

Frank Tremmel

**»Menschheitswissenschaft«  
als Erfahrung des Ortes**

Erich Rothacker und die  
deutsche Kulturanthropologie



Herbert Utz Verlag · München

## Kulturwissenschaften



Zugl.: Diss., Hamburg, Univ., 2008

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben – auch bei nur auszugsweiser Verwendung – vorbehalten.

Titelabbildung:

Foto von Erich Rothacker, Berlin 1913  
ULB Bonn, Abt. Hss. u. Rara,  
NL Rothacker V, 4

Copyright © Herbert Utz Verlag GmbH · 2009

ISBN 978-3-8316-0885-0

Printed in Germany  
Herbert Utz Verlag GmbH, München  
089-277791-00 · [www.utzverlag.de](http://www.utzverlag.de)

Inhaltsverzeichnis:

Einleitung:

‘Menschheitswissenschaft’ zwischen Partikularismus und Universalismus.....7

1. Abschnitt: Vom Historismus zur Kulturanthropologie

I. Auf der Suche nach der Philosophie der Geisteswissenschaften.....21

1. *Begriff und Systematik der Geisteswissenschaften*.....28

2. *Bedeutsamkeit, Logizität und Richtigkeit*.....35

2. *Kulturwissenschaft zwischen Historismus und Universalismus*.....42

II. Lebensphilosophische Hermeneutik: Wilhelm Dilthey.....55

1. *Hermeneutik zwischen Tradition und Emanzipation*.....58

2. *Der Erfahrungsbegriff bei Wilhelm Dilthey*.....69

3. *Erlebnis, Ausdruck und Stil*.....79

III. Phänomenologisch inspirierte Anthropologie: Max Scheler.....89

1. *Erkenntnis und Liebe*..... 93

2. *Gefühl und Kultur*.....103

3. *Metaphysik oder Philosophie der Konkretion*.....112

IV. Der Übergang zur Kulturanthropologie.....124

1. *Zur Entstehung der deutschen Kulturanthropologie*.....129

2. *Homo pictor: Anschauung als Anthropinon*.....136

3. *Umwelt – Welt: Zur Kritik des mundanen Monismus*.....148

## 2. Abschnitt: Zur Genealogie der Kultur oder von der Anschauung zur Lebensform

### I. Anthropologie und Wissenschaftstheorie.....159

1. *Auf der Suche nach der Wissenschaft des Individuellen*.....167
2. *Die Einbildungskraft als Organon der Kulturwissenschaft*.....175
3. *Die Grenzen der formalen Kulturphilosophie*.....187

### II. Grundzüge einer kulturalanthropologischen Bewusstseinstheorie.....195

1. *Die Anthro-Ontologie der Bedeutsamkeiten*.....200
2. *Rothackers Bewusstseinstheorie im Kontext zeitgenössischer Ansätze*.....209
3. *Exkurs: Auf dem Weg zu einer Theorie des konkreten Subjekts*.....218

### 2. Logos, Pathos und Weltgeschichte.....235

1. *Hermeneutik im Spannungsfeld von System und Topik*.....241
2. *Lebensformen im Wechselspiel von Besonderem und Allgemeinem*.....252
2. *Geschichte, Erfahrung und System*.....263

### 3. Gefühl, Phantasie und Kultur.....275

1. *Verhalten, Bild und Lebensstil*.....282
2. *Phantasie, Arbeit und Sprache*.....293
3. *Kulturen: Formen aus Sinnlichkeit und Sittlichkeit*.....303

