

## Die Frage nach der Identität.<sup>1</sup> Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie<sup>2</sup>

The question of identity.  
Reflections on a hermeneutical anthropology

165

Prof. Dr. Salvatore Giammusso  
Università di Napoli, Federico II<sup>3</sup>

### ZUSAMMENFASSUNG

Im folgenden Beitrag möchte ich einige Überlegungen zu einer hermeneutischen Vorgehensweise in der Anthropologie anstellen, die das Paradigma der "klassischen" philosophischen Anthropologie in der Perspektive der Postmoderne überdenken. Ich plädiere für ein anthropologisches Projekt, das die Tradition der Lebensphilosophie fortsetzt, insbesondere den Anspruch von Otto Friedrich Bollnow auf eine bildlose Anthropologie. Ich versuche, plausibel zu machen, dass die Anthropologie nicht die Natur des Menschen und seine Stellung im Kosmos untersuchen, sondern Identitäten im praktischen Sinn beschreiben sollte. Eine hermeneutische Anthropologie hat dann eine doppelte Aufgabe: Sie arbeitet an den Bildlichkeiten, die Identitäten bilden, sowohl auf der sozialen als auch auf der persönlichen Ebene; zur gleichen Zeit spielt sie eine praktische Rolle, indem sie an Verantwortung für die

---

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz ist eine bearbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags, den ich in Mai 2014 in Prag an dem internationalen Kolloquium "Philosophische Anthropologie morgen" hielt. An dieser Stelle möchte ich ein Wort des Dankes an die Herren Christian Bermes und Hans Reiner Sepp für die Anregungen und Anstöße zum Weiterdenken aussprechen.

<sup>2</sup> Deutsche Übersetzung von Katrin Melina Kannacher.

<sup>3</sup> Email: [salvatore.giammusso@unina.it](mailto:salvatore.giammusso@unina.it)

Lebensgestaltung appelliert. Die mythologische Gestalt des Hermes, der Seelenführer und Beschützer der Übergänge, passt dann perfekt zu dieser Doppelrolle einer hermeneutischen Anthropologie, die nicht nur Theorie macht, sondern auch Bewusstsein und neue Möglichkeiten des menschlichen Fortschritts schafft.

### SCHLÜSSELDWÖRTER

Identität; hermeneutischen Anthropologie; Natur des Menschen; Bollnow

### ABSTRACT

In the following contribution, I would like to develop some reflections on a hermeneutic approach to anthropology, which reconsider the paradigm of "classical" philosophical anthropology in the perspective of postmodernity. I advocate an anthropological project that continues the tradition of the philosophy of life, in particular the claim of Otto Friedrich Bollnow on a anthropology without images I try to make plausible that anthropology should not investigate the nature of the human being and his place in the cosmos, but rather describe identities in a practical sense. Its task is dual: it has to give a critical understanding of the unconscious images that form identities, both at the social and personal level; at same time, it has to make appeal to a sense of responsibility for others and for the shaping of one's personal way of life. The mythological figure of Hermes, guide of souls and protector of transitions, is perfectly suited to this dual role of a hermeneutical anthropology, which not only makes theory, but also creates awareness and new opportunities for human advancement.

### KEYWORDS

Identity; hermeneutical anthropology; nature of the human being; Bollnow

### EINLEITUNG

Der berühmte Philosophiehistoriker und Philosoph Kurt Flasch wurde einmal im Seminar danach gefragt, warum er der philosophischen Anthropologie kritisch gegenüber stehe. „Wissen Sie – antwortete er –, Philosophie hat mit Liebe zur Weisheit zu tun, und nicht mit Bildern vom Menschen. Wenn Sie Bilder sehen wollen, dann gehen Sie lieber ins Kino.“ Flaschs ironische Antwort wollte vom Begriff vom Menschenbild Abschied nehmen, denn letzteres sei zu viel von idealistischen Voraussetzungen belastet. Ich möchte Flaschs Provokation annehmen, denn ich bin auch unzufrieden mit dem anthropozentrischen Vokabular der philosophischen Anthropologie. Ich denke, dass die Idee einer philosophischen Lehre vom Menschen und Menschsein ihre Rolle nicht ausgespielt hat, wenn es gelingt, ihren Ansatz unter

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie

den Bedingungen der postmodernen Kultur zu revidieren. Eine postmoderne Anthropologie sollte der Filmkunst die Aufgabe überlassen, Bilder vom Menschen zu projizieren und sich eher darum kümmern, Bildlichkeiten kritisch zu erforschen.

Eine kritische Transformation der Anthropologie knüpft an den Vorschlag von Otto Friedrich Bollnows einer bildlosen Anthropologie an und sie ist in gewisser Hinsicht die konsequente Ausführung seines Ansatzes. Um diesen Ansatz plausibel machen, werde ich im Folgenden einige Überlegungen anstellen, die die Transformation der anthropologischen Forschung vorbereiten. An erster Stelle setze ich mich mit dem klassischen Paradigma der philosophischen Anthropologie auseinander und formuliere eine erste These: Ich behaupte, dass die Anthropologie des 21. Jahrhunderts keine abstrakte Menschennatur idealisieren, sondern eher den Aufbau von Identitäten erschließen sollte. Zu dieser Transformation des Ansatzes im Sinne einer Kulturkritik bedarf es einer neuen Fragestellung, die auch als Leitfaden der empirischen Forschung dienen kann. Daher sollte sich die Anthropologie nicht mehr von der Frage leiten lassen, welche die Natur des Menschen und seine Stellung im Kosmos sei; vielmehr geht es darum, zu verstehen, wer wir sind. In diesem Sinne hat Anthropologie weder mit Fundamentalontologie noch mit Naturphilosophie des Menschen in idealisierender Absicht zu tun, sondern mit Identitätskritik und -stiftung. Anhand dieser Fragestellung trete ich für eine hermeneutische Betrachtungsweise in der Anthropologie ein, welche die Struktur von sozialen und individuellen Identitäten in den Mittelpunkt rückt. Eine hermeneutische Anthropologie sollte beschreibend-deutend, appellierend, kritisch verfahren; und diese philosophische Aufgabe kann sie leisten, indem sie die Bildlichkeiten, die uns bewegen, mit Bildern deutlich macht, die uns ansprechen. Zugespitzt formuliert: Anthropologie zeigt, wer wir sind und fordert eine Entscheidung darüber, wer wir sein wollen.

## 1.

Ich möchte als erstes deutlich machen, warum das klassische Paradigma der philosophischen Anthropologie unzeitgemäß geworden ist. Ich beziehe mich vor allem auf die Pioniere: Scheler, Plessner und Gehlen. Ihre Rivalitäten sind bekannt: Die unterschiedlichen Positionen etwa vom linksliberalen Plessner und dem konservativen Gehlen in Sachen der Politik sind kaum zu unterschätzen. Ähnliches ließe sich auch von dem radikal empirischen Ansatz

Gehlens und dem kosmologischen Ansatz bei Scheler und Plessner sagen: Der erste stützte sich auf die Analyse des menschlichen Bauplanes, während für den zweiten eher der Mensch-Tier Vergleich in Betracht kam. Weitere Beispiele ließen sich einfach anhäufen. Dass diese Autoren sich aber gegenseitige Plagiatsvorwürfe vorwarfen, ist allerdings auch beachtenswert: es besagt m. E., dass sie trotz der rivalisierenden Ansätze und der persönlichen Gegnerschaft auch Affinitäten erkannten. Im Zeitabstand von heute kann man tatsächlich besser sehen, dass sie sich innerhalb eines ähnlichen Paradigmas bewegten. Sie gingen von der Krise des idealistisch-humanistischen Menschenbildes aus und wollten durch Rekurs auf Einzelwissenschaften und Naturphilosophie ein neues, wissenschaftlich informiertes Bild vom Menschen in praktischer Absicht begründen. Zwar war dieser naturphilosophisch orientierte Ansatz nicht positivistisch restringiert, er stand vielmehr in der Folge der kantischen Philosophie, sofern er wissenschaftliches Philosophieren als Basis einer praktischen Neuorientierung des Menschen durchsetzen wollte. Auf gewisse Weise war die klassische philosophische Anthropologie sogar eine Fortsetzung der Philosophie Kants mit anderen Mitteln. Das kantische Ideal der Autonomie der Vernunft und der Menschenwürde war für sie immer noch gültig. Nur gelang die klassische philosophische Anthropologie zur These einer Besonderheit des Menschen auf eigene Art und Weise, die sich vor allem auf dem Vergleich Tier – Mensch gründete. Dass Gehlen freilich von der Analyse des menschlichen Bauplanes Gebrauch machte, ist diesbezüglich nicht entscheidend: Der gewählte Weg kam bei ihm zu einem Ergebnis, das ich innerhalb eines gemeinsamen Paradigmas wieder aufnehmen ließ, welches das Monopol von bestimmten Verhaltensaspekten hervorhebt. Es ist kein Zufall, dass Scheler von "Stellung im Kosmos" spricht, Gehlen von "Sonderstellung" und Plessner von "Weltstellung", denn sie teilten trotz aller Positionsunterschiede ein gemeinsames Vokabular und auch eine bestimmte Art des Fragens und des Antwortens. Sie stellten die traditionelle Frage der Anthropologie danach, was der Mensch sei, und suchten eine Antwort anhand der Kategorie der Natur: Bei ihnen kam es auf eine Ortsbestimmung des Menschen im Bereich des Lebendigen an.

