne natürliches Leben keine Theorie, und ohne Theorie kein Verständnis des natürlichen Lebens. Die Theorie gibt es nicht ohne natürliches Leben, und das natürliche Leben erweist sich in der Theorie, also im Bruch mit dem nur natürlichen Leben, als das, was es ist. Beides ist voneinander verschieden und gerade darin miteinander verbunden. Das natürliche Leben kann sich als solches nur in der Theorie zeigen, weil die Theorie eine freie Betrachtung des natürlichen Lebens ist – eine Betrachtung, die sich als das, was sie im Abstand zum natürlichen Leben ist, nicht aus diesem erschließt. Wenn es so ist, dann wäre die Reflexion des Verhältnisses von Anthropologie und Theorie vor die Aufgabe gestellt, diese eigentümliche Mischung aus Abhängigkeit und Unabhängigkeit im Verhältnis beider zu erkunden.

Diese Erkundung wird verschieden ausfallen, je nachdem, ob sie ihrer Anlage und ihrem Selbstverständnis nach eher am natürlichen Leben oder an der Theorie orientiert ist. Sie wird anthropologischer oder theoretischer sein, das heißt: eher so, dass sie anthropologisch ihre eigene Eingebundenheit ins natürliche Leben betont oder ihren Abstand von diesem, ihren theoretischen Charakter.

Um dies zu illustrieren, mag ein Blick auf die Phänomenologie hilfreich sein. In ihr wurde die gerade genannte Spannung anthropologischer und theoretischer Orientierung in besonderer Intensität ausgetragen, derart, dass die Entwicklung der Phänomenologie bei ihren klassischen Vertretern geradezu durch

² *Aristotelis Ethica Nikomachea* 10, 7; 1177b 26 – 1178a 2. Zitiert nach: *Aristotelis Ethica Nicomachea*, hg. v. Ingram Bywater, Oxford 1894.

den Austrag der anthropologisch-theoretischen Spannung bestimmt ist. Zentrale Konflikte in dieser Entwicklung, wichtige Motive dafür, dass die Phänomenologie sich überhaupt weiterentwickelt hat, haben mit dieser Spannung und Spannweite zu tun.

Am Anfang, genauer am Anfang der konflikträchtigen Phase phänomenologischen Philosophierens, steht die reine Theorie. In seiner programmatischen Darstellung der Phänomenologie, die unter dem Titel „Ideen I“ bekannt geworden ist, war Husserl so weit gegangen, als den Sachbereich der phänomenologischen Betrachtung einen „für sich geschlossenen Seinszusammenhang“ anzunehmen, der keiner anderen Sache bedürfe, um zu existieren³. Das Bewusstsein, dessen Korrelate die Phänomene sind, ist demnach nicht in die reale Welt eingeordnet und hat, sobald es die phänomenologische Einstellung eingenommen hat, mit der Realität der Welt nichts mehr zu tun. Das ist keine nur für eine bestimmte Phase seines Denkens geltende Radikalisierung. Noch in den Pariser Vorträgen, die Husserl 1929, sechzehn Jahre nach dem Erscheinen von *Ideen I* hält und die die Grundlage der *Cartesischen Meditationen* bilden, hält Husserl an dieser Auffassung fest. Mit der phänomenologischen Einstellung vollziehe sich „eine Art Ich-Spaltung“; der „transzendente Zuschauer“ trenne sich vom „welthingegebenen Ich“ und sehe diesem bei Leben und Erleben zu⁴. Diese Trennung ist die Urszene der phänomenologischen Theorie.

Dieses Verständnis des phänomenologischen Blicks als eines solchen „Blicks von Nirgendwo“⁵ kann befremdlich sein. Und da es, wie angedeutet, nicht um eine marginale Extravaganz geht, sondern um das Zentrum der Phänomenologie, ist gut nachvollziehbar, dass die bedeutendsten Revisionen von Husserls phänomenologischem Programm durch das Befremden gegenüber dem „transzendentalen Zuschauer“ motiviert sind. Heidegger klagt gegenüber Husserl ein, die transzendental zuschauende Instanz der Phänomenologie sei in ihrem Sein unbestimmt geblieben und ersetze den transzendentalen Zuschauer durch ein um sich selbst besorgtes, das eigene Sein faktisch austragendes Dasein. Merleau-Ponty bezweifelt die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen dem transzendentalen Zuschauer und dem „welthingegebenen Ich“ und betont die Weltzugehörigkeit jedes, auch des phänomenologischen Bewusstseins; auch der Philosoph hat einen Schatten, auch sein Blick gehört in die Welt.