### Schluss: Mit Rothacker über Rothacker hinaus.....314

### Literaturverzeichnis.....332

## **Einleitung:**

### **‘Menschheitswissenschaft’ zwischen Partikularismus und Universalismus**

Erich Rothacker (1888-1965) gehörte neben Martin Heidegger gewiss zu den seinerzeit einflussreichsten deutschen Geisteswissenschaftlern. Sein Wirken fiel teilweise noch in die wilhelminische Ära, vor allem aber in die Zeit der Weimarer Republik, der nationalsozialistischen Diktatur und auch in die frühen Jahre der Bundesrepublik. Er war einerseits einer der letzten Universalgelehrten, an denen das 19. Jahrhundert so reich war, stand aber andererseits auch den zeitgenössischen Denkbewegungen des 20. Jahrhunderts durchaus aufgeschlossen gegenüber. Insofern spiegeln sein veröffentlichtes Werk und der erst rudimentär erschlossene Nachlass damals wie heute aktuelle Tendenzen hermeneutischen, phänomenologischen, lebensphilosophischen und anthropologischen Denkens wider. Rothackers Anliegen, eine aus dem Geist der Konkretion und der Anschauung entwickelte „Menschheitswissenschaft“, eine historisch-komparative Formenlehre des kulturellen Lebens, bündelt gleichsam die unterschiedlichsten gedanklichen Strömungen der damaligen Zeit und gibt diesem Werk seinen paradigmatischen Stellenwert in der deutschen Geistesgeschichte. Erich Rothacker gehört trotz dieser unbestrittenen Verdienste um die deutschen Geisteswissenschaften und trotz seiner Rolle als spiritus rector einer Reihe bedeutender Schüler und Forscher nicht zu den geläufigen Autoren des gegenwärtigen kulturwissenschaftlichen Denkens. Obwohl bereits die der ersten umfassenden Monographie zu Rothackers Werk angefügte Bibliographie<sup>1</sup> immerhin neunzig von Rothacker betreute Dissertationen zu so unterschiedlichen Bereichen, wie neuartigen psychologischen Testverfahren, Literatur- und Sprachwissenschaften, Geistesgeschichte und zur Philosophischen Anthropologie umfasste, kann von einer Rothacker-Schule in einem engeren institutionellen Sinne nicht gesprochen werden. Nichtsdestotrotz lässt sich sowohl bei seinen direkten Schülern, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Wilhelm Perpeet, Hans Thomae, Hermann Schmitz, Gerhard Funke als auch bei einer Reihe anderer Wissenschaftler wie beispielsweise Hans Blumenberg doch ein spezifischer, durch oder zumindest an Rothacker gebildeter Wissenschaftsstil nachweisen. Es ist vor allem dieser gedankliche Stil einer auf das Konkrete hin angelegten Wissenschaftsauffassung, der die kognitive Einheit so verschiedener Ansätze, wie sie beispielsweise von Jürgen Habermas mit seiner kommunikationstheoretisch profilierten Lebensweltphilosophie und von Hermann Schmitz mit seiner Leibphänomenologie vertreten werden, verbürgt.

Was rechtfertigt heute, angesichts unabsehbarer Fortschritte der Biowissenschaften einerseits und zunehmend kulturalistisch geprägter Geisteswissenschaften andererseits, die Beschäftigung mit Erich Rothackers „Menschheitswissenschaft“, wie sie aus dem deutschen Historismus hervorgegangen ist? Worin liegen unter Umständen die bis heute uneingeholten Errungenschaften seiner Kulturanthropologie, die den bildhaft vermittelten Zusammenhang von Leben und Geist als Weltgeschichte erforschte und auf diesem Wege Bios und Logos im Bereich der historischen Phantasieleistungen zu vermitteln versuchte? Was die erste Frage anbelangt,

---

<sup>1</sup> Perpeet, Wilhelm: Erich Rothacker. Philosophie des Geistes aus dem Geist der Deutschen Historischen Schule, Bouvier, Bonn 1968.