Der Mensch-Tier Vergleich scheint heute überholt zu sein. In Frage steht nicht die komparative Methode als solche, denn sie gehört zu den Werkzeugen der Philosophie seit Platon und Aristoteles und selbst in den heutigen Wissenschaften gilt sie als wichtige Methode, um Hypothesen für die Auslegung problematischer Befunde aufzustellen. Man denke etwa an die Neurowissenschaften und den Kognitivismus, die an einer Komparation der menschlichen mit der künstlichen Intelligenz arbeiten. Sie haben andere

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie

Akzente gesetzt, aber nicht deswegen ist der Mensch-Tier Vergleich in Verruf geraten. Die Schwierigkeit der klassischen philosophischen Anthropologie besteht darin, dass sie zwischen neutraler Beschreibung aufgrund der Komparation und Weltanschauung pendelt. Ihre Antwort auf die Frage nach der Ortsbestimmung des Menschen in der Natur sollte eine neue Sicherheit stiften: Sie kam zu dem Ergebnis – egal ob aufgrund des Mensch-Tier-Vergleiches oder der Analyse des menschlichen Bauplanes –, dass sich der Mensch, trotz oder auch wegen seiner Defizite, in einer privilegierten Situation befindet. Er hat sozusagen eine Monopolstellung in der Natur. Nur der Mensch kann lachen und weinen (Plessner), Institutionen (Gehlen) und geistige Wesensschauung (Scheler) haben. Das Fazit der philosophischen Anthropologie besteht in der These, dass die Sonderstellung der menschlichen Welt in seiner Biologie (wenn nicht in seiner Anatomie) begründet liegt. Die klassische Anthropologie kommt somit zu einer Prinzipienabgrenzung, die mit anderen Mitteln die anthropozentrische Tradition des neuzeitlichen Humanismus bis Kant fortsetzt. Es ist nicht zu vergessen, dass der avancierteste Vertreter der philosophischen Anthropologie, Helmuth Plessner, das Ideal der Menschenwürde eigentlich nie aufgegeben hatte. Er hielt an diese Idee fest, die er mit der Ontologie des Organischen begründete. Exzentrizität fundiert bei ihm Humanität.

169

Zwei Argumente sprechen gegen Idealbilder, wie sie etwa Plessner in Verteidigung der menschlichen Würde ansetzt. Mit einem Blick auf die tragischen Erfahrungen Europas im letzten Jahrhundert kann behauptet werden, dass sie sich im Zusammenhang der klassischen Moderne sinnvoll anhören, also in einem Kontext, in dem der bürokratische und totalitäre Staat die Minderheiten und den Einzelnen herabwürdigt und ihre Existenz bedroht. In gewisser Hinsicht hört sich das Argument der menschlichen Würde auch noch heute aktuell da an, wo Immigranten und Refugees der Gefahr ausgesetzt sind, nicht toleriert zu werden, d. h. in kritischen Ausnahmesituationen im Sinne Carl Schmitts, bei denen es um Leben oder Tod geht. In solchen Situationen kann das Würde-Argument tatsächlich immer noch eine Rolle als demokratische Grenzregel spielen, wofür jedes Individuum ein Recht auf Anerkennung erheben kann, unabhängig von seiner Herkunft und besonderen Geschichte. Es kann aber nicht verschwiegen werden, dass sich dieses Argument für multikulturelle Gesellschaften nur eine minimale Bedingung darstellt. Wir sind heute in postmodernen Gesellschaften mit anderen konkreten Problemen konfrontiert, wie z.B. Regeln zu finden, die die

Integration der Kulturen und die Entfaltung der individuellen und sozialen Freiheiten im demokratischen Leben fördern. Angesichts dieses Szenarios klingt das Würde-Argument etwas rhetorisch und vage; seine Wirkung lässt nicht zuletzt deswegen nach, weil es zu einseitig von der Tradition der klassischen Antike und der neuzeitlichen christlichen Philosophie geprägt ist.

Dazu kommt noch ein wissenschaftstheoretisches Argument. Starre Prinzipien-Abgrenzungen sind dem Risiko ausgesetzt, in Widerspruch mit den empirischen Daten zu geraten. Ich erinnere an den berühmten Fall der Schimpansin Washoe, die Allen und Beatrice Gardner am Ende der Sechziger Jahre trainierten. Washoe wurde danach gefragt, was sie sah, als ihr das Bild von ihr selbst im Spiegel gezeigt wurde, und sie antwortete: „Me, Washoe“. Washoe konnte zwischen „ich“ und „mich“ unterscheiden. Aufgrund der Exzentrizitätsthese wäre das prinzipiell unmöglich, denn das Tier kann nicht sich selbst zum Objekt machen. Nur der Mensch ist dazu fähig, weil er zugleich in der Mitte und an der Peripherie seines positionalen Feldes steht. Es entsteht nun die Vermutung, dass sich auch bei Plessner in einer mehr oder weniger indirekten Weise der Bedarf meldet, eine feste Basis wiederherzustellen, die eine neue Sicherheit anbieten kann, ja ein Telos für das Menschsein.

Freilich liegt eben darin die Schwierigkeit der klassischen philosophischen Anthropologie. Ihre Fragestellungen orientierten sich unausgesprochen an dem Bedürfnis, ein Sinndefizit durch ein Sinnbild zu kompensieren, das als archimedischer Punkt für Theorie und Praxis hätte wirken können. Sie schlug in der Tat nicht nur eine theoretische Identitätsklärung des Menschen, eine Determination, vor, sondern auch ein ideales Sollen, wenn nicht eine Destination im Sinne eines Idealismus *en miniature*. Bei Scheler finden wir die Idee, dass der Mensch ein geistiges Wesen ist, weshalb die Askese als die vollkommene Menschlichkeit gelten soll. Es ist hier nicht schwer, die Spur jenes titanischen Konflikts zwischen Geist und Leben zu finden, die seine Anthropologie unterstellt. Dagegen zieht Gehlen aus dem menschlichen Bauplan den Schluss, der Mensch solle sich durch Reduktion von Komplexität integrieren: Dies ist aber das leviathanische Bild der Institutionen, die ihre stabilisierende Regel einem prekären und unstabilen Wesen auferlegen müssen. Bei Gehlen gilt freilich ein Ideologie- eher als ein Idealismusvorwurf, weil er den Ruf nach stabilen Institutionen, seinen Antirousseauianismus, aus der Theorie des Menschen als Mangelwesen ableitet. Trotzdem scheint auch seine Position, zwischen Sein und Sollen zu pendeln, ohne ihren Bezug zur historischen Welt ganz reflektiert zu haben. Im Rückblick gesehen, scheint das klassische Paradigma der philosophischen Anthropologie Determination und Destination des Menschen durch Idealbilder zu konfundieren. Anders gesagt:

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie



Die philosophische Anthropologie ist an der Konfusion zwischen Empirie und Orientierungsbedürfnis gescheitert.

Ich glaube, dass sich eine postmoderne Anthropologie vor dieser Verwechslung hüten sollte. Ein erster Schritt in dieser Richtung wäre es, sich über den logischen Status ihrer Sätze klar zu werden. Es ist mir auch wichtig, dass die Anthropologie ihren Bezug zur Wissenschaft auf eine spielerischere Weise vornimmt. Denn in unserer postmodernen Zeit lässt sich eine Verabsolutierung der experimentellen Wissenschaft als Modell von Rationalität kaum vertreten; dagegen stellt sich heute die Verkoppelung von Wissenschaft und praktischer Geschichtsphilosophie als Mythos eines naiven Positivismus heraus. Wie Paul Feyerabend gezeigt hat, sind die wissenschaftlichen Tatsachen Bestandteile eines Weltmodells, das sie als natürliche Gegebenheiten erscheinen lässt und das ist ein wesentlich politischer Prozess. Es ist deshalb kein Zufall, dass ich am Ende meiner Ausführungen für eine erneute anthropologische Betrachtungsweise plädieren werde, die das Moment der Kunst aufwertet, und zwar einer Kunst des kritischen Sehens, die sich auch praktisch auswirkt.