Husserl hat die Revision seines Programms auf die er reagieren konnte, diejenige Heideggers also, wenig plausibel gefunden und sie – ganz im Sinne der

³ Edmund Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie“, in: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III/1, hg. v. Karl Schumann, Den Haag 1976, 105.

⁴ Edmund Husserl, „Pariser Vorträge“, in: *Cartesische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, hg. v. S. Strasser, Den Haag 1960, 16.

⁵ Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford 1986.

Spannung von Anthropologie und Theorie als „anthropologistisch“ kritisiert. Es sei „den reinen Sinn der Philosophie verderbende Verirrung, welche die Philosophie auf Anthropologie, bzw. auf Psychologie, auf die positive Wissenschaft vom Menschen bzw. vom menschlichen Seelenleben gründen“ wolle⁶. Die Kritik trifft nicht genau, denn Heidegger hatte den „konkreten Menschen“ keineswegs als „weltlich reale Tatsache“ denken, sondern das menschliche Leben oder Dasein allein in seinem „Vollzugssinn“ verstehen wollen⁷. Das menschliche Leben wird als solches nicht erkannt, indem man es als etwas in der Welt Vorkommendes feststellt, sondern nur, wenn man sich daran orientiert, wie es gelebt wird. Die Philosophie, so hält Heidegger schon im Jahr 1919 fest, soll das menschliche Leben nicht als Positum einer positiven Wissenschaft behandeln; vielmehr soll sie mit dem Leben und Erleben ‚mitgehen‘; dazu ist sie nach Heideggers Überzeugung imstande, weil sie also solche „erlebend und Erlebtes erlebend“ ist und so das Leben unmittelbar, in „hermeneutischer Intuition“ zu erfahren vermag⁸. Auch Merleau-Ponty hätte sich gegen Husserls Einwand verwehren können. Statt den transzendentalen Zuschauer anthropologisch auf seine Natürlichkeit zurückzuführen, löst er diesen in einer anonymen, allumfassenden Leiblichkeit auf, die er „das Fleisch der Welt“, *la chair du monde* nennt. Weder Heidegger noch Merleau-Ponty sind Anthropologen; beide betrachten den Menschen nur soweit, wie ihnen dies im Hinblick auf ihre jeweilige Konzeption von Phänomenologie erforderlich scheint.

Aber damit ist das Kapitel Phänomenologie und Anthropologie nicht zu Ende. Erstaunlicherweise ist es Husserl, der sich, weiter und unbefangener als Heidegger und Merleau-Ponty, für die Anthropologie öffnet. Das geschieht nicht in selbstkritischer Absicht, also nicht derart, dass er die transzendentalen Bestimmungen, wie sie in *Ideen I* entwickelt worden waren, in Zweifel zieht, sondern in einer anthropologischen Fassung des Transzendentalen. Das geht nicht ohne Spannungen ab. In den *Cartesianischen Meditationen* stattet Husserl den transzendentalen Zuschauer mit „Habitualitäten“ aus⁹, die dieser wohl kaum

⁶ Edmund Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften“, in: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Dritter Band*, Husserliana V, hg. Marly Biemel, Den Haag 1952, 148.

⁷ Martin Heidegger, „Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘ (1919–1921)“, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1976, 1–44, hier 32.

⁸ Martin Heidegger, „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Kriegsnotsemester 1919“, in: *Abt. 2, Vorlesungen*, Gesamtausgabe Bd. 56/57, Frankfurt a. M. 1987, 1–117, hier 117. Vgl. auch: Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, in: *Abt. 2, Vorlesungen 1919–1944*, Gesamtausgabe Bd. 58, Frankfurt a. M. 1993, 123.