hat das Bundesministerium für Forschung und Bildung der Bundesrepublik Deutschland der Thematik der vorliegenden Arbeit, in deren Mittelpunkt Erich Rothackers Projekt einer „Menschheitswissenschaft als Erfahrung des Ortes“ steht, eine unverhoffte Legitimation verschafft. So stand das Wissenschaftsjahr 2007 unter dem Motto „Die Geisteswissenschaften. ABC der Menschheit“. Zum einen ergibt sich daraus eine nominelle Affinität zum Forschungsgegenstand, denn der Untertitel im Motto des Jahres der Geisteswissenschaften verweist auf ein Anliegen, dem Erich Rothacker immerhin sein Lebenswerk gewidmet hat: Der Schaffung einer „Menschheitswissenschaft“. Zum anderen vermuteten die Initiatoren des zurückliegenden Wissenschaftsjahres „das verbindende Element der Geisteswissenschaften“ ausdrücklich in deren „Beschäftigung mit dem Menschen und seinen zeichenhaften Ausdrucksformen“. Diese Zeugnisse wurden über tausende von Jahren von den Menschen und ihren Kulturen in der Geschichte hinterlassen. Damit ist in neu das Thema der Rothackerschen Kulturanthropologie bereits umrissen. Die gegenwärtige Bedeutung seiner „Menschheitswissenschaft“ wird aber vor allem durch die *differentia specifica* deutlich. Auch wenn Rothacker der Fokussierung auf die Sprache als thematischer Klammer des Wissenschaftsjahres sicherlich nicht ausdrücklich widersprochen hätte, so kann doch davon ausgegangen werden, dass er den Gesamtzusammenhang menschlicher Ausdrucksphänomene auf heute ebenfalls wieder hochaktuelle Weise anders akzentuiert hätte. Die Rede vom „ABC“ verdeutlicht, dass im allgemeinen Verständnis der Fächergruppe der Geisteswissenschaften noch immer ein eher abstrakt-textsprachliches Menschenverständnis dominiert, das durch den „linguistic turn“ eher noch einmal bestätigt wurde. Rothacker hatte dagegen immer wieder auf die Bedeutung bildhafter Verdichtungen menschlicher Erfahrungen wie beispielsweise Metaphern hingewiesen. „Metaphern hielt Erich Rothacker für eine eigene Art von Apriori“<sup>2</sup>, wie sein letzter Assistent und Schüler Wilhelm Perpeet es einmal formulierte. In kritischer Beunruhigung über eine reine „Wortphilologie“, wie sie Rothacker in einem Aufsatz Ernst Robert Curtius zur „Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur“ vorfand, waren so Arbeiten zur Metaphorologie entstanden, die Perpeet posthum unter dem Titel „Buch der Natur“ zusammengestellt hatte. Rothacker favorisierte darin gegenüber Curtius eine „Sinn- und Sachphilologie“, „Bedeutungsgeschichte“ statt „Wortgeschichte“<sup>3</sup>. Es ging ihm gewissermaßen um eine Rehabilitierung der Erfahrung und der Materie, die auch bereits Johann Georg Hamann<sup>4</sup> in seiner Polemik gegen Kant motivierte. Damit ist eine anthropologische Orientierung auf die erwähnten zeichenhaften Ausdrucksformen in der Weltgeschichte bereits vorgebildet. Insofern hat Rothacker frühzeitig einer Entwicklung entsprochen, die erst wieder 1991 in der Denkschrift „Geisteswissenschaften heute“, als „Anthropologisierung des Wissens“<sup>5</sup> eingefordert wurde. Rothacker ging es darum, dem historisch-

---

<sup>2</sup> Perpeet, Wilhelm: Vorbericht zu: Rothacker, Erich: Das „Buch der Natur“. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte, aus dem Nachlass herausgegeben und bearbeitet von Wilhelm Perpeet, Bouvier, Bonn 1979, S. 8.

<sup>3</sup> Ders.: Das Buch der Natur. a.a.O., S. 11.

<sup>4</sup> Hamann, Johann Georg: Metakritik über den Purismus der Vernunft, in: Ders.: Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geistes. Ausgewählte Schriften, Zweite Auflage, Parerga Verlag, Bonn 1993, S. 205-212.

<sup>5</sup> Frühwald, Wolfgang/Jauß, Hans Robert/Koselleck, Reinhart/Mittelstraß, Jürgen/Steinwachs, Jürgen (Hrsg.): Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift, 1. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, S. 51.

philologischen Verständnis der Menschheit eine Hermeneutik der affektnahen Ausdrucksformen unseres Menschseins zugrundelegen. Durch die seit den Neunzigerjahren des vorangegangenen Jahrhunderts stattfindende Ausbildung einer anthropologisch fundierten Bildwissenschaft ist zuweilen sogar von einem „pictorial“<sup>6</sup>, einem „iconic“<sup>7</sup>, bzw. einem „imagic turn“<sup>8</sup> die Rede. Nun gibt aber gerade der Weg vom Bildentwurf, von der Anschauung zur Kultur insbesondere Erich Rothackers Ansatz im Kontext der Philosophischen Anthropologie sein spezifisches Gepräge. Seine ‚Menschheitswissenschaft‘ wurzelt im anschaulichen Erleben, das sich von den imagomotorischen Fähigkeiten bis zu den anschaulichen Sprachleistungen aufstufte.

