



Julia Gruevska
Kevin Liggieri (Hg.)

Vom Wissen um den Menschen

Philosophie, Geschichte,
Materialität

VERLAG KARL ALBER



Julia Gruevska / Kevin Liggieri (Hg.)

Vom Wissen um den Menschen

VERLAG KARL ALBER





Band 4

Herausgegeben von
Hans-Ulrich Lessing, Volker Steenblock

Beirat
Gerald Hartung, Ernst Wolfgang Orth,
Frithjof Rodi, Jörn Rüsen, Gunter Scholtz

Julia Gruevska
Kevin Liggieri (Hg.)

Vom Wissen um den Menschen

Philosophie, Geschichte,
Materialität

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Julia Gruevska / Kevin Liggieri (Eds.)

On the Knowledge of the Human Being

Philosophy, History, Materiality

The present volume serves as an account of »the knowledge of the human being.« The preposition »of« is here used in two distinct grammatical ways and thus indicates two distinct approaches of the humanities: On the one hand, it indicates the knowledge of the »human« as an object of investigation which entails an understanding of man and his culture. On the other hand, it points to an anthropological reflexion: what exactly distinguishes the human being as »human?« The contributions of this volume conjoin and supplement one another in their reference to the problem areas of philosophical anthropology, history, and materiality which together structure the knowledge *of* the human being.

The Editors:

Julia Gruevska, M.A., is a research assistant at the Institute of Philosophy I – Philosophical Anthropology and History of Life Sciences at the Ruhr University of Bochum.

Dr Kevin Liggieri is a research fellow funded by the DFG at the chair of scientific research at the ETH Zurich.

Julia Gruevska / Kevin Liggieri (Hg.)

Vom Wissen um den Menschen

Philosophie, Geschichte, Materialität

In dem vorliegenden Band soll dem »Wissen um den Menschen« Rechnung getragen werden. Die Präposition »um« zeigt zweierlei Zugriffe der Geisteswissenschaften an: zum einen das Wissen vom ›Menschen‹ als Objekt der Beschäftigung, mit der ein Verstehen des Menschen und seiner Kultur einhergeht. Zum anderen verweist sie auf eine anthropologische Reflexion: Was genau zeichnet den Menschen als ›Menschen‹ aus? Die Beiträge des Bandes verbinden und ergänzen sich in ihrem Verweis auf Problemkreise der philosophischen Anthropologie, Geschichte und Materialität, die das Wissen um den Menschen strukturieren.

Die Herausgeber:

Julia Gruevska, M.A., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie I – Philosophische Anthropologie und Geschichte der Lebenswissenschaften an der Ruhr-Universität Bochum.

Dr. phil. Kevin Liggieri ist DFG-geförderter Forschungsstipendiat an der Professur für Wissenschaftsforschung der ETH Zürich.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-49043-3
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81779-7

Für Hans-Ulrich Lessing

»It's only Rock 'n' Roll, but I like it«

The Rolling Stones

Inhalt

| | |
|--|----|
| Geleitwort | 13 |
| <i>Frithjof Rodi</i> | |
| Einleitung: Vom Wissen um den Menschen. Philosophie, Geschichte, Materialität | 15 |
| <i>Julia Gruevska und Kevin Liggieri</i> | |
| Philosophische Anthropologie | |
| Person und Welt. Zum Verhältnis philosophischer und theologischer Anthropologie | 27 |
| <i>Gerald Hartung</i> | |
| Leben führen – Dasein entwerfen. Zur systematischen und gesellschaftspolitischen Bedeutung von Plessners anthropo- logischem und Heideggers fundamentalontologischem Konzept des Menschen | 46 |
| <i>Annette Sell</i> | |
| Die Selbsterkenntnis des integral geschichtlichen Menschen. Bernhard Groethuysen und die Dialektik der Philosophischen Anthropologie | 62 |
| <i>Thomas Ebke</i> | |
| Moralen und Hypermoralen. Zur Philosophischen Anthropologie pluralistischer Ethik | 80 |
| <i>Joachim Fischer</i> | |

Inhalt

Der Mensch als »Sollwert«. Rückkopplungen bei Hermann
Schmidt und Richard Wagner 103
Kevin Liggieri

Approximative Distanz. Cassirers mehrdeutiger Medienbegriff
für eine Kulturphilosophie 131
Jörn Bohr

Die unheimlich konkrete Wirklichkeit der Erfahrung bei
William James und Alexander Bain – oder: Wer denkt konkret?
(Eine philosophische Räuberpistole für Hans-Ulrich Lessing) . . . 150
Michael Anacker

Geschichte

Identität durch Geschichte? 169
Ulrich Dierse

Was die analytische Philosophie von Dilthey lernen könnte . . . 198
Christian Damböck

Wissenschaften und Philosophie bei Wilhelm Dilthey und
Moritz Schlick 212
Gudrun Kühne-Bertram

Das Ringen um Verständnis. Rudolf Hermann Lotze als
Hermeneutiker der Welt 240
Ernst Wolfgang Orth

Montaigne historisch-genetisch verstehen.
Die Aufkündigung der Logik, vom Absoluten Gottes zu denken . . 250
Günter Dux

Heraklit im Strom der modernen Geschichte 279
Gunter Scholtz

Materialität

| | |
|---|-----|
| Sieben Bücherstützen | 299 |
| <i>Michael Hagner</i> | |
| Helmuth Plessners <i>Philosophischer Anzeiger</i> | 309 |
| <i>Julia Gruevska</i> | |
| Das Dilthey-Jahrbuch als Ort der Hermeneutik-Forschung | 330 |
| <i>Helmut Johach</i> | |
| Arbeit am Sinn. Kulturphilosophische Überlegungen im Ausgang von Pieter Bruegels Bild: Der Turmbau zu Babel | 352 |
| <i>Volker Steenblock</i> | |
| »Sein ist exakt und nicht exakt«. Von Metaphysik, Maschinen und Seinsgeschichten bei Martin Heidegger und Gotthard Günther | 374 |
| <i>Felix Hüttemann</i> | |
| Hans-Ulrich Lessing Schriftenverzeichnis 1978–2017 | 391 |
| Über die Autorinnen und Autoren | 407 |

Geleitwort

Frithjof Rodi

Es war ein ganzer Strauß von Ideen und Plänen, die in einem Gespräch vor bald vierzig Jahren von Hans-Ulrich Lessing angeregt wurden. Bis zum »Dilthey-Jahr 1983« (150. Geburtstag) war es zwar noch ein paar Jahre hin, aber wir wollten aus diesem Anlass unsere Bochumer Arbeit zum ersten Mal einer größeren Öffentlichkeit vorstellen. Ganz oben auf Lessings Liste stand die Institutionalisierung der Edition von Diltheys Gesammelten Schriften durch Gründung einer Dilthey-Forschungsstelle im Institut für Philosophie der Ruhr Universität Bochum. Ein Dilthey-Jahrbuch sollte nicht nur über Einzelheiten unserer Forschung berichten, sondern im weitesten Sinn der Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften gewidmet sein. Ein Band *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys* in der bekannten Reihe des Suhrkamp Verlags sollte die Wirkungsgeschichte Diltheys anhand der markantesten Texte seiner Zeitgenossen, Schüler und Gegner dokumentieren. Schließlich, da 1983 auch der 80. Geburtstag unseres Mentors Bollnow zu begehen war, gab es bereits einen Entwurf zu einem Buch *Otto Friedrich Bollnow im Gespräch*.

All diese Projekte sind damals pünktlich realisiert worden und haben zusammen mit der Edition, unseren Symposien und Übersetzungen zu jenem erneuerten Interesse beigetragen, das ein japanischer Kollege die »Dilthey-Renaissance« genannt hat. Lessings Anteil daran war entscheidend: als Schriftleiter, Autor und Mitherausgeber des Jahrbuchs; als Mitherausgeber der Bände 20 bis 23 der Gesammelten Schriften; als Co-Autor des Materialienbandes; als Mitherausgeber – bis zum heutigen Tag – von Diltheys Briefwechsel; und als Verfasser vieler Aufsätze, wie wir sie jetzt in seinem Schriftenverzeichnis aufgezählt finden. Er war auch der erste Autor, der unsere damals vorgelegte Rekonstruktion des Zweiten Bandes von Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* rekapituliert und bilanziert hat. Dies war Gegenstand seiner Dissertation.

Dass Lessing nicht in einer wissenschaftlichen Monokultur stecken geblieben ist, gehört zu den besonders erfreulichen Zügen seines beruflichen Lebens. War es Zufall oder ein Wink des Schicksals, dass er nach seiner Promotion im Stadium des Suchens nach einem Thema für die Habilitationsschrift auf den damals noch unveröffentlichten Briefwechsel der Philosophenfreunde Helmuth Plessner und Josef König aufmerksam gemacht wurde? Ein dabei auffallender, hundert Seiten langer Brief Königs über Plessners Buch *Die Einheit der Sinne* führte den als Herausgeber Gewonnenen zu Plessners Buch selbst und damit zu seiner eigenen Arbeit *Hermeneutik der Sinne. Eine Untersuchung zu Helmuth Plessners Projekt einer ›Ästhesiologie des Geistes‹*. Wie im Falle der »Dilthey-Renaissance« war Lessing auch mit diesem Buch maßgeblich beteiligt an der damals einsetzenden Neubesinnung auf Plessner, und er gehört zu den Gründungsmitgliedern der Helmuth-Plessner-Gesellschaft. Es folgten wichtige Publikationen zu diesem Thema und – in zunehmendem Maße auch in seinen Lehrveranstaltungen – zur Philosophischen Anthropologie im weiteren Sinn.