⁹ Edmund Husserl, „Cartesianische Meditationen“, § 32, in: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, hg. v. S. Strasser, Den Haag 1960, 100–101 (Husserl, „Cartesianische Meditationen“).

hätte, wenn er nur Zuschauer wäre; Habitualitäten bilden sich durch Erfahrungen inmitten der Dinge in der Welt und also nicht ohne das natürliche leibliche Leben. Trotz oder in seiner offen transzendentalphilosophischen Konzeption nimmt Husserl das leibliche Leben viel ernster als Heidegger, in dessen daseinsanalytischen Beschreibungen das leibliche Leben zwar omnipräsent ist, aber nie ausdrücklich zur Sprache kommt. So ist in *Sein und Zeit* viel vom Zuhandenen die Rede, aber nicht von der Hand.

Husserls Beschreibungen des leiblichen Lebens werden diesem nicht immer gerecht – immer dann nicht, wenn eine transzendente Instanz gegenüber dem Leiblichen ihren Eigensinn behauptet. Dann scheint es so, als ob die Trennung, wie sie mit der Unterscheidung von transzendentelem Zuschauer und welthingegebenen Ich angesprochen ist, auch die Beschreibungen des Leiblichen dominiert. Dann ist das Ich, das als transzendentes die Möglichkeit der Phänomenologie garantieren soll, nicht selbst leiblich, sondern agiert in seinem Leib wie ein Autofahrer im Auto. So liest man in den *Cartesischen Meditationen*, dass das Ich „in“ seinem Leib, „mittelst seiner“ in der Außenwelt wirke¹⁰. Er sei „das einzige Objekt innerhalb meiner abstraktiven Weltschicht, dem ich erfahrungsgemäß Empfindungen zurechne, [...] das einzige, in dem ich unmittelbar *schalte und walte*, und insonderheit walte in jedem seiner *Organe*“¹¹.

Aber Husserl hat die Leiblichkeit menschlichen Lebens auch anders beschrieben – derart, dass er von ihr aus das Betrachtungspotential des Ich verständlich machen und so anders als im Sinne transzendentalen Zuschauens denken kann. Damit gibt es bei Husserl, zumindest ansatzweise, eine Anthropologie, die weder die Theorie naturalisiert noch in ihrem eigenen theoretischen Charakter unreflektiert bleibt. Im Anschluss an Husserls einschlägige Überlegungen lässt sich verstehen, warum die Theorie nicht aus der Natürlichkeit des Lebens erklärbar ist und sich dennoch keiner radikalen Trennung vom natürlichen Leben verdankt. Vielmehr ist sie eine Möglichkeit dieses Lebens, die nicht in seiner Natürlichkeit aufgeht und ebenso wenig jenseits des natürlichen Lebens besteht.

Die einschlägigen Überlegungen Husserls finden sich in einem Forschungsmanuskript aus dem Jahr 1932, das der „universalen Geisteswissenschaft als Anthropologie“ gewidmet ist. Bemerkenswert an diesen Überlegungen ist nicht nur, dass Husserl nun, etwa zwei Jahre nach seinem Verdikt über die anthropologischen Verirrungen seiner Schüler, zu einer positiven Einschätzung der Anthropologie findet. Bemerkenswert, weil sachlich aufschlussreich ist außerdem, dass er den anthropologischen Blick auf den Menschen als einen menschlichen Blick auf den Menschen reflektiert. Die „anthropologische Menschenbetrachtung“, so liest man, sei „eine Betrachtung des Menschen als Person, welche in der Welt ist dadurch, dass sie sich auf Welt ‚bezieht‘, als Subjekt der Intentionalität, die

¹⁰ Husserl, „Cartesianische Meditationen“, 128.

¹¹ Husserl, „Cartesianische Meditationen“, 128.

eben das personale Sein, das Subjektsein für etwas“ ausmache¹². Wenn es so ist, geht der anthropologische Blick nicht auf den Menschen als auf eine reale Tatsache oder ein Objekt. Im anthropologischen Blick, der ein menschlicher Blick ist, steht vielmehr ein blickender Mensch, einer, der sich auf die Dinge der Welt oder andere Menschen, also möglicherweise auf den ihn anthropologisch Anblickenden, bezieht.

Die „anthropologische Menschenbetrachtung“, wie Husserl sie in seiner Überlegung versteht, ist also kein Blick, der von Nirgendwo, aus der utopischen Höhe eines transzendentalen Zuschauers, auf ein Lebewesen namens Mensch fällt – als ob der Betrachtende mit dem Betrachteten nichts zu tun hätte. Der Blick auf den Menschen ist nur im Wechselverhältnis möglich, und entsprechend ist die Anthropologie, wie sie mit Husserl zu verstehen ist, wesentlich *korrelativ*.