Die vorliegende Untersuchung beabsichtigt, sowohl wissenschaftsgeschichtlich als auch systematisch, den kulturanthropologischen Erfahrungs- bzw. Wissenschaftsbegriff am Beispiel „Rothacker“ zu rekonstruieren. Dabei wurde in einer Reihe von komparativen Studien die Spezifik dieses Ansatzes in der formativen Phase der deutschen Kulturanthropologie herausgearbeitet. Es geht weniger um eine differenzierte Werkgeschichte der Philosophie Rothackers als um gewisse Grundmuster einer aus dem Historismus heraus entstandenen und im Dialog mit zeitgenössischen philosophischen Positionen weiterentwickelten Kulturanthropologie. Rothackers wesentliche Werke zur Geschichte und Systematik der deutschen Geisteswissenschaften (1920, 1926), seine geschichts- und kulturanthropologischen Arbeiten (1934, 1942), seine psychologische Schichtentheorie (1938) und das als Einleitung zu einem kulturhistorischen Wörterbuch geplante, posthum erschienene Werk, „Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins“ (1966) wurden unter diesem Gesichtspunkt berücksichtigt. Zudem habe ich mir mit Unterstützung von Herrn Dr. Herkenhoff, dem Leiter des Dezernates für Handschriften und Altbestand an der ULB Bonn einen Überblick über den Rothacker-Nachlass verschafft. Auf dieser Basis konnten die Besonderheiten von Rothackers Konzeption im zeitgenössischen Kontext wesentlich genauer und umfassender eingeschätzt werden, als es allein aufgrund der bisher publizierten Hauptwerke möglich gewesen wäre.

Der erste, wissenschaftshistorische Teil der Untersuchung enthält Studien zu Rothackers Suche nach der „Philosophie“ der Historischen Schule, zum Verhältnis Dilthey-Rothacker und zur Bedeutung der phänomenologisch inspirierten Anthropologie Max Schelers für das Werk Rothackers. In einer Reihe komparativer Untersuchungen wird das Spezifische der Rothackerschen Kultur- und Geschichtsanthropologie schrittweise herausgearbeitet. Ein zweiter Teil beschäftigt sich mit Rothackers Genealogie der Kultur. In diesem Zusammenhang werden die grundlegenden Kategorien einer hermeneutischen Kulturanthropologie, wie Verhalten, Bild und Lebensstil geklärt. In Exkursen zu Ernst Cassirer und Susanne K. Langer und deren Symboltheorien wird die spezifische Leistung von Rothackers Konzeption der „imagomotorischen Reaktionen“ aufgezeigt und in den breiteren Rahmen

---

<sup>6</sup> Vgl.: Mitchell, William James Thomas: Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation, The University of Chicago Press, Chicago/London 1994.

<sup>7</sup> Vgl. Boehm, Gottfried: Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens, Berlin University Press, Berlin 2008.

<sup>8</sup> Fellmann, Ferdinand: Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1991.

der gegenwärtigen Diskussionen um den „iconic“ oder „imagic turn“ in den Kulturwissenschaften gestellt. Zudem wird die Geschichtsphilosophie Rothackers dargestellt und diskutiert. Dabei wird der heuristische Wert und auch die Problematik von Rothackers Auffassungen zu „Haltungen als Kern kultureller Lebensstile“ und zu seiner Theorie der Weltgeschichte erläutert. Insgesamt wurde versucht, Rothackers Denken im Spannungsfeld universalistischer und partikularistischer, realistischer und idealistisch-konstruktiver, naturalistischer und humanistischer epistemischer Strömungen zu verorten. Der Autor sieht sich diesbezüglich in einer Hamburger Tradition kulturwissenschaftlicher Forschung, die mit Jakob von Uexkülls biosemiotischer Forschung, mit Ernst Cassirers Anthropologie des „animal symbolicum“, mit der von Aby Warburg inaugurierten historisch-komparativen Kulturforschung und mit Siegfried Landshuts phänomenologisch inspirierter historischer Semantik politischer Grundbegriffe durchaus Parallelen zum Rothackersehen Denken aufweist. Der Historiker Hans-Jürgen Goertz und der Soziologe Alexander Deichsel haben mit ihren ebenfalls in Hamburg entstandenen aktuelleren Arbeiten zum Wirklichkeitsbegriff der Geschichtswissenschaften<sup>9</sup> bzw. zum Spannungsverhältnis von „Lokalkultur und Weltgesellschaft“<sup>10</sup> die Forschungsperspektive auf Rothacker wesentlich mitgeprägt.