171

## 2.

Diese Skepsis gegenüber dem Paradigma der klassischen Anthropologie möchte ich aber nicht als einen Abschied von der philosophischen Anthropologie im Ganzen verstanden wissen. Ohne Zweifel hat die anthropologische Richtung des 20. Jahrhunderts Meisterstücke der phänomenologischen Literatur hervor gebracht. Vor allem ist die Leibphänomenologie, die wir dort finden, keineswegs abgeschlossen und auch mit vielen anderen Konzepten kann man immer noch produktiv arbeiten. Es sei hier cursorisch auf Rothackers Begriff der Lebensstile hingewiesen, auf Plessners Auffassung der Unergründlichkeit, die bis in die Anthropologiekritik in seinem Spätdenken der siebziger Jahre hineinreicht, ferner auch auf Bollnows Theorie der Lebensbezüge und des Verstehens.

Doch sollte die phänomenologische Analyse der Leiblichkeit von dem philosophischen Rahmen unterschieden werden, der das Paradigma der klassischen Anthropologie charakterisiert. Zwar nicht aus dem Grund, dass sie zu wenig philosophisch sei, wie Heidegger in böser Absicht meinte. Nur: Sie schwankte zwischen Idealisierung und Ideologie, denn sie war durch den naturphilosophischen Ansatz latent dazu geführt, anthropozentrisch zu denken und etwa zu behaupten, dass nur der Mensch über das Monopol von diesem

und jenem verfügt (heute ließe sich Ähnliches auch über den kybernetischen Ansatz mit seiner Frage nach „what computers can't do“ sagen). Das „Nur der Mensch“-Argument ist nicht nur idealisierend und beruhigend, sondern auch tautologisch; sein Fazit wäre es – um Gertrud Stein provozierend zu paraphrasieren: „Der Mensch ist der Mensch ist der Mensch ist der Mensch.“ Die klassische philosophische Anthropologie kam zu diesem Ergebnis, weil sie die Frage nach dem menschlichen Wesen mit der Absicht stellte, seine Monopolstellung in der Natur wissenschaftlich zu belegen. Somit plädierte sie – ohne es ganz zu wollen – für einen Anthropozentrismus. Demgegenüber wäre noch zu fragen, wer dieses anthropozentrische Bild vom Menschen verwalten würde und wozu. Der Staat? Die Kirche? Es besteht die Gefahr, dass die Anthropologie in Ideologie mündet. Im Zweifel wäre eher ein ikonoklastisches als ein ideologisches Verhalten angemessen. Ich bin deshalb der Meinung, dass sich eine postmoderne Anthropologie von beiden, dem Anthropozentrismus und der Ideologie frei machen und eher lernen sollte, negativ“ und kritisch zu sein, vor allem gegen die etablierten Institutionen, die ein Interesse an der Durchsetzung von einem positiven Bild vom Menschen haben.

Eine Möglichkeit wäre eben diejenige Art der Fragestellung, die sich an das Prinzip der Unergründlichkeit orientiert. In seiner Formulierung steht dieses Prinzip in der Tradition der hermeneutischen Lebensphilosophie seit Dilthey, aber seine Tragweite reicht weit über die enge Grenzen einer philosophischen Schule; es verweist auf eine breitere Umwälzung des historischen Wissens, die gemäß einer historistischen Aufklärung die Individualitäten in theoretisch-praktischem Sinne geltend macht. Das Prinzip ist also vom Ansatz her pluralistisch und kritisch angelegt, sofern es reduktive Menschenbilder bekämpft, die die Pluralität der Kulturen nicht angemessen in Anspruch nehmen. Es beansprucht keineswegs, eine Letztbegründung der Geistes- und Sozialwissenschaften anzubieten, und umso weniger erzählt es Geschichten über den angeblichen Sinn der Weltgeschichte. Es geht um eine Betrachtungsweise, die aus dem historischen Bewusstsein hervorgeht und den Vorteil bietet, den Begriff der Kritik, unabhängig von einem transzendentalphilosophischen und geschichtsphilosophisch-dialektischen Rahmen durchzuführen. Das Prinzip stellt eine Regel auf, worauf sich selbst das Fragen anpassen soll, wenn es der Geschichtlichkeit des Menschlichen Rechnung tragen will. Aufgrund dieses Prinzips *kann* der Mensch als der Ort des Hervorgehens der Kultur angesehen werden, und dies soll in erster Linie bedeuten, dass Selbstmächtigkeit und Kultur als Korrelate zusammengehören, wobei es prinzipiell unentschieden bleiben muss, welche den Vorrang hat. Dieser Zugang sieht den Menschen als immer schon in kulturell gestalteten

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie



Kontexten situiert, die zugleich weiter gestaltet werden *können*. Im Sinne der Unergründlichkeit ist also die Lebenswelt immer schon „politisch“, d. h. jeweils gestaltet und zugleich unbestimmt und offen für neue Aneignungen und produktive Gestaltungen. Somit wird nicht nur die Legitimität der vielen Kulturen behauptet; die These wird auch aufgestellt, dass die Strukturen der Lebenswelt auch damit zusammenhängen, wie man über sie entscheidet.

Eine postmoderne Anthropologie, die sich vor Idealisierung und Ideologie hüten will, kann sich hier anschließen. Sie wird also nicht primär nach der Stellung des Menschen im Kosmos fragen; ebenso wenig wird sie nur an den empirischen Anthropina oder an den transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit vom Menschsein ansetzen, wie es noch in Plessners „*Conditio humana*“ der Fall ist. Auch sollte sie auch auf die Ansprüche auf den Status einer kritischen „*prima philosophia*“ verzichten, die die klassische Anthropologie der Moderne auf der Spur der Transzendentalphilosophie noch erhob. Vielmehr sollte sie sich beiden, ihrer historischen Bedingtheit und praktischen Funktion bewusst sein und deshalb ihrer Fragestellung eine andere Form geben, die Selbsterkenntnis und Selbstgestaltung zusammenhält. Gesucht ist also eine orientierende Frage, die zwar nicht das Wesen des Menschen, sondern die Stile des Lebensvollzugs so untersucht, dass sie auch ein neues schöpferisches Bewusstsein entstehen lässt. Es ergibt sich die Frage, wer wir sind, d. h. die Frage nach der Identität.

Das Merkwürdige an dieser Frage ist seine Vieldeutigkeit, sodass sie einiger Klärungen bedarf. Sie kann z. B. als „Was sind wir?“ interpretiert werden, und das führt dazu – wie es eigentlich in der Geschichte der Metaphysik der Fall gewesen ist –, an ein festes Wesen des Menschen zu denken. Es ist außerdem möglich, das Sein zu betonen, und das Ergebnis wäre etwa, dass sich die Identität durch Seinsbezug und -verstehen beschreiben lässt. Darum geht es ja aber nicht in einer hermeneutischen Anthropologie; denn letztere interessiert sich für einen anderen Sinn der „Wer-Frage“, der auf den sozialen und persönlichen Aufbau der Identitäten verweist. Die Frage kann in der Tat noch gegenständlich verstanden werden, und sie würde sich z. B. anhören, wie folgt: „Wer sind wir als postmoderne Menschen, als Intellektuelle, als Fleißige?“. In dieser Wendung sucht die „Wer-Frage“ eine Antwort in bestimmten Sinnzusammenhängen; andererseits enthält sie – wie wir im Folgenden sehen werden – noch etwas mehr, das sich nicht in der phänomenologischen Beschreibung von Strukturen erschöpft und vielmehr eine bewusste Stellungnahme und eine Entscheidung fordert. Darum ist die

philosophische Frage nach der Identität unergründlich, d.h. sie sucht bestimmte Antworten und zugleich bleibt sie unbestimmt und provokativ. Eine hermeneutische Anthropologie kann mit der „Wer-Frage“ arbeiten und ihre Richtung umorientieren: auf diesem Grund kann sie die komparative Theorie der menschlichen Identität im Bereich der Natur für überholt halten und den Weg nehmen, der Identitäten nach dem Prinzip der Unergründlichkeit interpretiert.