Dass diese Festschrift unmittelbar aus dem Kreis seiner Schüler kommt, darf als das schönste Geschenk zum Abschied aus dem aktiven Lehrbetrieb gelten. Sie deutet in ihrem letzten Teil hin auf Problemfelder, die dem Jubilar seit langem am Herzen liegen und ihn auch im »Ruhestand« nicht in Ruhe lassen werden.

Einleitung: Vom Wissen um den Menschen. Philosophie, Geschichte, Materialität

Julia Gruevska und Kevin Liggieri

Der Mensch avancierte gerade seit dem 19. Jahrhundert zum zentralen Erkenntnisobjekt des Wissens und der Wissenschaften. Gleichursprünglich überwog dabei stets die Dominanz der, oder zumindest die Tendenz zu, naturalistischen Deutungsmethoden, ausgehend von einem wissenschaftlichen Geist, der in besonderem Maße von René Descartes und Francis Bacon geprägt war. Während spätestens bis zum Darwinismus der Mensch problemlos und auch notwendig aus dem Kontext theologischer Rahmenbedingungen gedacht wurde, gerieten die Geisteswissenschaften nach der biologisch-evolutionären Deszendenztheorie in eine Krise und damit in Erklärungsnot. Konnten die analytischen Wissenschaften empiristisch lediglich vom Menschen als Lebewesen wissen, kritisierten die (interpretativen) Wissenschaften, dass diese nicht auch *um* den Menschen als Menschen wussten. Diese (oft hermeneutischen) Wissenschaften, um sie mit Wilhelm Dilthey mit diesem Terminus zu belegen, stellen nämlich immer noch ein ganz bestimmtes *Wissen um den Menschen* in ihren Mittelpunkt. Die zentrale Präposition *um* zeigt dabei zweierlei Zugriffe der Geisteswissenschaften an: Zum einen das Wissen vom ›Menschen‹ als Objekt der Beschäftigung, mit der ein hermeneutisches Verstehen des Menschen und seiner Kultur einhergeht. Zum anderen verweist die Präposition auf eine anthropologische Reflexion: Was genau zeichnet den Menschen als ›Menschen‹ aus und inwiefern grenzt er sich von anderen Lebewesen oder Maschinen ab? *Um den Menschen wissen* impliziert dabei unweigerlich die Grenze und die Relativität des Wissens um den Menschen, insofern eine Selbstreflexion immer auch in ihren selbsthaften Eigentümlichkeiten verhaftet bleiben muss. So stellt sich in doppelter Wendung auch die Frage, wieviel der Mensch um den Menschen wissen kann, wenn die Charakteristiken und Kategorien, in denen um den Menschen gedacht wird, selbst vom Menschen konstruiert sind, und weiter: was dieses Schöpferische über den Menschen, sein Wesen und sein Ver-

hältnis zur Welt aussagt. Damit sich dieses *Wissen um den Menschen*, seine Stellung in und mit der Umwelt in den Geisteswissenschaften, trotz sämtlicher ›Kränkungen‹ durch den Darwinismus, die Psychoanalyse oder der Kybernetik ausbilden, fokussieren und einflussreich bleiben konnte, braucht es bestimmte Bedingungen von Möglichkeiten, die gerade im Zeitalter der Informatisierung und Digitalisierung als transzendente Basis neu hinterfragt und ausgelotet werden müssen. Was ist ihr Material? Ihre Methode? Ihre philosophisch-anthropologische Idee? Die Genealogie und Ausrichtung der Geisteswissenschaften muss auf diese verschiedenen Bereiche hin untersucht werden, da sich auf ihnen ein ganz bestimmtes *Wissen um den Menschen* herausbilden konnte. »Gewiß ist solches Wissen«, wie Gadamer 1972 anführt, »subjektiv«, d. h. weitgehend unkontrollierbar und unstabil. Gleichwohl ist es ein Wissen, dem die Wissenschaft ihre Aufmerksamkeit nicht versagen kann, und so ist von jeher, von den Tagen der ›praktischen Philosophie‹ des Aristoteles bis zu dem romantischen und nachromantischen Zeitalter der sog. Geisteswissenschaften, ein reiches Wissen um den Menschen tradiert worden.«¹ Und um es mit Michael Landmann auf eine zweite Ebene zu heben: »Unter all seinem Wissen nimmt aber das Wissen um sich selbst einen hervorragenden Platz ein.«² Will man die angesprochenen materiellen, methodischen und anthropologischen Gebiete benennen, die zur Relevanz geisteswissenschaftlicher Deutungsarbeit beitragen bzw. immer noch tragen, dann sind es: Materialität (Edition), Geschichte (Hermeneutik) und philosophisch-anthropologische Theorie.

Die editorische Aufarbeitung nicht zugänglicher, nicht schon in Form gebrachter Quellen aus Archiven und Nachlässen liefert dabei einen differenzierten Zugang zum Denken eines Autors bzw. eines Diskurses, der durch Korrespondenzen und unveröffentlichten Materialien sonst im Verborgenen bleiben muss. Unbekannte Probleme zeigen sich in Archiven von Autoren wie Wilhelm Dilthey, Otto Friedrich Bollnow oder Helmuth Plessner, die wissenschafts- und philosophiehistorisch aufgearbeitet werden müssen, um den Kanon des Wissens nicht nur zu erweitern, sondern zum Teil auch neu und tiefer zu bestimmen. Das Wissen, welches wir über Denker*innen besitzen, hängt damit immer auch am Material, welches uns zugäng-

¹ H.-G. Gadamer: *Theorie, Technik, Praxis* (1972). In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 4 (Neuere Philosophie). Tübingen 1987, S. 243–266, hier: S. 243.

² M. Landmann: *Philosophische Anthropologie*. Berlin 1955, S. 12.

lich ist oder eben verwehrt bleiben muss. Leser*innen sind auf eine kritische Edition und auf die sorgfältige und redliche Arbeit des Editors angewiesen.

Die Hermeneutik als wichtiges methodisches Reflexionsinstrument schafft für die Geisteswissenschaften eine Basis, die korrekt angewendet, Texte historisch einordnen und verstehbar machen kann. Kein Hineinversetzen in Autoren ist hier gemeint, sondern ein historisch akkurates Aufarbeiten von Problemkontexten aus unterschiedlichen Quellen.

Die Anthropologie als philosophische Richtung kann drittens auf der einen Seite den Menschen als ›Menschen‹ zu positionieren versuchen, zum anderen aber auch ein kritisches Moment innerhalb der Geisteswissenschaften selbst sein.

Ergebnisoffene Forschung, die sich diesen zentralen Bereichen der Geisteswissenschaften widmet, ohne ideologisch abwertend gegenüber anderen, neueren kulturwissenschaftlichen Fragestellungen zu sein oder zu undifferenziert die eigenen Bereiche idealisiert, ist immer noch viel zu selten. Dennoch gibt es Forscher, die sich einer solchen Aufgabe annehmen. Sie verbinden die klassischen geisteswissenschaftlichen Säulen mit einer Offenheit, mit einem Interesse und einer Freude am Gegenstand. Sie verlieren sich ebenso wenig im Jargon wie in zirkulären Betrachtungen der eigenen Disziplin. Ihr Anliegen ist das Aufarbeiten des Vorhandenen, das Herausstellen des Unbekannten und das Verstehen des Problematischen. Der Einfluss solcher Forschung hängt sicherlich nicht nur an einzelnen Personen, allerdings sind es meist diese, die Bücher und damit handfestes Material schaffen, die wiederum für nächste Generationen Grundlagen darstellen. Dieser Typus von Wissenschaftler*innen zeigt, wie wichtig eine behutsame Quellenaufarbeitung, eine sinnvolle Einbettung von Theorien und Zurücknahme der eigenen Position sind. Sie lassen das Material sprechen. Viel zu selten werden in der Wissenschaft diese wichtigen und wertvollen Arbeiten, seien es textnahe Auslegungen oder kritische Editionen, obgleich sie das Fundament unserer wissenschaftlichen Arbeit darstellen, honoriert. Ziel des vorliegenden Sammelbandes ist es, nicht nur an diesen Teil der wissenschaftlichen Arbeit und Reflexion zu erinnern, sondern ihn in den Mittelpunkt zu stellen. Dieser Band ist demzufolge Hans-Ulrich Lessing gewidmet, repräsentativ für die wichtige Arbeit der kritischen Edition, ohne die ein Forschen kaum möglich scheint, sowie als Dank für Anregungen, Dialoge und Bücher. Lessing hat in seiner Wissenschaft nicht nur ein-

schlägige Interpretationen zu Wilhelm Dilthey, Otto Friedrich Bollnow und der philosophischen Anthropologie (bes. Helmuth Plessners) geliefert, sondern hat diese Forschung stets mit einer Aufarbeitung des Nachlasses der Autoren verknüpft und somit materialreiche Editionen geschaffen, die nicht nur als Impulse vorliegen. Wie stark Denker und ihre Theorien von ihrer Zeit, ihrem Wissen und ihren personellen Verbindungen bestimmt wurden, wird damit sichtbar und verstehbar. Durch das Werk von Lessing wird auf diese Weise deutlich, dass die Philosophen nicht überzeitliche und alleinstehende Subjekte darstellten, sondern selbst in ihrem Wissen und ihrer Anthropologie historisch verortet waren.