Rothackers Philosophie der Anschauung greift, ähnlich wie auch Helmuth Plessners Sinnesphilosophie, ein altes Anliegen der deutschen Philosophie wieder auf. Rothacker verbindet die Anschauung mit einem tätigkeitsorientierten Moment und entwickelt so seinen „aspektivischen Realismus“<sup>11</sup>. Herrmann Herrigel spricht in diesem Zusammenhang von einem „goetheschen Pragmatismus“<sup>12</sup>. Bezüglich des tätigkeitsorientierten Aspekts dürfte hier die Philosophie Fichtes von besonderer Bedeutung sein, die auch durch fortwährende, im Nachlass dokumentierte Beschäftigungen mit dessen Werk und seinen Interpretationen belegt ist.<sup>13</sup> Während Dilthey sich noch in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ scharf von Fichte absetzte, nutzte Rothacker dessen Philosophie, um Diltheys Voluntarismus, den dieser hauptsächlich unter dem Aspekt von Impuls und Widerstand betrachtete, in Richtung auf einen produktiven Lebensbegriff weiterzuentwickeln. Vor allem die Einsicht in den postulatorischen Charakter aller theoretischen Aussagen findet Rothackers Zustimmung. Es ist dieser solchermäßen uninterpretierte Dilthey, an den später auch Habermas mit der von ihm geforderten Einheit von Theorie und

---

<sup>9</sup> Goertz, Hans-Jürgen: *Unsichere Geschichte*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2001.

<sup>10</sup> Eine Sicht, die durch die konzeptionellen Arbeiten der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle, die von 1982 bis 2002 in Hamburg ansässig war, befördert wurde und die im Motto der 1987 in der Grenzakademie Sankelmark organisierten internationalen Kolloquiums „Lokalkultur und Weltgesellschaft“ zum Ausdruck kam und dessen Ergebnisse unter gleichlautendem Titel in Band 9 der von Alexander Deichsel und Rolf Fechner herausgegebenen „Materialien der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle“ erschien.

<sup>11</sup> Rothacker, Erich: *Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins*, Bouvier, Bonn 1966, S. 257.

<sup>12</sup> Herrigel, Herrmann: *Zu Rothackers Interpretation der Anschauung. Einige Bemerkungen zu dem Aufsatz E. Rothackers „Anschauungen ohne Begriffe sind blind“*, in: *Kant-Studien* 49 (1957/58), de Gruyter, Berlin/New York, S. 287.

<sup>13</sup> Die besondere Bedeutung von Fichtes Tatphilosophie für die damaligen Versuche zur Begründung einer ‚Wirklichkeitswissenschaft‘ lassen sich auch in den frühen Werken Arnold Gehlens und Helmut Schelskys aufzeigen; Vgl.: Gehlen, Arnold: *Philosophische Schriften*, Band 1 (1925-1933) und Band 2 (1933-1938), Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt am Main 1978 und 1980; Schelsky, Helmut: *Die Theorie der Gemeinschaft nach Fichtes ‚Naturrecht‘ von 1796*, Diss., Junker und Dünhaupt, Berlin 1935.