Das ist freilich keine hinreichende Bestimmung der Anthropologie, denn nicht jede intersubjektive Korrelation ist anthropologisch. Damit das korrelative Blickverhältnis anthropologisch werden kann, muss es *reflektiert* sein und in seiner Reflektiertheit außerdem begrifflich artikuliert werden, das heißt: Die Beschreibung dieses Verhältnisses muss auf eine allgemeine Bestimmung des Menschen zielen. So rudimentär Husserls Überlegungen sind, lösen sie diesen Anspruch ein. Die Allgemeinheit einer anthropologischen Bestimmung kommt allein schon dadurch ins Spiel, dass ‚der Mensch‘ in der Korrelation verdoppelt ist. Damit ist ‚er‘ aus der Besonderheit des jeweils Blickenden und Erblickten herausgehoben und ohne jede Abstraktion in ein Verhältnis gestellt, das die Rede von ‚dem Menschen‘ erst rechtfertigt. Der reflektierte Blick ist ein menschlich bewusst gewordener Blick auf den Menschen. In ihm gibt es nicht diesen Menschen da als ein seltsames Tier, sondern jemanden, der einem selbst als dem Blickenden ein Gegenüber ist. Das müsste für das Verständnis mit besonderer Evidenz verbunden sein; in der Korrelation des Blicks zeigt sich mit zwei, mindestens zwei Menschen das Menschenwesen und also ‚der Mensch‘.

Man könnte, Husserls Überlegung folgend, seine Beschreibungen aufnehmend, variierend und weiterführend, diese Korrelation genauer beschreiben. Dabei würden dann die *Asymmetrien* in der Korrelation deutlich werden. So würde man verstehen, dass der andere Mensch, der mir im Blick steht, ganz und gar sichtbar ist, während man sich selbst immer nur unvollständig sieht. Ebenso würde deutlich, dass man das leibhafte Verhalten eines anderen – seine Bewegungen, seine Gesten, seine Mimik, die Sätze, die sie oder er artikuliert, verstehen kann, während es für einen selbst am eigenen Verhalten, sofern es vollzogen wird, nichts zu verstehen gibt. Was man tut oder sagt, ist grundsätzlich verständlich, aber man selbst muss und kann es nicht verstehen, weil man nicht auf es bezogen ist. Verstehen muss und kann es immer nur jemand anders, so wie man

¹² Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*, Husserliana XV, hg. v. Iso Kern, Den Haag 1973, 481.

selbst die anderen verstehen muss und meist, in welchem Grad auch immer, verstehen kann.

Was gerade nur angedeutet wurde, lässt sich in Konzentration auf den wichtigsten Punkt allgemein fassen. Dadurch, dass andere wahrnehmbar und verständlich und in ihrer Wahrnehmbarkeit und Verständlichkeit *gegenüber* sind, wird der Wahrnehmungs- und Bedeutungszusammenhang, den man selbst nur lebend verwirklichen kann, aus der Immanenz des eigenen Lebens herausgestellt. Er wird mit dem anderen dort als der Bedeutungszusammenhang *seines* Verhaltens *äußerlich*. Aber diese Äußerlichkeit ist nicht jenseits der Immanenz des eigenen Lebens. Sobald sie da ist, versteht man auch, dass der leibhafte Vollzug des eigenen Lebens, aus dem man nicht herauskann, als solcher immer schon äußerlich ist. Man ist außen – nicht nur für die anderen, sondern derart, dass man mit den anderen dieselbe Äußerlichkeit teilt: den *Freiraum* des einander Wahrnehmens und Verstehens, in dem man sein Leben, in diesem verbleibend und also immanent, vollziehen und zugleich das menschliche Leben im Gegenüber der anderen Menschen wahrnehmen und verstehen kann.

Ohne dass dieser Freiraum berücksichtigt wird, lässt sich das menschliche Leben in seiner Wahrnehmbarkeit und Verständlichkeit wie auch in seinem Wahrnehmen und Verstehen nicht angemessen beschreiben. Menschen erfahren einander und allein so auch sich selbst im Freiraum ihrer asymmetrischen Korrelationen. Sie sind, was sie sind, in diesem Freiraum und von diesem Freiraum her. So gesehen ist die Aufgabe der Anthropologie die Beschreibung dieses Freiraums.