Im vorliegenden Band soll dieser Forschung mit einem Weiterdenken Rechnung getragen werden. Die Artikel verbinden, durchkreuzen und ergänzen sich in ihrem Verweis auf gemeinsame Personen und Problemkreise der philosophischen Anthropologie, Geschichte und Materialität. Eben jene drei Bereiche, die, wie Lessings Werk zeigt, das *Wissen um den Menschen* zielführend strukturieren können. Die Gliederung des Bandes nimmt diese Gebiete auf und richtet sich folglich schematisch nach »philosophischer Anthropologie«, »Geschichte« und »Materialität«.

Im ersten Text der Kategorie *philosophische Anthropologie* von Gerald Hartung, »Person und Welt. Zum Verhältnis philosophischer und theologischer Anthropologie«, sollen die Denkansätze von Max Scheler und Nicolai Hartmann zur Theorie der ›Person‹ und der Bestimmung menschlichen Person-Seins in der theologischen Anthropologie und systematischen Theologie Wolfhart Pannenberg rekonstruiert werden. Wenn wir, Hartung zufolge, von ›Person‹ sprechen, dann meinen wir ein Konzept von Individualität, von Selbstbestimmung, von Rationalität und ihrer Artikulation, wie auch von der Würde des Menschen. Hartung geht es in seinem Aufsatz darum, den Begriff der ›Person‹ in Relation zu geschichtlichen, sozialen und kulturellen Faktoren zu betrachten und dadurch besser zu verstehen. Erst in diesem Zusammenhang kann man sehen, was es heißt, das Person-Sein an eine bestimmte Weise der Lebensführung anzuknüpfen.

Annette Sell widmet sich im Artikel »Leben führen – Dasein entwerfen. Zur systematischen und gesellschaftspolitischen Bedeutung von Plessners anthropologischem und Heideggers fundamentalontologischem Konzept des Menschen« der Ähnlichkeit und Unterscheidung von Plessners und Heideggers Philosophie. Sell stellt

sich die Frage, welche systematischen Antworten die philosophische Anthropologie und die Daseinsanalytik geben können, wenn es um die Frage geht, auf welche Weise der Mensch sein Leben führen kann. Ziel der kontrastierenden Gegenüberstellung von Heidegger und Plessner ist dabei sowohl ein systemantischer Vergleich zweier philosophischer Konzepte als auch eine Antwort auf die Frage, unter welchen philosophischen Voraussetzungen der Mensch sein eigenes Leben führt.

Thomas Ebkes Beitrag »Die Selbsterkenntnis des integral geschichtlichen Menschen. Bernhard Groethuysen und die Dialektik der Philosophischen Anthropologie« behandelt den Philosophen und Kulturhistoriker Bernhard Groethuysen als einen »vanishing mediator«, also eines bereits verschwundenen Vermittlers. Groethuysen wird von Ebke als ein Autor an der Begegnungsschwelle zwischen Wilhelm Diltheys Hermeneutik des geschichtlichen Lebens und Edmund Husserls Phänomenologie der Intentionalität des reinen Bewusstseins dargestellt. Damit wird Groethuysen zum Mediator zwischen dem Projekt einer ›philosophischen Anthropologie‹ und dem Großvorhaben einer Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Moderne. Die Herausarbeitung von Groethuysen als Grenzgänger zwischen orthodoxem Kommunismus und Existenzphilosophie sowie als einen die deutsche und die französische Philosophie des frühen 20. Jahrhunderts miteinander vernetzenden kulturellen Vermittler steht hierbei im Mittelpunkt.

In der Untersuchung »Moralen und Hypermoralen. Zur Philosophischen Anthropologie pluralistischer Ethik« geht *Joachim Fischer* den Konzepten der modernen Philosophischen Anthropologie zur ›Normativität‹ und zur Moral bei Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen nach. Hierbei arbeitet Fischer heraus, was das Charakteristische und das zugleich Interessante einer Philosophischen Anthropologie der pluralistischen Moralen im Vergleich mit anderen Konzeptionen der Ethik sein könnte.

Kevin Liggieris Beitrag »Der Mensch als ›Sollwert‹. Rückkopplungen bei Hermann Schmidt und Richard Wagner« rückt das Verhältnis von Biologie und Regelungstechnik in den Mittelpunkt. Anhand zweier zentraler Akteure der 1950er und 1960er Jahre konzentriert sich Liggieri auf das Wechselverhältnis zwischen Natur- und Geisteswissenschaften. Wie wurde der ›Mensch‹ und sein Organismus gedeutet und welche Anthropologie stand hier im Hintergrund?

Jörn Bohr untersucht in seinem Text »Approximative Distanz«

Cassirers mehrdeutigen Medienbegriff für eine Kulturphilosophie. Bohr arbeitet hierfür mit dem Begriffspaar Distanz und Vermittlung. Distanz gehört wie ihr Gegenstück Vermittlung zu den Bedingungen der Möglichkeit von Kultur. Der Ursprung der Kultur ist folglich auch der Ursprung von Medien aller Art. In diesem Sinne bezeichnet der Begriff der Kultur, Bohr zufolge, ein System: einen medialen Verweisungszusammenhang. Treffend zeigt Bohr wie eine Kulturphilosophie deshalb eines kulturphilosophischen Medienbegriffs bedarf. Ernst Cassirer hat dafür ein viel beachtetes Angebot unterbreitet, das jedoch erst dann voll wirksam werden kann, wenn die Polysemie des Ausdrucks Medium terminologisch ernst genommen wird.

Im Artikel »Die unheimlich konkrete Wirklichkeit der Erfahrung bei William James und Alexander Bain – oder: Wer denkt konkret?« untersucht *Michael Anacker* das Denken der Pragmatiker Alexander Bain und William James. Dabei ist Philosophie, wie Anacker herausstellt, für James kein begriffliches Geschäft, in dem es um exakte Definitionen, logische Deduktionen und abgeschlossene Theorien geht. Sie ist vielmehr eine Praxis, die uns die Reichhaltigkeit dessen, was wir bereits haben, zeigt, um uns bei den Entscheidungen, was wir damit anfangen wollen, zu helfen. Sie sagt uns dabei weder, was wir zu tun haben, noch zaubert sie erkenntnistheoretische Gegenstände aus dem Hut.

Der Artikel von *Ulrich Dierse* »Identität durch Geschichte?« leitet das Kapitel zur *Geschichte* ein und untersucht das produktive wie spannungsreiche Verhältnis von Identität und Geschichte. Die Geschichte von Begriff und Konzept der Identität verläuft dabei nicht nach geraden Entwicklungslinien, sondern in Missverständnissen und Mehrdeutigkeiten; und sie endet manchmal in Sackgassen und Aporien. Dierse betrachtet die gegenwärtig relevanten Fragen, wie sich Identität(en) und Geschichte gegenseitig bedingen und Geschichte erst mit einer Nicht-Identität und einer Distanz verstanden und untersucht werden kann.

In *Christian Damböcks* Text »Was die analytische Philosophie von Dilthey lernen könnte« geht es darum, wie die analytische Philosophie von Dilthey ein historisch-induktives Verständnis von Philosophie als Geisteswissenschaft lernen kann, um auf dieser Grundlage einen empirisch kontrollierten Methodenpluralismus zu etablieren. Um diesen Punkt herauszuarbeiten, bezieht Damböck sich auf Diltheys 1907 veröffentlichte programmatische Abhandlung

»Das Wesen der Philosophie«. In diesem Aufsatz entwickelt Dilthey eine historisch und systematisch konzipierte Programmatik für Philosophie, die trotz ihrer Universalität offen ist für die Anpassung an historische Situationen.

Gudrun Kühne-Bertram vergleicht in ihrem Beitrag »Wissenschaften und Philosophie bei Wilhelm Dilthey und Moritz Schlick« die beiden im Titel genannten Denker. Hieran macht sie zwei Positionen fest, die bis heute vertreten werden: Die eine Seite ist darum bemüht, die Geistes- oder Kulturwissenschaften als eine von den Naturwissenschaften gänzlich verschiedene Klasse zu konstituieren. Für sie gilt Wilhelm Dilthey noch immer als »Begründer« der Geisteswissenschaften. Eine andere Gruppe von Erkenntnis- und Wissenschaftstheoretikern (u. a. Moritz Schlick) dagegen erkennt einen solchen Wissenschaftsdualismus nicht an. Für sie gibt es unabhängig von der Unterschiedlichkeit der Gegenstandsbereiche, der Wege der Erkenntnisgewinnung etc. nur eine Wissenschaft, die sich durch einen bestimmten, an den Naturwissenschaften orientierten Erkenntnis- und Wissensbegriff auszeichnet. Kühne-Bertram untersucht an den Philosophien Diltheys und Schlicks, die auf den ersten Blick als wissenschaftstheoretische Kontrahenten angesehen werden könnten, ob beide Positionen wirklich so eindeutig zu unterscheiden sind oder nicht doch Gemeinsamkeiten beider erkennbar sind.

Ernst Wolfgang Orth widmet seinen Text »Das Ringen um Verständnis« dem Philosophen Rudolf Hermann Lotze als Hermeneutiker der Welt. Mit Blick auf die Vorstellung vom Subjekt untersucht Orth Lotzes Vorstellungen von Wissenschaften, die auf der Grenze zwischen Natur- und Geisteswissenschaften stehen. Lotze widmet sich solch einer Wissenschaft: der Psychologie. Hier kann Lotze feststellen, dass Erklärungsmechanismen der Wissenschaft(en) als solche so universal wie bedeutungslos sind. Sie verlangen vielmehr nach dem Verständnis oder den Verständnissen, von denen sie abhängen. Die Differenzierung von Natur- und Geisteswissenschaften deutet sich dabei an, ohne dass sie schon fixiert oder gar dogmatisiert ist.