Praxis<sup>14</sup> anknüpfte. Bei Rothacker wird diese 'Logik des Willens' allerdings zur Grundlage einer umfassenden Kultur- und Geschichtsanthropologie, während Habermas durch seinen Anschluss an Kants Interessenbegriff an die Stelle seiner frühen Praxis- und Geschichtsphilosophie zunehmend eine transzendentalpragmatische Ethik treten lässt. Während sich im Interessenbegriff Rothackers die sinnliche und die ideelle Seite der Produktivität verbinden, treten bei Habermas sinnliche Anschauung und das auf Erweiterung der Vernunft gerichtete spekulative Interesse zunehmend wieder auseinander. Rothacker bringt durch seine an Dilthey und Fichte orientierte Methode der existenziell-pragmatischen Synthesis die Mannigfaltigkeit des Sinnlichen zum Sprechen – Habermas will vor allem in seinen Arbeiten aus der mittleren Schaffensperiode das Leben in ethischer Absicht unter den Begriff zwingen. Wo Heteronomie ist, soll Autonomie werden. Rothackers Anliegen besteht dagegen in der Aufdeckung kultureller Produktivität, der auch das ethische Moment eingegliedert wird. Es bleibt nach Rothacker der deutschen „Historischen Schule“ vorbehalten, die „tiefsten praktischen Blicke [...] in diese Zusammenhänge [...] getan“<sup>15</sup> zu haben. Die „Deutsche Historische Schule“ stellte kein statisches und homogenes Theoriekonzept dar, sondern eher ein locker verbundenes Ensemble von theoretischen Motiven, in dem auf lokalkultureller Grundlage weltgeschichtliche Wissenschaftsimpulse umgearbeitet bzw. kreativ angeeignet wurden. Der deutsche Historismus war selbst bereits eine Antwort auf theoretische Lagen. Er reagierte auf die Herausforderung der westlichen Moderne und betonte gegen die Universalität des Rationalismus die Universalität von Individualität und Anschauung. Insbesondere bemühte er sich um eine Annäherung von Anschauung und geschichtsphilosophischer Begriffsbildung, bzw. von Individualität und Begriff. Dass der Historismus nur ein theorieloses, auf positivistischer Quellenerschließung beruhendes Verfahren sei, wird heute eh kaum noch ernsthaft behauptet. Dass die „Historische Schule“ jedoch auch Elemente einer ästhetisch fundierten Theorie historischer Lebensformen enthält, die sich in den breiteren Rahmen eines Konzepts kultureller Kreativität stellen ließe, wurde trotz der 'postmodernen' Aufwertung der 'Aisthesis' gegenüber dem 'Logozenismus' und trotz der Zuwendung zur Pluralität kultureller Stilbildungen nur selten thematisiert, geschweige denn systematisch entfaltet. Es ist die bleibende Leistung der deutschen Kulturanthropologie, erste Schritte in dieses Gebiet einer historisch-systematischen Theorie kultureller Stile gewagt zu haben. Es war genau dieser zwischen Ästhetik und Geschichtsphilosophie angesiedelte Bereich kultureller Gestaltbildungen, den Rothacker für die zentrale Domäne einer zukünftigen 'Menschheitswissenschaft' hielt<sup>16</sup>. Kultur ist in diesem Sinne immer auch ein Prozess der Selbstinterpretation, in dem Menschen an Gegenständen, an anderen und an sich selbst Erfahrungen machen, die sich in Bildern, Begriffen und Lebensstilen niederschlagen. Es sind ganz bestimmte Weltbilder, in denen sich ein bestimmtes Menschentum offenbart. Michael Landmann, der

---

<sup>14</sup> Habermas, Jürgen: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, 7. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978.

<sup>15</sup> Rothacker, Erich: Logik und Systematik der Geisteswissenschaften [Teildruck aus: Handbuch der Philosophie, hrsg. von A. Baemler und M. Schröter, Abt. 2, Beitrag C.], Oldenbourg, München/Berlin 1926, unveränderter reprografischer Nachdruck ebd. 1965, S. 138.

<sup>16</sup> Rothacker, Erich: Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins, Bouvier, Bonn 1966, S. 213

compiler mundi der deutschen Kulturanthropologie, hat insofern die Voraussetzungen von Rothackers Anthropologie der Selbsterfahrung in Bildern bündig zusammengefasst:

*„Daß der Mensch nicht nur, wie anderes Seiendes, einfach ist, sondern nach sich selbst fragt und sich selbst deutet, daß der Anthropos einen Anthropologen einschließt, das ist nicht theoretische Spielerei, die auch fehlen könnte; es entspringt der Notwendigkeit desjenigen Wesens, das sich selbst schaffen muss und das daher eines Bildes bedarf, auf das hin es sich schaffen soll. Beides greift ineinander. Die Unvollendetheit des Menschen ist es, die als Ausgleich das Selbstverständnis hervortreibt, das ihm sagt, wie er sich vollenden kann. Die Interpretation steht nicht losgelöst neben einer unwandelbaren Wirklichkeit, sondern greift formend in das ein, wovon sie gleichwohl nur die Interpretation sein will.“<sup>17</sup>*