Das ist keine Beschreibung, die auf etwas bezogen ist, mit dem sie selbst nichts zu tun hat. Die anthropologische Beschreibung ist ja selbst nur im Freiraum des Wahrnehmens und Verstehens möglich, der zugleich der Freiraum der Wahrnehmbarkeit und der Verständlichkeit ist. Also kann sie diesen Freiraum nicht wie etwas ihr objektiv Vorgegebenes fassen und zugleich nicht wie etwas allein zu ihr selbst Gehöriges reflektieren. Sie schöpft den Freiraum nicht aus, und sie verfügt nicht über ihn. Sie gehört ihm zu und kann ihn nur in dieser Zugehörigkeit zu ihm beschreiben.

Nun lässt sich auf die Frage nach der Theorie zurückkommen. Diese war un- ausgesprochen bereits wieder im Spiel, seit von der Anthropologie die Rede war, vorausgesetzt, dass die Anthropologie Theorie ist. Aber nun erst, nachdem der Begriff der Anthropologie mit Husserl entwickelt wurde, zeigt sich, dass die Theorie nicht demjenigen, der sie praktiziert, zugeschrieben werden kann. Sie ist, schematisch gesagt, kein subjektives Tun, sondern mit dem, worauf sie bezogen ist, wesentlich verbunden. Damit ist sie ermöglicht in der Möglichkeit dieser Verbindung selbst. Theorie, so ließe sich das zusammenfassen, ist Wahrnehmung des Freiraums, in dem sie möglich ist und damit, mehr oder weniger ausgeprägt, immer auch die Reflexion dieser Möglichkeit, also des Freiraums.

Was das heißt, ist ansatzweise an der anthropologischen Theorie gezeigt worden. Aber es ließe sich auch zeigen, dass die wechselseitige Verbundenheit von Wahrnehmen und Wahrnehmbarem, von Verstehen und Verstehbaren nicht nur für die Anthropologie, sondern ebenso für andere Ausprägungen der Theorie gilt. Beschreibung und Gegenstand gehören immer in einem Freiraum zusammen, der nicht auf Beschreibung und Gegenstand, auch nicht auf die denkbare Menge aller Beschreibungen und aller Gegenstände reduziert werden kann. Die Theorie geht in der Anthropologie nicht auf; Anthropologie ist ein theoretischer Sonderfall und als solcher keine besondere Abteilung der Theorie, sondern in deren allgemeine, nicht auf die Betrachtung des Menschen beschränkte Ausprägung gebunden. Außerdem lebt die Theorie von etwas, das nur anzeigender Weise ‚etwas‘ genannt werden kann und das allein in einer Beschreibung des Menschen, in Anthropologie also, nicht einzuholen ist – von ihrem Freiraum, der ihre Möglichkeit ist. Die Theorie in ihrer Möglichkeit reicht also zwiefach über den Menschen und damit auch über die Anthropologie hinaus. So bleibt die Spannung von Anthropologie und Theorie offen.

Literatur

Primärliteratur

- Aristotelis, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, hg. v. Ingram Bywater, Oxford 1894.
- Heidegger, Martin, „Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘ (1919–1921)“, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1976, 1–44.
- Heidegger, Martin, „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Kriegsnachsemester 1919“, in: *Abt. 2, Vorlesungen*, Gesamtausgabe Bd. 56/57, Frankfurt a. M. 1987, 1–117.
- Heidegger, Martin, „Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)“, in: *Abt. 2, Vorlesungen 1919–1944*, Gesamtausgabe Bd. 58, Frankfurt a. M. 1993.
- Husserl, Edmund, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften“, in: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Dritter Band*, Husserliana V, hg. Marly Biemel, Den Haag 1952
- Husserl, Edmund, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie“, in: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III/1, hg. v. Karl Schumann, Den Haag 1976.
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, hg. v. S. Strasser, Den Haag 1960.
- Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*, Husserliana XV, hg. v. Iso Kern, Den Haag 1973.

Sekundärliteratur

- Marquard, Odo, „Anthropologie“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Bd. 1, Basel 1971, 362–374.
- Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford 1986.