Mit dem Versuch, Michel de Montaigne historisch-genetisch zu verstehen, beschäftigt sich *Günter Dux*, der in diesem Denker eine Umbruchphase einer Logik herausarbeitet, womit die Aufkündigung der Logik, vom Absoluten Gott her zu denken, einhergeht. Wenn man den Umbruch des Weltbildes in Neuzeit und Moderne in der Weise verstehen will, dass man ihn als Umbruch der Logik im Verständnis der Welt versteht, den Menschen eingeschlossen, und wenn

man durch diesen Umbruch verstehen will, wie Montaigne zu seinen Reflexionen gekommen ist, kommt man nicht umhin, zunächst zu klären, wie es zu dem Umbruch der Logik kommen konnte.

In *Gunter Scholtz'* »Heraklit im Strom der modernen Geschichte« wird der oft als »düster« beschriebene Denker mit seiner Philosophie der Geschichtlichkeit, Identität und Dynamik in der Aufnahme im 19. Jahrhundert als Jahrhundert der Verwissenschaftlichung untersucht. Scholtz betrachtet hierfür die Heraklit-Lesarten von Schleiermacher, Hegel und York von Wartenburg und zeigt hierin die Spiegelung der Zeit und deren Probleme (Naturalismus, Sozialismus, Dialektik, Rationalismus und Anti-Rationalismus). Der Rückgang zum Denken der Vergangenheit dient dabei dem Denken in der Gegenwart. Die Philosophie hat den Vorteil, dass alte Überlegungen eine neue Faszination gewinnen und wieder zum Verständnis der Welt beitragen können. Die Aktualisierungen von Heraklits Denken machen das besonders deutlich.

Am Beginn des dritten Kapitels zur *Materialität* steht der Aufsatz von *Michael Hagner*. Hagner beschreibt wissenschaftshistorisch und literarisch eindrucksvoll »Sieben Bücherstützen«, die das Verhältnis von Leser*innen und Büchern auf interessante Weise zusammenbringen. Hagner liefert dabei anhand von sieben Fallbeispielen (u. a. Bücher in Utopia, Bücher in der Bibliothek, Bücher in Bochum) eine detektivische, literarische und philosophische Kulturgeschichte von Bibliotheken, die das menschliche Verhältnis zu seinem Lesematerial reflektiert und einordnet.

In der Untersuchung von *Julia Gruevska* handelt es sich um eine historische Aufarbeitung der von Helmuth Plessner selbst herausgegebenen wissenschaftlichen Fachzeitschrift *Philosophischer Anzeiger. Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaften* (1925–1930), die im Ausgang einer »transdisziplinären« Idee von Wissenschaft steht. Neben der Abgrenzung von anderen philosophischen Zeitschriften der Zeit durch das von Plessner verfolgte Programm, einen überfachlichen Dialog zu generieren, Rezensionen zu meiden und die kritische Forschung voranzutreiben, sollte der Anzeiger auch als kritisches Statement gegen die fachliche Eingrenzung der Disziplinen an den Universitäten überhaupt fungieren. Um den Philosophischen Anzeiger im Kontext der Zeitschriftenforschung zu verorten, die als Kontrastfolie zum Vergleich des Anzeigers mit den paradigmatischen Wesensmerkmalen der wissen-

schaftlichen Fachzeitschrift dienen soll, wird auch ein einleitender Überblick über die Systematik wie Historie von wissenschaftlichen Fachzeitschriften vorangestellt.

Helmut Johach zeichnet im Artikel »Das Dilthey-Jahrbuch als Ort der Hermeneutik-Forschung« den Einfluss des Dilthey-Jahrbuches historisch und systematisch nach, indem er auf die zentralen Nachlass-Funde (u. a. Heideggers) wie auch auf damit angestoßene Debatten eingeht. Im Zeitraum zwischen den Jahren 1983 und 2000 erschien das »Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften« im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen in insgesamt 12 Bänden, das von Frithjof Rodi herausgegeben und von Hans-Ulrich Lessing als verantwortlichem Redakteur betreut wurde. Nachdem dieses Jahrbuch nicht weiter fortgeführt wurde und die zwölf Bände abgeschlossen vorliegen, widmet sich Johach dem Jahrbuch selbst als Objekt geschichtlicher Betrachtung.

Der Text »Arbeit am Sinn. Kulturphilosophische Überlegungen im Ausgang von Pieter Bruegels Bild: Der Turmbau zu Babel« von *Volker Steenblock* nimmt das Bild »Der Turmbau zu Babel« zum Ausgangspunkt einer kulturphilosophischen Reflexion und Kritik an naturalistischen Erklärungsweisen. Steenblock beschäftigt die Frage, ob, wenn unser Weltzugang vollständig naturwissenschaftlich oder sonst wie erklär- und objektivierbar wäre, dies auch der Philosophie am Ende jede Grundlage entzöge. Damit wäre die Philosophie nur noch die Pressesprecherin der Naturwissenschaften bzw. des Naturalismus und es wäre ihr nicht möglich, den Menschen als Handlungsinstanz zu verstehen. Diese Vorstellung nähert sich Steenblocks Beitrag kritisch und reflektierend aus kulturphilosophischer Sicht.

Felix Hüttemann betrachtet in seinem Beitrag »Sein ist exakt und nicht exakt«. Von Metaphysik, Maschinen und Seinsgeschichten bei Martin Heidegger und Gotthard Günther« die Trias aus Technik, Metaphysik und Nihilismus. Folgt der Maschine die Metaphysik oder ist ohne die vorlaufende Metaphysik keine Maschine denkbar? Hüttemann untersucht in seinem Artikel den *Wirbel* aus Maschine und Metaphysik genauer und beschreibt, wie sich aus diesem Verwindungsprozess geradezu automatisch, im doppelten Wortsinne, der Nihilismus bildet. Der ontologische Status der Maschine als ein Ereignis von nicht nur geschichtlich-sozialer, sondern metaphysischer Konsequenz, ist dabei eine Perspektive, die an Thesen Gotthard Günthers in Auseinandersetzung mit Martin Heidegger skizziert wird.

Philosophische Anthropologie

Person und Welt

Zum Verhältnis philosophischer und theologischer Anthropologie¹

Gerald Hartung

Der Begriff ›Person‹ ist zu einem Schlüsselbegriff aktueller Debatten in der Ethik, der Theologie, der Jurisprudenz, in verschiedenen Bereichen der Philosophie und den weiten Feldern der Kulturwissenschaften geworden. Der Begriff stellt sich dabei als erstaunlich leistungsfähig heraus, weil er einerseits Schnittstellen der einzelnen Disziplinen markiert, andererseits aber auch keine Definition enthält, die angrenzende Bestimmungen der menschlichen Subjektivität, der Rechtsfähigkeit, der Vernunftfähigkeit, der Leiblichkeit usw. a priori aus- oder einschließt.

Der Begriff der ›Person‹ scheint so das zu sein, was die bezeichnete Sache an ihrem Ursprung auch war: eine Hülle, eine Art Maske, hinter der sich andere, zutiefst rätselhafte Konzepte verbergen, die bis heute Merkmale unserer kulturellen Tradition sind und noch gegenwärtig wirksam sind. Wenn wir von ›Person‹ sprechen, dann meinen wir ein Konzept von Individualität, von Selbstbestimmung, von Rationalität und ihrer Artikulation, wie auch von der Würde des Menschen.² ›Person‹ ist hier gleichsam ein Schutzraum für den unerklärlichen Bereich des menschlichen Selbst, das sich – wie schon Kant gesehen hat – nur im Vollzug seines Selbstseins erweist: »Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unend-

¹ Dieser Text geht auf einen Vortrag zurück, den ich u. a. in Heidelberg im Philosophischen und Theologischen Seminar gehalten habe. Frühere Überlegungen sind in andere Publikationen zur »Biologie der Person« und zur »Anthropologie der Religiosität« eingegangen. Der Jubililar ist ein herausragender Vertreter der Forschung zur philosophischen Anthropologie, vor allem zum Werk Helmuth Plessners. Die hier stehenden Überlegungen zur Struktur der »personalen Welt« in philosophisch-theologischer Perspektive stehen in direkter Auseinandersetzung mit Plessners Werk.

² Vgl. M. Welker: Ist die autonome Person eine Erfindung der europäischen Moderne? In: K.-P. Köpping u. a. (Hgg.): Die autonome Person – eine europäische Erfindung? München 2002, S. 9–13. Ausführlicher: Ders.: Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit. In: Jahrbuch für Biblische Theologie. Bd. 15: Menschenwürde (2000), S. 247–262.

lich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und, vermöge der Einheit des Bewußtseins, bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person [...].«³

I. Kant und die Analytik der ›Person‹

Im Schatten von Kant erfolgte die Festlegung der Debatte über Funktion und Sinn des Personkonzepts auf das Moment des Ich-Bewusstseins und die Vorstellung der Einheit des Bewusstseins, die gegen alle Veränderung zu behaupten ist. Noch in der aktuellen, von der analytischen Philosophie geprägten Forschung, der wir mit den Studien von Peter Strawson⁴ und Daniel Dennett⁵ viel verdanken, bleibt es bei der kantischen Engführung. Hier gelten als notwendige Bedingungen von Person-Sein: Personen verhalten sich rational, sie sind Subjekte propositionaler Einstellungen und Objekte spezifischer Einstellungen, sind also zur Intentionalität zweiter Stufe befähigt; hinreichende Bedingungen hierfür sind die Fähigkeit zur Erwidern der spezifischen Einstellungen, die Fähigkeit zur Kommunikation und der Ausweis eines Selbstbewusstseins sowie eines aktivischen und evaluativen Selbstverhältnisses. Michael Quante hat diese Merkmale einer analytischen Bestimmung der ›Person‹ zusammengefasst.⁶

Die Analytik der ›Person‹ ist lehrreich, verdeutlicht sie doch auf der einen Seite, was wir in der Regel voraussetzen, wenn wir uns wechselseitig den Status des Person-Seins zusprechen, während auf der anderen Seite in systematischer und historischer Hinsicht ungeklärt bleibt, welchen Geltungsanspruch wir hiermit erheben. Viele Fragen schließen sich an: Wie verstehen wir die Differenz von Mensch und Person? Warum gibt es nicht in allen Kulturen und nicht einmal in unserer Kultur in grauer Vorzeit einen Begriff von ›Person‹?⁷ Trotz offenkundiger Differenzen erheben wir für den Men-

³ I. Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Ders., Werkausgabe. Bd. 12., hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1977, Buch 1. §1., BA 3.