Landmann hat im Anschluss an Rothacker die philosophische Kulturanthropologie vor allem als einen spezifischen Wissenstypus konzipiert, dessen Aufgabe darin besteht, die Ergebnisse bisheriger bioanthropologischer und geisteswissenschaftlicher Forschung umgreifend zu ergänzen. Darin sah er ein aussichtsreiches Unterfangen: „Die Kulturanthropologie wird die Anthropologie der Zukunft sein.“<sup>18</sup> Das ihr zugrunde liegende Anliegen hat neuerdings Ferdinand Fellmann folgendermaßen skizziert:

*„Die geistige Selbstschöpfung des Menschen, wie sie von der philosophischen Anthropologie verstanden wird, vollzieht sich als komplexer und weitgehend unbewußt verlaufender Prozeß der Ausbildung von Selbstbildern. Das ist in der Regel kein rein individueller Vorgang, sondern wird durch epochale Menschenbilder und damit verbundene Weltbilder gesteuert. [...] Die Menschen gewinnen ihre Selbstbilder demnach aus dem Wissen, mit dessen Hilfe sie sich in der Welt behaupten. Die Wissensformen sind nämlich mehr als bloße Instrumente der Weltbewältigung, sie sind zugleich ein Spiegel, an dem der menschliche Geist sein Verhältnis zur Welt und zu sich selbst ablesen kann.“<sup>19</sup>*

Rothackers anthropologische „Situationssemantik“ liefert einen wertvollen Beitrag zu einer Theorie der geschichtlichen Lagen und der Lebensstile. Im Rahmen seiner Kulturanthropologie ist die Qualifizierung von Wirklichkeit als unmittelbares Erleben, das durch seine Emotionalität wesentlich unbestimmt ist, entscheidend. Es sind, wie Rothacker betonte, „allgemeine Charaktere, erlebt an konkreten Vorgängen“<sup>20</sup>, die überhaupt erst menschliches Verhalten ermöglichen. Bedeutungsbildung und Umweltforschung verbinden sich zu einer auf Ludwig Klages und Jakob von Uexküll zurückgehenden Biosemiotik, die einen Brückenschlag zwischen Natur-

---

<sup>17</sup> Landmann, Michael: Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart [1955], 5., durchgesehene Auflage, de Gruyter, Berlin/New York 1982, S. 10.

<sup>18</sup> Ders.: a.a.O., S. 172.

<sup>19</sup> Fellmann, Ferdinand: Orientierung Philosophie. Was sie kann, was sie will, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1998, S. 18f.

<sup>20</sup> Rothacker, Erich: Die Schichten der Persönlichkeit, Bouvier, Bonn 1952, S.52.

und Kulturwissenschaften ermöglicht. Rothacker fokussiert vor allem auf die leibnahen, affektiven Komponenten unseres Umweltbezugs. In Verbindung mit einem nichtreduktionistischen Handlungsbegriff, der weder kausalistisch noch teleologisch angelegt ist, tritt die Darstellungsfunktion des Handelns, die in der Leiblichkeit des Menschen begründet liegt, in den Vordergrund. Für Rothacker ist die affektnahe Bildproduktion die entscheidende Form der Wirklichkeitserschließung. Er hatte in den „Schichten der Persönlichkeit“, die selbst Adorno im New Yorker Exil noch als „Kompendium der gesamten antimechanistischen Psychologie der Gegenwart“<sup>21</sup> zu würdigen wusste, die biowissenschaftliche Dimension einer Logik der schöpferischen Imagination näher beleuchtet. In Verbindung mit der Kulturosoziologie und der Geschichtswissenschaft schuf Rothacker so die Voraussetzungen einer umfassenden historischen Kulturwissenschaft, von der auch heute immer noch wichtige Impulse ausgehen könnten.