Bereits die Formulierung von diesem Paradigmawechsel impliziert eine große Anzahl von Problemen. Man könnte etwa danach fragen, in welchem Bezug der Ansatz einer hermeneutischen Anthropologie zu den Einzelwissenschaften steht. In der Tat haben Wissenschaften wie z. B. die verstehende Kulturgeschichte Sozialpsychologie und Persönlichkeitspsychologie eine Antwort zu diesen Fragen parat, und der Einwand würde wie von selbst entstehen, dass sich eine solche hermeneutische Anthropologie kaum von den Einzelwissenschaften unterscheidet bzw. dass für den Zweck einer phänomenologisch-hermeneutischen Theorie der sozialen und persönlichen Identität die Einzelwissenschaften völlig genüge. Selbst das Philosophische an einer hermeneutischen Anthropologie, die sich an diese Wendung der „Wer-Frage“ hält – so könnte man ferner argumentieren – wäre fraglich, zumal sie sich auf den problematischen Begriff der Identität stützt. Selbstverständlich geht es hier um wichtige Argumente, die einer ausführlichen Diskussion bedürfen; ich kann hier nur die Richtung andeuten, die eine Antwort dazu folgen sollte.

Ich fange mit einer allgemeinen Behauptung an, die das Philosophische an einem Ansatz betrifft. Es gibt Autoren, die das Wort „Philosophie“ ausschließlich dem eigenen Ansatz vorbehalten und es anderen autonomen Denkrichtungen vorenthalten, die in die eigenen Schemata nicht hineinpassen. Ein klares Beispiel dafür bietet eben der Bezug Heideggers zur klassischen philosophischen Anthropologie. Bekanntlich warf er ihr vor, zu wenig philosophisch zu sein, und zwar mit dem Argument, sie setze den Menschen als bloßes Vorhandensein voraus. Damit wurde eigentlich gesagt, dass die philosophische Anthropologie den Vorrang der Daseinsfrage und der Daseinsanalytik nicht mitbehaupten konnte. Ad absurdum geführt, müsste man aufgrund Heideggers Begriffe auch Sokrates für zu wenig philosophisch nehmen, der wusste, nichts zu wissen, und der sein Interesse nur auf die Sache der Liebe richtete. Ein Paradox, selbstverständlich; aber kein Zufälliges. Denn solche Paradoxe entstehen eben da, wo die Autonomie des Denkens zu einer Art philosophischer Autismus entartet, der mit den vielen unterschiedlichen Traditionen des Denkens nicht umgehen kann. Wenn wir die Frage nach dem

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie

Philosophischen an einer hermeneutischen Betrachtungsweise in der Anthropologie stellen, soll dies keineswegs die Fülle des Philosophiebegriffs auf eine einseitige Möglichkeit restringieren. In dieser Frage geht es primär darum, die Verhältnisse zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften in einer nachmetaphysischen Situation zu klären.

Eine hermeneutische Anthropologie dürfte kaum von den Beiträgen der jeweils maßgeblichen Einzelwissenschaften absehen. Sie würde sich deshalb für die Theorien interessieren, die Identitätsbildung auf den verschiedenen Ebenen der Person, der Gesellschaft und der Kultur beschreiben. Aber sie könnte keine ausgeführte Theorie der Identität im Sinne etwa der Wissenssoziologie oder der Persönlichkeitspsychologie anstreben; um so weniger dürfte sie um eine philosophische Begründung dieser Disziplinen im Sinne der Transzendentalphilosophie bemühen. Sie sollte eher in eine produktive Verbindung mit den Einzelwissenschaften treten, ohne ihre eigentliche philosophische Aufgabe aus der Sicht zu verlieren.

Worin besteht nun diese Aufgabe? In der phänomenologischen Tradition im weiten Sinne redet man von Beschreibung von kategorialen Strukturen. In dieser breiten Fassung der Phänomenologie besteht die philosophische Aufgabe darin, die intentionalen Sphären zu erforschen, innerhalb deren wir etwas als etwas verstehen. Dies ist auch der Fall bei der „Wer-Frage“: Wenn die hermeneutische Anthropologie danach fragt, wer wir sind, versteht sie die Antworten phänomenologisch als das Angeben eines Rahmens, innerhalb dessen gestaltete Identitäten relevant und sichtbar werden. Die „Wer-Frage“ nimmt deshalb die spezifische Richtung, in der sie auf die Bedingungen hinaus will, wofür etwas in der Erfahrung etwa als postmoderner Mensch, als Intellektueller, als Fleißiger auftritt. Es ist hier nicht nur eine beschreibende Kategorialanalyse gemeint; wie ich schon angedeutet habe, eine hermeneutische Anthropologie sollte kritisch sein, und diese Arbeit kann sie am Leitfaden der „Wer-Frage“ leisten, wenn sie die unreflektierten Bildlichkeiten auflichtet, worauf sich diese Identitäten aufbauen. Dieser Punkt ist mir wichtig und ich werde ausdrücklich an einem späteren Punkt dieser Überlegungen wieder darauf zurückkommen. An dieser Stelle möchte ich vor allem betonen, dass dies eine kulturkritische Aufgabe ist, die die Einzeldisziplinen bzw. die Identitätstheorien eben nicht leisten. Das ist aber nur ein Aspekt des Philosophischen an einer hermeneutischen Anthropologie und zwar ein deskriptiv-kulturkritischer. Denn es fehlen zu den Einzelwissenschaften - selbst zu den qualitativ verfahrenen - zwei weitere

wichtige Elemente, die dagegen eine hermeneutische Betrachtungsweise in der Anthropologie kennzeichnen: Ein integrativer und ein performativer Zug.

Wir erinnern, dass sich die hermeneutische Methode mit Teilen und dem Ganzen beschäftigt. Sie untersucht, wie sich die Teile zum Ganzen etwa eines Textes verhalten und umgekehrt; aus diesem Grund kann sie wie keine zweite Disziplin „integrativ“ genannt werden. Nun bietet das lebensphilosophische Prinzip der Unergründlichkeit eine Richtlinie für die integrative Methode der Hermeneutik an. Es besagt, dass Kulturformen und Inhalte des historischen Lebens Kovariantenphänomene sind, d.h. sie wachsen zusammen und verweisen aufeinander. In diesem Sinn behandelt die hermeneutische Arbeit Einzelphänomene menschlichen Lebens wie Texte, d. h. als strukturierte Ganzheiten, die durch vielfältige Bezüge auf Kontexte verweisen; sie fragt etwa danach, welche Rolle und Funktion eine individuelle Erscheinung innerhalb eines Lebenszusammenhanges spielt. Wie wir bereits erwähnt haben, ist dieses Verfahren integrativ, weil es aufgrund von Hypothesen und Forschung den Sinn eines Teils in Bezug auf das Ganze auslegt. Aber die umgekehrte Forschungsrichtung gilt ebenso. Die Beziehung zwischen Teilen und dem Ganzen kann umgedreht und die Frage gestellt werden, wie der Kontext artikuliert sein muss, damit ein textuelles Phänomen als sinnvolles Glied dieses Ganzen verstanden werden soll. Anders als in der idealistischen Dialektik sind die Beziehungen zwischen Teil und dem Ganzen vollkommen reversibel: In der Hermeneutik geht es nicht um eine in den Einzelphänomenen sich entwickelnde Ganzheit, sondern um eine lockere Blickrichtung des Interpreten. In dieser Perspektive gibt es keinen Text, der sich auch als Kontext nicht behandeln ließe. Alles kommt auf Erkenntnisinteresse an. Beide Forschungsrichtungen deuten integrativ ihre Gegenstände, d. h. sie stellen Zusammenhänge her, um die Phänomene auszulegen, ohne eine bestimmte kausale Linie zu verabsolutieren.