⁴ P. Strawson: Individuals. London 1959.

⁵ D. Dennett: Conditions of Personhood. In: Ders., Brainstorms: Philosophical Essays in Mind and Psychology. Cambridge/MA 1978, S. 267–285.

⁶ Vgl. M. Quante: Person (Reihe: Grundthemen Philosophie). Berlin 2007.

⁷ Vgl. F. A. Trendelenburg: Zur Geschichte des Wortes Person. In: Kant-Studien. Bd. 13 (1908), S. 1–17. Vgl. darüber hinaus aber auch die soziologischen und ethnologischen Studien zum Konzept Person von Durkheim, Mauss, Levy-Bruhl und an-

schen in universaler Absicht – ganz im kantischen Sinne – den Anspruch, dass mit seinem Ichbewusstsein und der Behauptung seiner Einheit das ›Person-Sein‹ eine anthropologische Gegebenheit ist.

An diesem Punkt sind Kulturhistoriker, Ethnologen und Anthropologen aufgerufen zu überprüfen, wie die Reichweite des Person-Konzepts mitsamt den genannten Bedingungen zu taxieren ist. Diese Überlegungen sind keineswegs trivial, auch wenn dies aktuell zur Aufhellung des Bedeutungssinns von ›Person‹ in unserem alltäglichen Sprachgebrauch nichts beiträgt. Gegenüber einem Vorbehalt seitens der analytischen Philosophie ist hier zu betonen, dass es nicht darum geht, den normativen Gehalt des Begriffs zu relativieren, sondern ihn in Relation zu geschichtlichen, sozialen und kulturellen Faktoren zu betrachten und dadurch besser zu verstehen. Erst in diesem Zusammenhang werden wir sehen, was es heißt, das Person-Sein an eine bestimmte Weise der Lebensführung anzuknüpfen. Damit sind wir gar nicht zu weit von einer analytischen Betrachtung des Problems entfernt, wie eine Überlegung Quantes zeigt: »Subjekte, die ein solches praktisches, d.h. auf Werte und Normen bezogenes Selbstverhältnis ausbilden, nennen wir Personen. Sie haben nicht nur ein Leben, sondern führen es im Lichte ihrer Wünsche und Vorstellungen. Zumindest bemühen sie sich darum und stellen sich selbst unter das Ideal, in ihrem Leben ihren eigenen Weg zu finden, eine eigene Persönlichkeit auszubilden und sich selbst treu zu bleiben.«⁸

Hier wird ein Licht auf die Genese des Selbst-Verhältnisses als ›Person‹ geworfen, insofern die Bindung an Werte und Ideale der Lebensführung genannt wird. Der soziale und geschichtliche Kontext scheint demnach, auch in der Perspektive analytischer Philosophie, eine konstitutive Rolle für die Bestimmung der ›Person‹ zu spielen. Aber in der Reduktion der ›Person‹ auf ein Selbst-Verhältnis liegt eine systematische Engführung vor. Gar nicht reflektiert wird die Möglichkeit, dass eine interne Relation von Bewusstsein und Selbstbewusstsein, die sich als Einheit des Bewusstseins fassen lässt und der wir den Namen ›Person‹ geben, in Korrelation zu einer äußeren In-

deren. Herausragend: M. Mauss: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt a. M. 1968, S. 121–135. Für den Zusammenhang: G. Hartung: Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert. Freiburg 1998, S. 259–291.

⁸ Quante: Person, S. 29.

stanz steht; dass gewissermaßen die Ausbildung eines ›Ich‹ nicht unabhängig von einer Relation zu einem ›Du‹ geschehen kann.

Im Nachdenken über die, sich möglicherweise wechselseitig bedingende, Relation von Selbst- und Weltverhältnis (zum Anderen, zu Dingen, in bestimmten Situationen usw.) dringen wir zu der entscheidenden Frage einer philosophisch-anthropologischen und -theologischen Theorie der ›Person‹ durch. Denn als »das eigentlich Strittige in den Streitigkeiten über den Bezug der Person zu Individuum, Substanz und Selbst hat sich in der Tat die Frage erwiesen, ob menschliche Personalität den Charakter der Absolutheit oder der Endlichkeit, d. h. der radikalen Angewiesenheit habe.«⁹

Die analytische Philosophie hat diese Fragestellung in ihrer Radikalität bislang nicht in den Blick genommen geschweige denn für das Grundproblem der Bestimmung des Person-Seins eine Erklärung gefunden. Sie übersieht die Fragestellung, ob die ›Person‹ im Hinblick auf ihre Ausbildung in der je individuellen Lebensführung in einem Selbstverhältnis fundiert oder ob dieses Selbstverhältnis in seiner Fundierung auf die Begegnung mit anderen angewiesen ist – und wenn letzteres, wie sich dieses Angewiesensein auf Anderes/den Anderen mit der Selbständigkeit verträgt. Diese Zweideutigkeit des Lebens, von Anderen getragen zu sein und doch verantwortlich sein Leben führen zu müssen, ist lebensweltlich evident. Eine philosophische Theorie des Menschen und der menschlichen Personalität, die diesen Zusammenhang außer Acht lässt, verpasst den Anschluss an die Phänomene des Lebens und bleibt in ihrer Durchführung unklar.

So viel Unklarheit müsste aber gar nicht sein. Vergessen wird in der aktuellen Debatte doch weitgehend, dass es eine umfassende Diskussion über die ›Person‹ als eine komplexe Denkfigur schon in Anthropologie, philosophischer Ethik und Theologie des frühen 20. Jahrhunderts gibt. Es ist gleichsam grob fahrlässig, die Ergebnisse dieser Diskussion nicht zur Kenntnis zu nehmen und sie als Ballast einer überkommenen philosophischen Tradition abzustempeln. Dieses Urteil soll im Folgenden revidiert werden. Meine Überlegungen dienen einer Rekonstruktion der Denkansätze von Max Scheler und Nicolai Hartmann zur Theorie der ›Person‹ und der Bestimmung mensch-

⁹ Vgl. M. Theunissen: Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff. In: H. Rombach (Hg.): Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie (Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag). Freiburg/München 1966, S. 461–490; hier: S. 471.

lichen Person-Seins in der theologischen Anthropologie und systematischen Theologie Wolfhart Pannenberg.

II. Max Scheler und das ›Sein der Person‹

Max Scheler hat in seiner großen Abhandlung *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913) eine Kritik der Ethik Kants geliefert. Im Zentrum steht dabei eine Auseinandersetzung mit der kantischen Engführung des Person-Begriffs.¹⁰ Scheler kritisiert an der formalen Ethik, dass sie die menschliche ›Person‹ lediglich als ›Vernunftperson‹ erfasst und damit alle Schichten des emotionalen Lebens ausblendet. Richtig wird von Kant gesehen, dass die ›Person‹ nicht als ein ›Ding‹ oder eine ›Substanz‹ missverstanden werden darf; übersehen wird jedoch die Fundierung der ›Person‹ im Mensch-Sein, der zufolge sie »die unmittelbar miterlebte Einheit des Erlebens – nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten« ist.¹¹

An die Stelle der »Einheit des Bewusstseins« tritt bei Scheler die Rede von der »Einheit des Erlebens«. In dieser Perspektive soll gewährleistet sein, dass im Konzept der ›Person‹ nicht nur die allgemeine Struktur (Vernunfttätigkeit), sondern auch die individuellen Momente (Emotionen, Stimmungen, Einstellungen usw.) zur Geltung kommen. Der Bruch mit Kant liegt an der Stelle, wo Scheler die ›Person‹ unter dem Gesichtspunkt der Endlichkeit menschlicher Existenz betrachtet; so gesehen ist jede ›Person‹ ein Individuum »und dies als Person selbst.«¹² Sie ist nach Schelers Auffassung die individuelle, konkrete und wesenhafte Einheit differenter Akte des Sich-und-die-Welt-Erlebens – von der äußeren über die innere Wahrnehmung, vom äußeren und inneren Wollen, Fühlen, Lieben usw. – und im Sinne des Apriorischen nicht *vor* diesen Akten, sondern *im* Aktvollzug diese ›fundierend‹.¹³ So kommt Scheler zu dem scheinbar paradoxen Zwischenergebnis seiner Analyse, dass in jedem Akt des Wahrnehmens, Wollens und Fühlens die ganze Person steckt, diese zugleich

¹⁰ M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. 4. Auflage: Bern 1954; dort. Zweiter Teil. Abschnitt VI. Formalismus und Person, S. 68–101.