Eine hermeneutische Anthropologie setzt diese Arbeitsweise voraus. Sie beschreibt kritisch Identitäten, um sie aufgrund der Logik von Teilen und dem Ganzen verständlich zu machen. Ich möchte ein paar Beispiele erwähnen, um am Phänomen plausibel zu machen, wie eine hermeneutische Anthropologie verfahren und was sie leisten könnte. Ich fange mit einem Beispiel aus der Sphäre der Politik an. Wir sind im Westen mit dem Begriff der Demokratie so vertraut, dass sie uns selbstverständlich erscheint. Nun ist er aber nicht. Das letzte Jahrhundert hat uns am Beispiel Italiens, Deutschlands und Spaniens gezeigt, wie selbst liberale Systeme und Republiken ohne eine diffuse Kultur der Demokratie verfallen können. Wenn wir dann die Frage stellen, wer wir als westliche Demokraten sind, wollen wir eben einen Raum für eine erneute

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie

kritische Besinnung auf unsere politische Identität als Menschen aus dem Westen schaffen. Es ist hier selbstverständlich kein naiver und reaktionärer Nationalismus - worauf ich später in diesem Aufsatz zurückkomme - und keine Idealisierung der liberalen Systemen gemeint; ganz im Gegenteil geht die Frage in eine andere Richtung, die die Voraussetzungen und die Voraussetzungen eines demokratischen Systems aufweisen will, welche etwa die Stabilität des finanziellen Systems für viel wichtiger als die Rechte der Bürger auf ein gutes Leben und auf ihre Teilnahme an die Entscheidungsprozesse hält. Und das ist eine wichtige kritische Frage, die nicht nur zum Gebiet der Theorie gehört. Denn die Qualität des öffentlichen Lebens hängt auch damit zusammen, was für eine Auffassung der Demokratie die Bürger haben.

Nun würde das Prinzip der Unergründlichkeit uns sagen, dass die Formen menschlichen Selbstverständnisses und die Strukturen der Lebenswelt zusammengehören. Demzufolge müssen wir die ersteren untersuchen, um die zweiten zu verstehen, und umgekehrt. Dies würde dazu führen, eine Antwort auf die Frage nach unserer Identität als Demokraten in einer Analyse der Bezüge zwischen der Auffassungen der Demokratie und den objektiven Systemen, die das politische Leben formen: Einerseits soziale Vorstellungen und Tendenzen der Bürger, kurz: Ihre Mentalität, andererseits juridisches und wirtschaftliches System zu finden. Es wäre zum Beispiel zu fragen, ob eine Auffassung der Demokratie, die etwa einerseits Korruption, Steuerhinterziehung und Manipulation der Öffentlichkeit durch die Kontrolle der Medien für physiologisch und dagegen die Erziehung und Anregung der Bürger zur Übernahme einer politischen Verantwortung für sekundär hält, etwas über die wirkliche Struktur der Macht sagt. Mit der Sprache der hermeneutischen Logik ausgedrückt: Ob die Analyse der Teile und ihrer Funktion einen Sinn des Ganzen erschließen lässt, was wir nicht ganz gut kennen, weil er eben mit dem öffentlich beanspruchten Sinn inkompatibel ist. Es wäre umgekehrt auch angebracht. Danach zu fragen, wie das politische System im Ganzen artikuliert sein muss, damit jene Phänomene sinnvoll erscheinen. Es ließe sich vermuten, dass ein solches System nur das äußere Gerüst der Demokratie ohne ihr Ethos zeigt, was es eben subtileren Feinden der Demokratie als die Faschisten des 20. Jahrhunderts ausgesetzt ist.

Ich mache ein anderes Beispiel aus der Sphäre der Ethik. Ein sensibles Thema wie etwa das Phänomen der Geburt in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften steht zur Diskussion. Das Prinzip der Unergründlichkeit würde uns dazu sagen, dass selbst eine eng mit der *conditio*



*humana* zusammenhängende Tatsache wie die Geburt kulturell geprägt ist und von der Auffassung abhängt, die eine Gesellschaft oder auch auf einer anderen Ebene eine Einzelperson davon hat. Wenn eine hermeneutische Anthropologie die Frage stellt, wer wir postmoderne Europäer sind, die keine Kinder mehr gebären, will sie das Phänomen des Bevölkerungsrückganges im Lichte der kulturellen Formen einer Gesellschaft verstehen und diese auch verantwortlich machen. Der interpretativen Arbeit wäre danach aufgegeben, Hypothesen darüber durch einen Pluralismus von Methoden aufzustellen. Es wäre danach zu fragen, welche Funktion Geburtskontrolle, Abtreibungen, Lustverlust usw. innerhalb einer bestimmten Gesellschaft spielen und zugleich wie letztere im Ganzen beschaffen sein muss, damit solche Verhalten sinnvoll in ihr auftreten. Es ließe sich etwa vermuten, dass es um eine narzisstische Gesellschaft geht, in der sich die sexuelle Freiheit eigentlich nicht mehr emanzipatorisch wie in den Sechziger Jahren auswirkt, aber ein regressives Phänomen bildet, welches auf die Verantwortung für die Zukunft verzichtet.

Ich möchte ein weiteres Beispiel aus der Sphäre der Psychologie anführen. Wenn wir etwa danach fragen, wer wir als atmende Wesen sind, wollen wir auf eine lebensnotwendige Funktion unserer Leiblichkeit aufmerksam machen. Sie ist so selbstverständlich, dass wir erst anfangen, sie zu bemerken, wenn wir müde sind oder vielleicht nach Luft schnappen. Meist atmen wir, ohne es wahrzunehmen. Das ist aber der Punkt. Der Atem ist zugleich selbstverständlich und unbewusst. Nun besteht das Befremdende an die „Wer-Frage“ darin, dass sie auf etwas Selbstverständliches hinweist und es mit anderen Augen sehen lässt. In diesem Fall wäre es z. B. zu fragen, ob ein verklemmter Stil der Atmung etwas Neues über den gesamten Aufbau der Persönlichkeit sagt. Wie in den oben angeführten Beispielen, wäre es auch möglich, die Richtung der Frage umzudrehen und so danach zu fragen, wie der Charakter im Ganzen strukturiert sein muss, damit dieser bestimmte Stil angemessen zum Kontext erscheint. Es ließe sich z. B. annehmen, dass der introvertiert Charakter in eine Korrelation zu diesem Atmungsstil steht; und in freier Variation könnte die Frage aufgeworfen werden, welche Auswirkungen ein entspannter Stil auf den Charakter haben könnte.

Aus diesen Beispielen lässt sich ableiten, dass eine hermeneutische Anthropologie kritisch orientiert ist. Sie deutet und macht einen Sinn verständlich, welcher nicht unmittelbar sichtbar ist, und öffnet zugleich neue praktische Möglichkeiten vom Menschsein. Diese enge Verbindung von Theorie und Praxis möchte ich schließlich an einem letzten Beispiel aus dem Bereich der Sozialwissenschaften erläutern. Seit der Pionierarbeit von Wilhelm Reich und der Frankfurter Schule bis hin zu Erich Fromm und Milton Rokeach

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie



sind wir mit den Fragen einer politischen Psychologie vertraut. Heute erfährt dieser Themenbereich eine neue Konjunktur durch die Studien über die demokratische und die antidemokratische Persönlichkeit. In Anschluss an diese neue Welle der Forschung wäre es in freier Variation zu fragen, welche die Charakterzüge einer toleranten Persönlichkeit sind, die sich in einer postmodernen interkulturellen Gesellschaft kreativ bewegen kann. Es ist zu vermuten, dass Neugier, ein Gefühl der Achtung und Respekt für jede fremde Lebensform, die Fähigkeit, Anderen im Dialog zuzuhören und sich auf ihre Argumente einzulassen, und außerdem die Fähigkeit, perspektivisch zu denken und Situationen aus unterschiedlichen Gesichtspunkten sehen zu können, eine wesentliche Rolle für den Aufbau einer toleranten Persönlichkeit im Ganzen spielen. Hier öffnet sich übrigens ein weites Feld der empirischen Forschung für Disziplinen wie Pädagogik und Sozialpsychologie. Wenn wir aber danach fragen, wer wir als toleranter postmoderner Mensch sind, enthält diese Identitätsfrage auch etwas mehr: Sie hat ein kritisches Potential, indem sie auch in eine Richtung geht, die das sozialrechtliche System in Frage stellt. Die Frage kann in der Tat auch gestellt werden, wie Institutionen im Ganzen artikuliert sein müssten, damit tolerante Menschen nicht nur Idealtypen der Theorie bleiben. Es wäre zum Beispiel zu analysieren, ob sich die Institutionen eines Staates lediglich darauf beschränken, die friedliche Koexistenz unterschiedlicher soziokultureller Gruppen zu garantieren, oder ob sie vielmehr die aktive Teilnahme, ja die Inklusion von Individuen und Gruppen fördern. Ich bin der Meinung, dass die Wer-Frage in diesem Zusammenhang von einer starken politischen Option untrennbar ist. Es wäre Unsinn, sich Gedanken über die tolerante Persönlichkeit zu machen, ohne sich auch für eine tolerante Gesellschaft engagieren zu wollen. Somit plädiere ich dafür, dass sich eine hermeneutische Anthropologie nicht auf kritische Institutionsanalyse begrenzt, sondern auch um Demokratisierung als asymptotisches Ziel des öffentlichen Lebens kämpft.

Ich kann hier allerdings auf weitere Einzelheiten nicht eingehen. Mir geht es darum, eine Arbeitsweise deutlich zu machen, die die einzelwissenschaftlichen Ergebnisse in einen philosophischen Rahmen integriert. Indem eine hermeneutische Anthropologie die „Wer-Frage“ in dem oben dargelegten Sinn stellt, behandelt sie historisch-soziale Gegenstände und Verhaltensphänomene, stellt Hypothesen auf, treibt Forschung, schlägt Auslegungen vor, die diskutiert und rezipiert werden können, ja sie führt jene Leistungen aus, die typisch der Geisteswissenschaften sind. Doch tut sie all dies

mit dem Zweck, das Leben zu verstehen, und sie nähert sich ihrem Ziel an, indem sie befremdet und das Vertraute und Unbemerkte zur Anschauung bringt. Die „Wer-Frage“ lässt sich beschreibend und deutend entwickeln, aber sie fällt aus dem Bereich strenger Wissenschaft heraus. Man sieht an den Beispielen, worauf es ankommt: die „Wer-Frage“ macht Formen des Unbewussten zum Thema; sie stellt zur Diskussion etwa unsere Identität jeweils als Bürger einer Demokratie, als Mitglieder einer spätkapitalistischen Gesellschaft, als verkörperte Individuen, weil sie neue Möglichkeit vom Menschsein sichtbar machen will, die sich jeweils durch angemessenere politische, ethische und persönliche Verantwortung auszeichnen.

Übrigens verweist die „Wer-Frage“ selbst in ihrer sprachlichen Form auf etwas mehr als eine beschreibend-deutende Antwort. Tatsächlich hört sie sich „seltsam“ an. Doch diese ihre Merkwürdigkeit ist keineswegs zufällig: Es drückt sich einerseits in ihr eine befremdende Aporie aus, eben jenes „ich kenne mich nicht aus“, das laut Wittgenstein eine philosophische Frage einschließt; und es klingt andererseits die Mahnung zur Selbsterkenntnis an, die für den Moralisten Baltasar Gracián die Vorbedingung alles sozialen Lebens bildete. Das Merkwürdige in der Frage hängt also damit zusammen, dass sich hier zwei entgegengesetzte Sinne verschlingen: Eine Aporie und ein Wille zum Wissen. Diese Sinnverflechtung befremdet und motiviert zugleich, mit anderen Augen das zu sehen, was uns viel zu bekannt und selbstverständlich scheint. Davon lebt eigentlich die Liebe für das Wissen. Aus diesem Grund kann eine Anthropologie, die sich dieser Fragestellung eben wegen ihrer Mehrdeutigkeit bedient, „philosophisch“ genannt werden: Sie verfremdet das Selbstverständliche und macht eine Bewegung des Wissens erforderlich, die etwas Fremdes neu aneignen muss.

Wir haben bereits gesagt, dass eine Antwort zur „Wer-Frage“ im Sinne einer hermeneutischen Logik gesucht werden kann. Es geht darum, zu sehen, wie Texte und Kontexte zusammenhängen; aber – wie wir jetzt verstehen – kann diese Antwort nicht nur theoretisch sein. Sie vollendet sich eher in eine praktische Provokation, in einen Appell zu einer Entscheidung; und somit tut sie wie der alte Diogenes, als er im hellen Tag auf der Agora Athens mit seiner Laterne den Menschen suchte. Dieses ansonsten unverständliche Paradox lässt sich eigentlich als Herausforderung zur Menschwerdung und zur Entscheidung über sich selbst verstehen; es stellt nicht die Seltsamkeit eines exzentrischen alten Meisters dar, sondern appelliert, und es ist in dieser Hinsicht vollkommen sinnvoll. In Analogie dazu hat die „Wer-Frage“ auch einen performativen Zug, der konstitutiv zu ihrer Unergründlichkeit gehört: sie provoziert und ruft eventuell eine verantwortende Stellungnahme über den hervor, der wir sein

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie

wollen. Aus diesen Gründen kann eine appellierende Anthropologie nicht mit einer Einzelwissenschaft verwechselt werden. Da sie versucht, einen Identitätsaufbau verständlich zu machen, hat sie einige Berührungspunkte mit jenen Teilen der verstehenden Soziologie und Sozialpsychologie, die sich mit der sozialen und persönlichen Identität beschäftigen. Sie unterscheidet sich in erster Linie durch ihre eigene Betrachtungsweise, die eben in der Tradition einer hermeneutischen Phänomenologie steht; dazu kommt noch ein zweites: Sie motiviert zu einer Identitätssuche und Menschwerdung, die prinzipiell nie abgeschlossen ist. Ihre Antworten auf die „Wer-Frage“ sind dann gegenständlich und zur gleichen Zeit offen für neue aneignende Bestimmungen.

Es kann nicht anders sein, denn die Frage bezieht sich auf ein strukturell ambivalentes Phänomen, das sich nie vollkommen lösen lässt. Bekanntlich bildet sich die Sphäre des Vertrauten auf natürliche Weise in der Lebenswelt durch Familie, Schule, Beruf usw. Wir haben also immer schon eine Kenntnis davon, wer wir sind; andererseits wissen wir aber nie ganz, wer wir sind. Die Formen unseres Lebens entziehen sich uns ständig. Das hat die Gegenwartsphilosophie aus unterschiedlichen Blickwinkeln betont: „Ich bin, aber ich habe mich nicht“, heißt es bei Bloch und Plessner, und der Satz findet mehr als eine Assonanz in Merleau-Pontys Begriff des *corps vécu*. Der eigene Leib ist nie ganz disponibel, geschweige denn das Unbewusste. Wie Waldenfels treffend sagt, ist der Selbstbezug eigentlich ein Selbstentzug. Das lässt sich am Phänomen der Identität gut nachweisen: Sie ist zugleich etwas Bekanntes und Selbstverständliches, aber auch offen für das Fremde. Denn sie ist nie statisch, ihre Grenze ist fließend und veränderlich durch Aneignungen und Verlusten.

Freilich könnte man einwenden, dass für dieses ambivalente Phänomen der Begriff der Identität schlecht passt. Denn Identität bedeutet aus einem streng logischen Standpunkt, dass  $A = A$ , d.h. dass etwas sich nicht verändert; dagegen ist es hier gemeint, dass die untrennbare Verflechtung des Eigenen und des Fremden im Selbst eben das ist, was unser Menschsein ausmacht. Nur wäre der oben erwähnte Einwand nur dann treffend, wenn man den ganzen Menschen nur auf das reine Erkenntnissubjekt zurückführen dürfte. Der Einwand geht also unbemerkt von einer reduktionistischen Voraussetzung aus, die den Vorrang des logischen Subjekts behauptet. Just diese Simplifizierung haben die Anthropologie und die Phänomenologie seit Dilthey bestritten.

Es ist allerdings kein Zufall, dass der Begriff der Identität eine wichtige Rolle in den Sozialwissenschaften spielt. Man denke an klassische Autoren wie

Kurt Lewin, Erwin Goffman, George Herbert Mead, Erik Erikson, die den sozialen und persönlichen Aufbau der Identitäten zum Gegenstand ihrer Forschungen gemacht haben. In ihren Theorien - und selbst in den Gegenwartstheorien wie etwa die von Habermas - weist der Begriff auf keine anthropologische Konstante hin. Vielmehr wird mit "Identität" der Inbegriff der Eigenschaften im Selbstverständnis von Individuen und Gruppen verstanden, die als bedeutsam und wesentlich erachtet werden. In diesem Sinne soll Identität ein Feld von Vorstellungen, Atmosphären und Tendenzen umschreiben, womit sich Individuen und Gruppen identifizieren, d. h. ein Feld, zu dem sie in Abgrenzung von dem Anderen dazugehörig fühlen. Als solcher ist der Begriff neutral und politisch unbelastet, sodass es auch möglich ist, z. B. kulturelle Identitäten innerhalb eines Staates zu beschreiben und zu unterscheiden.