¹¹ Ebd., S. 382.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., S. 394: »Das Sein der Person ›fundiert‹ alle wesenhaft verschiedenen Akte.«

aber in und durch jeden Akt variiert. Es handelt sich nur um eine scheinbare Paradoxie, denn die Ganzheit und Einheit der Person ist keine Gegebenheit, keine Substanz und kein Ding, auch keine bloße Funktionseinheit der Sinne, sondern vielmehr eine Vollzugeinheit des Erlebens. »Zum Wesen der Person gehört, daß sie nur existiert und lebt im Vollzug intentionaler Akte.«¹⁴

Die Scheler'sche Bestimmung der ›Person‹ manifestiert sich vor allem in ihrer Relation zur ›Welt‹. Die ›Welt‹ kann entsprechend nicht etwas Dinghaftes sein, dem das zunächst einmal isolierte personhafte Selbst sich nachträglich annähert, um sie sich anzueignen. Die cartesische Dualität von ›Selbst‹ und ›Welt‹, die auch noch die kantische Ethik prägt, gilt Scheler als Abstraktion. Schon Wilhelm Dilthey hat gefordert, dass wir »wir Ernst mit dem Satze [machen], daß auch das Selbst nie ohne dies Andere oder die Welt ist, in deren Widerstand es sich findet, [denn] die Welt ist stets nur Korrelat des Selbst.«¹⁵ Scheler nimmt diese Forderung von Dilthey und seinem Lehrer Edmund Husserl¹⁶ auf und baut sie zu einer phänomenologisch-anthropologischen Theorie der Welthaftigkeit der Person aus. Die zentralen Überlegungen Schelers sind: In jedem emotionalen und kognitiven Erlebniszusammenhang sind ›Person‹ und ›Welt‹ als Sachkorrelate zu betrachten. Das heißt, jede ›Welt‹ ist im konkreten Sinn *nur als* ›Welt einer Person‹. Im Aktvollzug konstituieren sich ›Welt‹ und ›Person‹ in ihrer Einheit, Ganzheit und radikalen Individualität. Es ist ihrer Korrelation wesentlich, dass ›meine Welt‹ und ihre ›Wahrheit‹ für mich in einem absoluten Sinn gelten, der alle vermeintliche Subjektivität und Relativität übersteigt.

Scheler kommt es darauf an, die Korrelation von ›Person‹ und ›Welt‹ nicht als einen Funktionszusammenhang, sondern als Wesenszusammenhang zu begreifen. Festzuhalten ist, dass für Scheler das Person-Sein in fundamentaler Weise auf den erlebenden Bezug zu einer ›Umwelt‹ angewiesen ist, die sie jedoch transzendiert. Innerhalb

¹⁴ Ebd., S. 401.

¹⁵ W. Dilthey: Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen. In: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Gesammelte Schriften, Bd. 8, Vierte unveränderte Auflage: Stuttgart und Göttingen 1968, S. 18.

¹⁶ E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie [1. Auflage: 1913]. Sechste Auflage: Tübingen 2002, S. 7; S. 49 und passim. Vgl. dazu C. Bermes: ›Welt‹ als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff. Hamburg 2004, insbes. S. 145 ff.

der »Grenzen des apriorischen Weltgefüges«¹⁷ kommt der geschichtlich und sozio-kulturell variablen Umwelt keine fundierende Funktion zu; sie ist nur der Horizont, in dem sich die ›Person‹ als »Einheit des Erlebens« behauptet und sich die Einheit einer konkreten Welt entwirft. Dieses Korrelationsverhältnis ist, so betont es Scheler, die Grundlage für alles Begegnen von Anderem – Personen oder Sachen – in einer geschichtlich, sozial und kulturell geprägten Umwelt.

III. Nicolai Hartmann und die ›Wirklichkeit der Person‹

Nicolai Hartmann setzt sich in seiner *Ethik* (1926) kritisch mit der materialen Wertethik Schelers auseinander. Dabei geht es ihm zwar um eine gemeinsame Ausgangsbasis – die Stellung gegen den cartesianischen Dualismus von ›Geist‹ und ›Körper‹, psychischer und physischer ›Welt‹ – jedoch um divergierende Lösungsvorschläge. Gegenüber Scheler betont Hartmann, dass Personen sehr wohl auch einem Gegenstandsbereich zugeordnet werden können, ohne sie auf den Status bloßer Sachen zu reduzieren; zudem ist eine Beschreibung des Wesens der Person nicht in gänzlicher Unabhängigkeit vom Standpunkt der Subjektivität möglich. Das heißt, positiv gewendet, dass wir die ›Person‹ nicht aus der Korrelation von ›Ich und Du‹ herausnehmen können. ›Person‹ ist kein absoluter Begriff, sondern umfasst die Relation zwischen Subjekten, die sich in personaler Zuordnung als ›Ich‹, ›Du‹, ›Wir‹ ansprechen.¹⁸

Das zentrale Argument Hartmanns richtet sich, in vergleichbarer Stoßrichtung, gegen Schelers Behauptung einer Korrelation von ›Person‹ und ›Welt‹. Er erkennt bei Scheler zwar einen berechtigten kritischen Impuls gegen die idealistische Annahme eines ›Bewusstseins überhaupt‹. Gleichwohl führt Schelers These zu unbegründbaren ontologischen Aussagen über die Welt, die in vermeintlicher Abhängigkeit zur ›Person‹ stehen soll. Der treffende ontologische Befund ist nach Hartmanns Auffassung, dass eine Abhängigkeit der realen Welt von irgendeiner Korrelation nicht begründbar ist. Nahe liegender ist ihre Unabhängigkeit, wie sie das Hartmannsche ontologische Modell der physischen, organischen, psychischen, see-

¹⁷ Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 405.

¹⁸ N. Hartmann: *Ethik* (1926). Dritte Auflage: Berlin 1949, S. 24. Kapitel: Zur Metaphysik der Person, S. 227–239.

lischen und geistigen Seinschichten (von unten gesehen) vorgibt, das eine Unabhängigkeit der jeweils unteren Schichten in Bezug auf ihren Überbau impliziert. So gesehen ist der Bestand der Welt nicht abhängig davon, dass diese Gegenstand der Erkenntnis und der ethischen Bewältigung wird.

»Die reale Welt besteht, auch sofern sie gar nicht angeschaut, niemandem gegeben ist.«¹⁹ In ontologischer Hinsicht ist die ›Welt‹ nicht Korrelat von etwas und in keinem Fall relativ auf etwas. Immer ist mit ›Welt‹ »das Ganze gemeint, das alle Korrelationen schlechthin umspannt. [...] ›Die Welt‹, dieser ewige Singular, ist weit entfernt bloß die Welt der Sachen zu sein [...], dieselbe Welt ist vielmehr ebenso ursprünglich die Welt der Personen; sie umschließt den realen Lebenszusammenhang der Personen, einschließlich ihrer spezifisch ethischen Beziehungen, genau ebenso primär wie den allgemeinen Seinszusammenhang des Realen überhaupt.«²⁰ Daraus folgt zweierlei: Zum einen wird die Korrelation – sprich: wechselseitige Abhängigkeit von ›Person‹ und ›Welt‹ – aufgelöst und zum anderen wird auf diese Weise die relative Freiheit der ›Person‹ von allen physisch, physiologisch, psychologisch und soziologisch zu beschreibenden Bedingungen behauptet.

In seiner Abhandlung *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften* (1933) hat Hartmann auf der dargestellten Basis seiner Ontologie eine Theorie der ›Person‹ weiterentwickelt.²¹ Er verweist darauf, dass wir schon im alltäglichen Sprachgebrauch die Einheit des geistigen Einzelwesens als ›Person‹ bezeichnen. Wir meinen damit menschliche Individuen, die als handelnde, sprechende, strebende usw. mit ebensolchen anderen Individuen in einer ›Mittelwelt‹ verbunden sind, diesen begegnen und zu ihnen Stellung nehmen. »Der Mensch steht dem Menschen nicht als Subjekt, sondern als Person gegenüber, und mit Personen als Gegenspielern rechnet er im Getriebe des Lebens.«²² Das ist durchaus eine »Vorbedingung der Sphäre menschlicher Existenz.«²³

¹⁹ Ebd., S. 237.

²⁰ Ebd., S. 238.

²¹ Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin – Leipzig 1933, Teil 1, IV. Abschnitt, Kap. 11 ff., S. 107 ff.

²² Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*, S. 108.