Dass das Thema "politische Identität" zur Parole und Instrument einer regressiven Politik werden kann, die in einer Bevölkerung Hass und Angst vor dem Fremden einflößt, hat nicht mit Wissenschaft, sondern mit Ideologie zu tun. Das wäre das Ergebnis einer anderen Form von Simplifizierung - diesmal aber in böser Absicht -, die das Bedürfnis nach Dazugehörigkeit so manipuliert, dass sie in eine Aggression gegen den Fremden umsetzt. Diese politische Strategien sind ideologisch und regressiv, aber sie bilden keinen guten Einwand gegen den Begriff der Identität als solchen: vielmehr bestätigen sie indirekt wie wichtig für Individuen und Gruppen der Prozess des Sich-Identifizierens ist.

Nun nimmt eine hermeneutische Anthropologie dieses Bedürfnis auf eigene Weise in Anspruch, die sie von den Einzeldisziplinen unterscheidet. Denn Disziplinen, selbst die qualitativ verfahrenen, wollen festlegen. Im Falle des naturwissenschaftlichen Fragens (selbst in den Sozialwissenschaften) gilt das, was Simmel für das Geld behauptete: Es diszipliniert das Qualitative, so dass es auf das Quantitative zurückgeführt wird. Im Sinne der hermeneutischen Logik von Misch sprach Plessner bezüglich der kausal erklärenden Methode von einer *cognitio circa rem*, die eine Konstellation von Daten verfügbar macht. Philosophie verfügt dagegen über eine Disziplin *sui generis* und kann mit dem Qualitativen gut umgehen. Mit gutem Grund erinnerte der am Anfang zitierte Kurt Flasch daran, dass die Philosophie zu allererst Liebe zur Weisheit sei; als solche ist sie eine Lebensform, die nicht ganz zu Zahlen zurückzuführen ist, denn sie lebt eher von Qualitäten. Dies können wir in der Sprache der Hermeneutik umformulieren: Die Philosophie - so kann man auch sagen - ist eine von einer erotischen Energie beseelte Bewegung, die vom Nicht-Wissen, vom Fremden und Überraschenden zum Wissen strebt; und

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie

sich umgekehrt vom Selbstverständlichen und Bekannten zum Fremden öffnet. Das war u. a. der Fall des Sokrates, der wusste, nichts zu wissen, und der sich deshalb traute, selbst zu sein und den Anderen im Dialog zu begegnen. Nun geht die philosophische Frage nach der Identität in diese Richtung: Sie macht diese Bewegung mit, die schon Sokrates vollzog. Denn sie geht von einem Nichtwissen aus und sucht das Wissen; in anderen Worten: Sie versucht, in Verbindung mit den Einzelwissenschaften eine gegenständliche Antwort ans Licht zu bringen, eine gestaltete Identität sichtbar zu machen; aber sie löst sich nicht ganz in den theoretischen Antworten auf. Die „Wer-Frage“ enthält etwas mehr: Sie appelliert zur Selbstkenntnis und Selbstwerdung; und in diesem Sinne vollendet sie sich in der umgekehrten Bewegung vom Wissen zum Sein, etwa im Sinne von Pindars Satz „Werde, der *du bist*“, den Nietzsche mit gutem Grund sehr mochte. Diese doppeldeutige Bewegung, philosophisch *par excellence*, ist es, was den Ansatz einer hermeneutischen Anthropologie bildet, und aus diesem Grund kann sie u. A. den Vorwurf Heideggers, die Anthropologie sei zu wenig philosophisch, legitim für überholt halten.

183

Es empfiehlt sich, etwas mehr zu dieser zweiten Bewegung vom Wissen zum Sein zu sagen. Es ist an erster Stelle zu beachten, dass in der Frage nach den Identitäten der Fragende und das Gefragte nicht an einem Ort sind, welcher der Frage selbst gegenüber extern wäre. Sie sind in der Frage selbst im Spiel. Um Rilkes „Archaischen Torso Apollos“ zu paraphrasieren, geht es in der Frage, wer wir sind, um die Aufforderung, selbst zu werden, unsere jeweils gestaltete Identität kreativ und verantwortlich weiter zu gestalten. Es ist also wahr, dass wir immer schon eine Identität haben, die eventuell Einzeldisziplinen wissenschaftlich erforschen und präsentieren können; aber sie ist auch prinzipiell Aufgabe, genauso, wie es für uns immer Aufgabe ist, zu dem Leib zu werden, der wir immer schon sind, wie es Gernot Böhme prägnant formuliert. Die anthropologische Fragestellung erweckt und motiviert zu dieser Aufgabe. In der Antwort auf die „Wer-Frage“ ist uns aufgegeben, besser zu verstehen und zu entscheiden, wer wir sind. Wer sich von der Frage aufnehmen lässt, der wird auch mit frischem Blick über Eigenes und Fremdes sehen. Die erotische Bewegung der Philosophie ist es eben, welche das Eigene verfremdet und das Fremde erschließt und aneignet.

Am Leitfaden der Frage der Identität kann eine hermeneutische Anthropologie deshalb eine doppelte Funktion erfüllen. Sie beschreibt und deutet die *ipseitas*, die Selbigkeit, die nach Dilthey im „Zentrum der Lebensstruktur“ steht und als wesentlich und sinnvoll in Abhebung vom



Gleichgültigen und Sinnlosen erlebt wird. Indem sie das sichtbar macht, was ansonsten unbemerkt und unbewusst bleiben würde, leistet sie kritische Psychologie oder auch Kulturkritik. Zur gleichen Zeit soll sie appellierend und provokatorisch bleiben und Raum für Selbstwerdung und soziale Mobilmachung schaffen. Eine solche hermeneutische Anthropologie ist deshalb das genaue Gegenteil einer regressiven Politik, die die Parole "Identität" zum konservativen Programm macht. Denn letztere behauptet den Status quo, indem sie regressive Gefühle gegen das Neue und Fremde evoziert. Dagegen will eine hermeneutische Anthropologie Möglichkeiten darstellen, sich produktiv mit dem Fremden und Unbewussten auseinanderzusetzen, die gerade in der Mitte unserer Lebensform liegen.

### 3.

Ich habe angedeutet, dass eine hermeneutische Anthropologie das Zentrum der Lebensformen auslegen sollte. Ich möchte jetzt diesen Gedanken besser artikulieren, indem ich an die exponierte These anknüpfe, dass eine postmoderne Anthropologie nicht Menschenbilder erarbeiten, sondern eher Bilderkritik üben sollte. Es ist an die Worte des Magiers Prospero in Shakespeares *Tempest* zu erinnern: „Wir sind aus solchem Stoff wie Träume sind“ (*We are such stuff as dreams are made of*). Sie gelten auch in der anthropologischen Perspektive. Denn die Bildhaftigkeit durchdringt die ganze Sphäre des Wissens: des Unbewussten, wie es sofort einleuchtet, aber auch des Bewusstseins. Das Meinen baut sich auf Vorverständnisse und Vorurteile, auf Metaphern und auf Projektionen auf; und selbst abstraktere Elemente des rationalen Lebens wie die philosophischen Begriffe enthalten in gewisser Hinsicht noch bildhafte Elemente, wie es etwa im Falle des modernen Reflexionsbegriffs zu ersehen ist. Es ist kein Zufall, dass Foucault behauptete, das Bild sei als der allgemeinere Begriff zu behandeln, der den Dingen Ordnung verleiht. Die These erscheint plausibel, besonders wenn man die zentrale Stellung der Bilder berücksichtigt, die zwischen Bewusstem und Unbewusstem vermitteln. Eine schöne Auslegung dieses Phänomens ist bei Goethe zu lesen. In der Farbenlehre sieht er die „mediale“ Funktion der Bilder in der Doppelfunktion des Auges begründet, das „vernimmt und spricht“ und somit eine doppelte Widerspiegelung möglich macht: die der Welt von außen, die des Menschen von innen.

Dieser Gedanke der Vermittlungsfunktion des Auges ist für eine hermeneutische Anthropologie wichtig. Es kommt darauf an, die Bildlichkeit der Erfahrung in analoger Weise als Medium zu nehmen, das eine

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie



Widerspiegelung und Identifizierung ermöglicht. Dieser indirekte Weg zur Selbsterkenntnis durch die Bilder hängt davon ab, dass eine gewisse „ambiguité“ für die Struktur der menschlichen Erfahrung charakteristisch ist. Denn unsere Augen spiegeln die äußere und die innere Welt wieder, aber nicht sich selbst. Wir können uns nie vollkommen sehen, wir verstehen unsere Ausdrücke nie ganz. Es sei hier an Foucaults These erinnert, dass der Akt des Vorstellens unvorstellbar ist, genauso an Wittgensteins Satz, dass ein Bild seine Form der Abbildung nicht abbilden kann. Diese paradox lautenden Sätze erhellen wirkungsvoll das Phänomen der Ambiguität des Seins. Eine hermeneutische Anthropologie geht davon aus, ohne einen Skeptizismus zu vertreten. Ganz im Gegenteil. Sie glaubt, dass ein treffendes Bild wie ein Spiegel eine Form unseres Lebens aufweisen kann, die wir ansonsten nicht sehen würden. Hierzu passt gut jener alte Sufi-Spruch, der besagt, der Mensch sei der Spiegel der Menschen. Gerade dies sollte auch eine hermeneutische Anthropologie leisten: Identitäten widerspiegeln, indem sie die Bildlichkeiten, aus denen die Textur der Lebenswelt geflochten ist, wie ein Spiegel darstellt.

185

Wir haben schon angedeutet, dass eine hermeneutische Anthropologie sich von den Einzeldisziplinen durch ihren integrativen und appellierenden Zug unterscheidet. Wir können jetzt ein weiteres Element hinzufügen. Die anthropologische Frage „Wer sind wir?“ findet am Leitfaden des Bildbegriffs eine genauere Artikulation. Wir verstehen, wer wir sind, wenn wir der Bildlichkeiten bewusst werden, von denen wir getragen sind, sodass wir zu ihnen Stellung nehmen können. Gemeint sind hier etwa soziale Vorstellungen, Atmosphären und Tendenzen, aber auch auf anderer Ebene die Stile der Persönlichkeit und die Konstellation der inneren Gegenstände, die die Identität bestimmen. Eine hermeneutische Anthropologie kann hier ansetzen. Sie arbeitet an den *formae mentis* – wie ich es mit einem alten, doch vielsagenden Wort formulieren möchte, das sich vom bewussten bis zum unbewussten Leben erstreckt. Beschreibend und deutend bringt sie diese bildhaften Formen auf einer Weise heraus, die appelliert. Anders gesagt: Die hermeneutische Anthropologie lässt uns verstehen, wer wir sind, indem sie die Mentalität bzw. das Zentrum einer Lebensform herausarbeitet und sie so sehen lässt, dass sie sie auch mobilisiert.

Dazu bedarf die Anthropologie der Kunst. Ich beziehe mich auf eine besondere Art von sprachlicher Erkenntnisleistung, die Psychologen, Mystiker und Dichter sehr gut kennen, obwohl sie sich nicht auf die Paragraphen einer Methodik reduzieren lässt. Ich meine jene Form von Evokation, die auch in

anderen Gebieten des Lebens gebraucht wird. Es ist an den Fall des Zen-Koans zu denken. Dieses ist ein evokatives, rational nie zu lösendes Paradox, dessen Sinn erst dann „verstanden“ wird, wenn eine tiefe Transformation im Anhänger performativ geschieht, zwar im Sinne einer Überwindung der ichbezogenen Bewusstseinsstellung. Auch die vom Zen-Buddhismus beeinflusste japanische Malerei kann in diesem Zusammenhang miteinbezogen werden: In dieser Form von evokativer Malerei wird das Unsichtbare durch eine kreative Leistung des Sehens und einen angemessenen Ausdruck so sichtbar gemacht, dass das Bild erst durch den Zuschauer vollendet wird. Es ist in diesen Situationen ein sehendes Verstehen am Werk, das wir im Gegensatz zu einem praktischen Verstehen *poietisch* nennen können. Denn das praktische Verstehen ist ein Umgehenkönnen mit den Elementen einer bestimmten Situation, eine Leistung des konvergenten Denkens. Im Unterschied dazu ist das poietische Verstehen eine divergente Denkleistung, eine Leistung der kreativen Phantasie, die das praktische Verstehen aussetzt und Raum für eine neue Orientierung schafft. Der evokative Gebrauch der Sprache provoziert und fordert das poietische Verstehen, und just darauf sollte eine hermeneutische Anthropologie abzielen, wenn sie Bewusstseinsbildung und Verantwortung hervorrufen will. Sie muss Sinnhaftes so anschaulich machen, dass der Sinn erst im Verstehen der Bilder mitbestimmt wird. So aufgefasst, wäre die Anthropologie keine grundlegende wissenschaftliche Disziplin mehr; bei aller wissenschaftlichen Information sollte sie Wissenschaft eher im Sinne einer Kunst betreiben und aufgrund einer evokativen Sprache Lebensformen so ansprechen, dass sie diese in Bewegung setzt. *Ut pictura poesis*.

Ich fasse zusammen: Ich habe die These vertreten, dass eine auf dem Begriff des Menschenbildes basierte Anthropologie unzeitgemäß geworden ist. Mir scheint, dass das Paradigma der klassischen Anthropologie einer Erneuerung bedarf. Eine Möglichkeit wäre eben die, die ich hier angedeutet habe, d. h. Anthropologie im Sinne einer Theorie der Identitäten in praktischer Absicht zu betreiben. Diese Anthropologie wäre eine durch Moralphilosophie, Phänomenologie und Hermeneutik gegangene Betrachtungsweise, die deutend appelliert. Wir können sie kurz als hermeneutische Anthropologie verstehen, weil sie sich an die Tradition der hermeneutischen Lebensphilosophie seit Dilthey anknüpft. Außerdem passt sich die Gestalt des Hermes wie keine Zweite zu dem Anliegen einer hermeneutischen Anthropologie. Denn Hermes ist der Traumbringer und Seelenführer: Er beschützt Kreuzungen und Wendepunkte, Wanderer und Reisende und auch Geschäfte und Transaktionen. Seine große Macht ist es, versperrte Wege zugänglich zu machen. Wir können Hermes wohl als transitionalen Gott auslegen, also als den

Die Frage nach der Identität.

Überlegungen zu einer hermeneutischen Anthropologie

Gott der Übergänge und Sinnverwandlungen. In diesem Sinn symbolisiert er eine besondere Form von kognitiver Leistung, die die Anthropologie miteinbeziehen sollte: D.h. jenes kritische Verstehen von Bildern, das neue Passagen für das soziale und individuelle Leben eröffnet. Eine Anthropologie, welche unbewusste Bildlichkeiten an Lebensformen so beschreibt und deutet, dass sie zu ihrer weiteren bewussten Gestaltung beiträgt, kann sich deshalb mit gutem Grund hermeneutisch nennen. Anders gesagt: Das Hermeneutische in der Anthropologie besteht in der Verbindung von Theorie und Praxis: Sie evoziert und lässt das Unbewusste so sehen, dass neue Entscheidungen produktiv verantwortet werden können. Indem die Anthropologie die *formae mentis* herausarbeitet, arbeitet sie auch an eine weitere Lebensgestaltung.

Dass eine solche hermeneutische Anthropologie „philosophisch“ genannt werden kann, ist dann wohl kaum zu bestreiten. „Denken heißt Identifizieren“, sagt Adorno. Das tut sie auch: Sie entwirft kein Idealbild vom Menschen, sie porträtiert ihn also nicht, sondern „denkt“ negativ, indem sie Identitäten als jeweils gestaltet und weiter gestaltbare Formens des Lebensvollzugs präsentiert. Ihre Arbeit zur Identitätsklärung leistet somit auch einen Beitrag zum ethischen Leben, indem sie Raum für Verantwortung und bewusstes Handeln stiftet. Übrigens bleibt eine hermeneutische Anthropologie kritisch und wissenschaftlich informiert, ohne das Ideal der wissenschaftlichen Exaktheit zum Fetisch zu machen. Andere Momente des altertümlichen und neuzeitlichen Philosophiebegriffs als Lebensweisheit und -form sind ihr von nicht weniger Bedeutung. Es wäre an das Gespräch als Ort zu denken, in dem wir uns selbst durch die Augen und die Worte des Anderen begegnen; an die stille „meditatio“ als beschauliche Besinnung auf einen Gegenstand, die eine Identität jenseits des Egos entdecken lässt; auf das produktive Schaffen des Schreibens als Kunst, die das Gesehene ironisch ausdrückt. Das alles sind Momente einer hermeneutischen Anthropologie, die nicht nur Identitäten versteht, sondern sie auch mobil macht. Praktisch ist sie dann auch, aber eher „aufbauend“ in der Spur von Rortys Begriff der Hermeneutik als „edifying philosophy“. Denn sie kann Formen unseres Lebens sichtbar machen, die ansonsten opak bleiben würden, doch kann jede Entscheidung darüber, wer wir sein wollen, immer nur offen bleiben.

Eingereicht: 7. September 2018

Akzeptiert: 12. Oktober 2018