²³ H. Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die phi-

Auf der Ebene des Tätigseins, Gestaltens und Begegnens eröffnen die Menschen sich eine geistige Welt. Erst auf dieser Ebene kann von einer Korrelation von ›Person‹ und ›Welt‹ als einem gegenseitigen dynamischen Verhältnis des Formens und Geformtwerdens die Rede sein. Wenn menschliches Tätigsein auch »in der Weite der Welt verschwindet«, wie Hartmann angesichts des prekären Getragenseins der geistigen Realität von ihren physischen, organischen und psychischen Fundamenten festhält, so ist der Mensch doch befähigt, Gebilde von »anderer Seinshöhe« zu schaffen. Er ist der Schöpfer »eine[r] Welt des Geistes in der geistlosen Welt«. In diesem Sinne ist »das personale Wesen [...] Mitschöpfer der Welt.«²⁴ Nun ist es so, dass dieser Zusammenhang in der menschlichen Rede, vor allem im Gebrauch der Personalwörter, ganz selbstverständlich zum Ausdruck kommt. Das bestätigt, so Hartmann, die erkenntniskritische Regel, dass das Bekannteste das am wenigsten Erkannte und Erkennbare ist. *Praktisch* irren wir uns nie über den Personcharakter, wo wir es mit Personen zu tun haben. Insofern ist ›Personalität‹ – verstanden hier als die strukturelle Vorbedingung menschlicher Existenz – unverkennbar. Aber wir scheitern *theoretisch*, denn wir wissen nicht um die ontologische Fundierung eines selbstverständlichen und regelhaften Umgangs miteinander. Anders gesagt, wir wissen »auf eine erlebende Art um Personen«, denn die Gegebenheit der fremden Person ist eine unmittelbare, nicht erkenntnismäßige, die mit der Lebensbeziehung zu ihr da ist. »Die Personalität [...] ist unmittelbar gegeben, vor aller weiteren Erfahrung mit dem Einzelmenschen.«²⁵

Hat Hartmann einmal die Unabhängigkeit der realen Welt von geistigen Formen und umgekehrt die relative Autonomie der geistigen Formen von niederen Seinsschichten freigelegt, ist es ihm in einem zweiten Schritt darum zu tun, die kategoriale Verfasstheit der geistigen Welt herauszuarbeiten. Wichtig ist hierbei, auf jeder Ebene des Seins kategoriale Verhältnisse zu fixieren, die den jeweiligen Realitätscharakter verbürgen. In der geistigen Welt sieht Hartmann die

losophische Anthropologie (1928). Dritte Auflage: Berlin/New York 1975, S. 301: »Jeder Realsetzung eines Ichs, einer Person in einem einzelnen Körper ist die Sphäre des Du, Er, Wir vorgegeben. Daß der einzelne Mensch sozusagen auf die Idee verfällt, ja daß er von allem Anfang an davon durchdrungen ist, nicht allein zu sein und nicht nur Dinge, sondern fühlende Wesen wie er als Genossen zu haben [...], gehört zu den Vorbedingungen der Sphäre menschlicher Existenz.«

²⁴ Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, S. 109.

²⁵ Ebd., S. 111.

unmittelbare Gegebenheit der ›Personalität‹ als Indiz dafür an, dass wir es hier mit einer Anschauungs- und Realkategorie des Geistes zu tun haben. Ihre unmittelbare Evidenz ergibt sich aus einem unmittelbaren Wissen um den Anspruch einer fremden Person, als Person genommen und behandelt zu werden. In dieser unmittelbaren Gegebenheit von ›Personalität‹ im Erlebniszusammenhang ist auch der Aspekt der Ganzheit transportiert. Ganzheit ist unmittelbar in der Anschauung gegeben, tatsächlich aber ist sie in das Leben, die Dauer, den Wandel auseinander gezogen. Der empirische Mensch in seiner Halbheit ist nicht Person, nur »Person ist Ganzheit. Sie ist das geistige Wesen, das sich zu dem immer erst machen muß, was es in Wahrheit ist.«²⁶

Was also in der unmittelbaren Anschauung als Gegebenheit erscheint, muss sich erst im Vollzug des Lebens als Realkategorie des Geistes erweisen. Anthropologisch ist in diesem Zusammenhang bedeutsam, dass der Mensch als Person – im Gegensatz zum Tier – nicht in einer Umweltsituation steht, sondern ein Bild der Situation hat, dieser gegenüber geöffnet ist, nicht an die Wirklichkeit des Umwelthaften gebannt ist, sondern Möglichkeiten sehen, das bloß Wirkliche transzendieren kann. Der Erlebniszusammenhang von ›Person‹ und ›Welt‹ erweist sich als ein Beziehungsreichtum zur Welt, dem die ›Person‹ erst Identität abringen muss. Der »Lebenskreis der Person, ihr Bannkreis – oder wenn man so will, ihr magischer Kreis – ist ein fundamentaler Grundzug der ›Personalität‹ als Realkategorie, realitätsgestaltend, weltformend weit über die eigentlich bewußte Aktivität der Person hinaus, das greifbare, erlebbare, offen zutage liegende Wunder ihres Wesens.«²⁷

Hartmann hebt hervor, wie dieses Wunder zumindest indirekt zu verstehen ist. Es zeigt sich immer dort, wo in jeder einzelnen Lebenssituation das Selbstbewusstsein sich als sekundär erweist. In praktischer Hinsicht gibt es ein elementares »Mitwissen um sich selbst«, da die ›Person‹ ihren eigenen Wert in ihrem Verhalten zu anderen Personen erfährt. Der Anfang der Selbsterkenntnis liegt nicht in der Reflexion, sondern in der Tat. Das gilt für das moralische Sein der ›Person‹ insgesamt: Erst Tat und Situation offenbaren mir selbst und anderen, wer ich bin. Nach und nach erfährt die ›Person‹ im Leben, was sie ist – dafür bedarf es einer Kette der Lebenssituationen.

²⁶ Ebd., S. 114.

²⁷ Ebd., S. 121.

nen. Die personhafte Spannung, von der auch Scheler und Plessner sprechen, kehrt bei Hartmann wieder in der Rede von einer Spannung zwischen »Hinausleben aus sich selbst« und dem »Zurückgeworfensein auf sich selbst«, durch die das ganze Leben der ›Person‹ charakterisiert ist.²⁸

Hinter dem existentiellen Befund steht der kategoriale Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit, der Weite des Vorblicks und der Begrenzung im Handeln. Die Vorsehung als eine Weise des Hinauslebens scheint Hartmann von entscheidender Bedeutung für die Stellung des Menschen als ›Person in der Welt‹ zu sein. An ihr hängt alle Aktivität, alles Gestalten. Ohne Vorsehung kein Handeln, kein Ethos, keine Verantwortlichkeit. Erst die Vorsehung erhebt den Menschen über das »gegenwartsgefangene geistlose Bewußtsein« und lässt ihn zur Ganzheit und Einheit der ›Person‹ streben.²⁹

In diesem Spannungsverhältnis steht der Mensch als Bürger zweier Welten, die er vereinen muss, und zwar in der Spannung zwischen Verantwortung und Versagen. Diese Zwischenstellung des Menschen ist in der anthropologischen Debatte immer schon betont worden.³⁰ Die Prädikate menschlicher Personalität, in denen die überlegene Stellung des Menschen in der Natur zum Ausdruck kommt, erinnern an die göttlichen Prädikate, wie Hartmann anführt. Sie erscheinen nun verkleinert, »verendlicht am endlichen Geiste«, dadurch aber keineswegs entkräftet. »Das Ethos des Menschen [...] ist wesensgleich mit dem, was der Glaube in der Gottheit verehrt. Nur die Unendlichkeit fehlt ihm dazu.«³¹ Die Freiheit der Entscheidung, das Gefühl für die Werthaftigkeit der Welt und die Macht geistigen Gestaltens sind das »am meisten Metaphysische und Gottgleiche in ihm«. Hier aber liegt auch die innere Gefahr, denn die Entscheidung kann ins Leere gehen, das Wertfühlen kann unbeantwortet bleiben und die Sinnproduktion kann sich als illusorisch herausstellen.³²

Die Selbstbehauptung des Menschen als Person hängt an der Zuversicht, dass sich in der Teilhabe an den Prozessen des Lebens jenseits des Erkennbaren etwas an Wert und Sinn zeigt.³³ Im Diesseits

²⁸ Ebd., S. 127.

²⁹ Ebd., S. 137.

³⁰ Vgl. G. Hartung: *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart 2008, S. 14–43.

³¹ Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*, S. 141.

³² Ebd., S. 143–144.

³³ Vgl. A. Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* [1940]. 13. Auflage: Wiesbaden 1997, S. 72: »wir können nur die Umstände, unter denen der

gibt es nur eine Quelle der Zuversicht, die am realen Lebenszusammenhang der Personen hängt und im Miteinanderleben der Menschen wurzelt. Jeder Mensch, so streicht es Hartmann heraus, braucht den Mitmenschen, um für ihn er selbst sein zu können. Umgekehrt würde der Mensch, wenn er bloß auf sich selbst zurückgeworfen wäre, verkümmern. In der Weltbezogenheit und in der Bezogenheit der Menschen aufeinander realisiert sich der personale Geist, in der »Leere und Lieblosigkeit hingegen würde er vernichtet.«³⁴

Es stimmt also, im Hinblick auf Hartmanns Theorie von einem ›relationistischen Personbegriff‹ zu sprechen, wie Michael Theunissen es getan hat. Dennoch greift diese Umschreibung zu kurz. Bei Hartmann zeigt sich in der Relationalität der ›Person‹ etwas Fundamentales, das über den konstruktiven Aspekt der Relationalität – wie ihn Scheler im Aktvollzug denkt – hinausweist: Wir Menschen nehmen an Lebensprozessen teil, die wir einerseits im Erkennen und Handeln gestalten, deren Strukturen uns andererseits aber auch in unserer Existenz tragen. ›Person‹ *ist*, wenn die Widersprüchlichkeit solchen Erlebens in einer Ganzheit und Einheit gebannt wird. Die Einsicht, dass dies überhaupt gelingen kann, dass wir Menschen ein Selbst-Verhältnis sind, hängt daran, dass wir »auf erlebende Art« um Personen wissen. Dieses Wissen *vor* aller Erkenntnis ist die Vorbedingung personaler Existenz.

IV. Wolfhart Pannenberg und die konstitutive ›Zweideutigkeit der Person‹

Die folgenden Überlegungen haben das Ziel, zu zeigen, dass in der theologischen Anthropologie Wolfhart Pannenburgs der Personbegriff Hartmanns Aufnahme und Kritik zugleich erfährt. Tatsächlich steht und fällt auch bei Pannenberg das Konzept der ›Person‹

Mensch existiert, angeben, sowie die in ihm selbst und außer ihm erreichbaren Mittel, diese Umstände zu bewältigen, aber nicht das ›Wie‹ des Existierens und Bewältigens, das wir eben *sind* und *vollziehen* – so ist weder die Aussage möglich, das Leben sei ›sinnlos‹, noch die: es hat etwas im erfahrenden und denkenden Bewußtsein Gegebenes zu ›realisieren‹, um selbst Sinn zu bekommen. Es könnte aber sehr wohl sein, daß sich im Lösen der Aufgabe, vor welche der Mensch mit seinem bloßen Dasein gestellt ist, etwas sehr entscheidendes *mit vollzieht*.«

³⁴ Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, S. 148–149. Vgl. dazu: Theunissen: Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff, S. 474.

mit der Realität menschlicher Beziehungen, in denen sich eine Abhängigkeit des Individuums von anderen zeigt. »Die Beziehungen zwischen Menschen sind nur insoweit menschliche Beziehungen, wie man einander als Personen gelten läßt. Als Person wird der andere dann respektiert, wenn ich in ihm dieselbe unendliche Bestimmung, die in keiner schon vorhandenen Lebensgestalt aufgeht, am Werke weiß wie in mir selbst.«³⁵ Von Pannenberg wird in die Realität menschlicher Beziehungen ein qualitatives Moment eingeführt. Es geht nicht nur um die Offenheit der Person für den jeweils anderen, sondern auch um die Erkenntnis einer »unendlichen Bestimmung« im Menschen, die seine Offenheit der personalen Struktur zu einem konstitutiven Moment macht.

In theologischer Hinsicht ist dies der Ort, an dem das Problem der Gottebenbildlichkeit des Menschen diskutiert wird.³⁶ Pannenberg weist auf eine Spannung hin, die zwischen einer theologischen und einer philosophisch-theologischen Position besteht. Erstere sieht in der Gottebenbildlichkeit eine Bestimmung des Menschen in Gottes Absicht, wobei diese Verheißung von jeglicher, dem Menschen eigenen Qualität abgetrennt ist (Karl Barth). Zweitere bemüht sich in der Nachfolge Johann Gottlieb Herders darum, »die Anlage zur Gottebenbildlichkeit in den Einzelheiten der natürlichen Ausgangslage des Menschen aufzuweisen«.³⁷ Dieser Position rechnet sich Pannenberg explizit zu, obwohl sein Verhältnis zur philosophischen Anthropologie, und insbesondere zu einer anthropologischen Theorie der Personalität, kritisch bleibt. Sein Hauptargument lautet: Die in einer Theorie der Personalität angesprochene Ganzheit der Person transzendiert die weltimmanente Perspektive Hartmanns. Nehmen wir Ganzheit als Ziel individueller Entwicklung, so ist diese auf der Basis der differenzierten Herausbildung eines eigenen Selbst unerreichbar und nicht vollendbar.

In anthropologischer Hinsicht impliziert die Rede von der Ganzheit des eigenen Daseins – das zeigt sich in der Zuspitzung von Hei-

³⁵ W. Pannenberg: Was ist der Mensch? Die Anthropologie im Licht der Theologie. 8. Auflage: Göttingen 1995, S. 60.

³⁶ Vgl. zur Gottebenbildlichkeit des Menschen, mit der ihm »die Tiefe seiner Person« gegeben ist: M. Welker: Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit. In: Jahrbuch für Biblische Theologie. Bd. 15: Menschenwürde (2000), S. 247–262, insbes. S. 258–262.

³⁷ W. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen 1983, S. 56.

deggers fundamentalontologischer Analytik des Daseins –, dass der Mensch sich anmaßt, Gott sein zu wollen. Theologisch gesehen heißt das, der Mensch kann seine Ganzheit nur als das von Gott ihm verheißene und zuteil werdende ›Heil‹ erlangen. Das Problem der Ganzheit ist also nicht ein Reservat der Theologie, aber auch nicht von Psychologie und Anthropologie. Zwar wird die Frage nach der Ganzheit als Thema der selbständigen Identitätsbildung in der Adoleszenzphase des Menschen aufgeworfen – insofern hat die Entwicklungspsychologie ihr Recht –, aber sie ist nicht auf diesen Entstehungskontext zu reduzieren. Die Frage nach der Ganzheit ist, wie Pannenberg im Rückgriff auf die religiösen Implikationen der Herderschen – bei Gehlen prominent wiederkehrenden – Rede vom menschlichen Mängelwesen betont »vielmehr inmitten der Unabgeschlossenheit seines durch ›Mangel‹ an Sein gekennzeichneten Lebensvollzugs schon gegenwärtig. [...] Die die Beschränktheit des jeweiligen Lebensmomentes unendlich übersteigende Ganzheit des Selbst kommt zur gegenwärtigen Erscheinung als Personalität. Person ist der Mensch in seiner Ganzheit, die das Fragmentarische seiner vorhandenen Wirklichkeit überschreitet.«³⁸ Die meint nicht nur ein Entwicklungsmoment individuellen Lebens, sondern im Sinne Plessners und Hartmanns eine Vorbedingung der Sphäre menschlicher Existenz.

Die Überschreitung eines fragmentarischen Lebensvollzugs – und die mit ihr zusammenhängende Unverfügbarkeit der Person, im Unterschied zur Sache – weisen ins Zentrum der Konzeption Pannenbergs.³⁹ Die theologische Anthropologie stellt das qualitative Moment des › Mangels an Sein‹ ins Zentrum, um jede Verwechslung mit natürlichen Bestimmungen des Menschen zu vermeiden. Pannenberg legt den Schwerpunkt auf die systematische Erkundung der Einsicht, dass »der Mensch [...] erst dadurch Person [ist], daß er Gott als Person sich gegenüber findet.«⁴⁰

³⁸ Ebd., S. 228.

³⁹ Pannenberg: Person. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5. 3. Auflage: Tübingen 1961, Sp. 230–235, insbes. Sp. 231 f. Vgl. dazu die anderen großen Lexikonartikel zum Thema: J. Heinrichs: Person. Philosophisch. In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. XXVI. Berlin/New York 1996, S. 220–225; K. Stock: Person. Theologisch. In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. XXVI. Berlin/New York 1996, S. 225–231; E. Herms: Person. IV. Dogmatisch. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 6. 4. Auflage: Tübingen 2003, Sp. 1120–1128.

⁴⁰ Pannenberg: Person, Sp. 232. Ders.: Anthropologie in theologischer Perspektive,

Hervorzuheben ist hier die interne Verknüpfung zweier Relationen – auf Gott, auf den Anderen – in ihrer Unabtrennbarkeit. Personalität basiert auf der Gegenwart eines Selbst im Sprechenden, Handelnden ›Ich‹, die es in Bezug auf Gott wie auch das relationale ›Du‹ in der dialogisch strukturierten Sozialsphäre überschreitet. Pannenberg zitiert in diesem Zusammenhang ausführlich Hartmanns *Das Problem des geistigen Seins*, in dem die Zweideutigkeit der Person in ihrem Streben nach Ganzheit und ihrem Auseinandergezogensein über die Zeit hinweg erkannt wird. Bei Hartmann fehlt allerdings, so Pannenberg in kritischer Distanz, eine Erklärung dafür, auf welchem Grund die Person sich zur Ganzheit zusammenschließt. Wie kann die Person, die über ihren eigenen zeitlichen Wandel hinausgreift, als Grund und Resultat ihrer selbst gedacht werden? Bei den Vertretern der philosophischen Anthropologie vermisst Pannenberg einen Hinweis auf die Bestimmung des Menschen. Wie kann es sein, dass wir auf dem Weg zur Ganzheit unseres Daseins im gegenwärtigen Augenblick, immer schon wir selbst, das heißt Personen, sein können? Wie kommt es im unabgeschlossenen Lebenshorizont zu einer Gegenwart unseres »wahrhaften Selbst« und nicht zu bloß illusionären Figurationen?

Pannbergs Antwort lautet: Weil Personalität durch die Beziehung von ›Ich und Du‹ in einer sozialen Lebenswelt bestimmt ist; im Regelfall ist die ›Person‹ nicht auf ihr eigenes Selbst, sondern auf andere Personen und auf die Gruppe bezogen. »Dem Du und der Gruppe gegenüber ist sie sie selbst.«⁴¹ Aber die ›Person‹ zeichnet sich

S. 227–228: »Ohne das Wirken des göttlichen Geistes im Menschen wäre ihm keine Personalität im tieferen Sinne des Wortes zuzuerkennen. Denn Personalität hat es zu tun mit dem Inerscheintreten der Wahrheit und Ganzheit des individuellen Lebens im Augenblick des Daseins. Der Mensch ist nicht dadurch schon Person, daß er Selbstbewußtsein besitzt und das eigene Ich von allem anderen zu unterscheiden und festzuhalten vermag [FN: Gegen I. Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798, § 1.]. Er hört auch nicht auf, Person zu sein, wo solche Identität im Selbstbewußtsein nicht mehr besteht, noch ist er ohne Personalität, wo sie noch nicht vorhanden ist. Personalität ist begründet in der Bestimmung des Menschen, die seine empirische Realität immer übersteigt. Sie wird primär am anderen, am Du, erfahren als das Geheimnis eines In-sich-Seins, das nicht aufgeht in alledem, was äußerlich vom anderen wahrnehmbar ist, so daß mir dieser andere als ein Wesen begegnet, das nicht nur von sich aus, sondern auch von einem allem äußeren Eindruck letztlich entzogenen Grund seines Daseins her tätig ist.«

⁴¹ Pannenberg: Person, Sp. 234. Ders.: Anthropologie in theologischer Perspektive, S. 227: Nur im Erleben menschlicher Gemeinschaft, nur im anderen Menschen be-