In Rothackers Werk kommt den konkreten Lebensformen in materialer Hinsicht die Funktion einer Vermittlung zwischen universalen und partikularen Tendenzen der Menschheitsgeschichte zu. Sie verdanken sich der menschlichen Phantasietätigkeit und lassen sich primär durch die Methode der ‚anschaulichen Abstraktion‘ erschließen. Die Vielfalt der „regionalen, sozialen, partikularen Mannigfaltigkeiten“<sup>22</sup>, das Anschauliche der partikularen Tendenzen, wird mit dem universalen Prinzip konfrontiert. Rothacker sieht allerdings auch die daraus erwachsende Gefahr: „[F]arblose, abstrakte ‚Uni-formierung‘, Mechanisierung, Landfremdheit, Zwangscharakter.“<sup>23</sup> Der „fruchtbare Ausgleich zwischen zu eng und zu weit, zwischen Gefühlsnähe und weiträumiger Klarheit, zwischen kräftigem, erdnahen Sondersinn und hochgestimmten Gemeinsinn“<sup>24</sup> soll durch die stilbildenden Prozesse geleistet werden. Michael Landmann hat diesen Gegensatz von Universalisierung und Partikularisierung ebenfalls zum Gegenstand einer sehr interessanten Erörterung unter dem Titel „Die Zukunft der Geschichte im Regnum Rationis. Die Vielheit der Kulturen vor dem Ultimatum“<sup>25</sup> gemacht. Wie Rothacker geht er davon aus, dass die Tendenz zur Universalisierung von der umgekehrten Bewegung, die auf die Bewahrung des Besonderen abzielt, sekundiert wird. So entwickelte er eine Typologie des Verhältnisses von Besonderem und Allgemeinem. Er stellt dem „Realrecht des Einen Höheren gegen das viele Niedrige“<sup>26</sup> die „Differentielle Individuierung des Besseren und allverbindendes Schlechteres“<sup>27</sup> gegenüber. Im ersten Fall wird das Recht der universalen Humanität und Rationalität gegenüber dem bornierten Besonderen hervorgehoben. Diese Sichtweise entspricht am ehesten dem Anspruch der Aufklärung. Dieser auf Allgemeinheit abzielende Unifizierung des ‚Höheren‘ steht dann im zweiten Fall das ‚Niedrige‘ in seiner Formenvielfalt gegenüber. Das ‚Vielheitliche‘ an sich kann in diesem Sinne als das Niedrigere bezeichnet werden. Landmann verdeutlicht – anders als Rothacker – das zutiefst Be-

---

<sup>21</sup> Adorno, Theodor W.: Besprechung, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. 7 (1938), S. 423.

<sup>22</sup> Ders.: a.a.O., S. 39.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Ders.: a.a.O., S. 45

<sup>25</sup> Landmann, Michael: Anklage gegen die Vernunft, Klett, Stuttgart 1976, S. 194ff.

<sup>26</sup> Ders.: a.a.O., S. 199.

<sup>27</sup> Ders.: a.a.O., S. 201.

rechtigte des Universalismus, indem er das Wertwidrige an dessen plurikulturellem Widersacher aufzeigt. Landmann verweist auf den xenophoben und bornierten Charakter mancher lokaler Bräuche und Besonderheiten.

*„Angesichts solcher Hinterwäldlereien scheint Platon recht zu behalten: das Individuelle ist das Zufällige, Beschränkte, Unvollkommene und zu Überwindende. Es wird uns nicht leid tun, wenn sie weichen müssen vor einer Nüchternheit, die die absperrenden Affekte, vor einer Ratio, die die mesquinen Vorurteile bricht und die uns aus der Stickluft hinausführt in eine gemeinsame Welt, in der sich Menschen über Grenzen hinweg begegnen, verstehen und lieben können.“<sup>28</sup>*

Landmann stünde aber nicht in der Tradition der deutschen Geisteswissenschaften, wenn er nicht zugleich auch das Wirkliche der individuellen Form hervorheben würde. Nun geht es dabei nicht um die „kleine Individualität, die wert ist, daß sie zugrunde geht“<sup>29</sup>, sondern darum, dass „alles Höchste ein Besonderes“<sup>30</sup> ist, das nicht ohne weiteres übertragbar ist. „Sowohl in seiner Entstehung wie zu seinem Verständnis ist es an komplexe Voraussetzungen gebunden.“<sup>31</sup> Landmann unterscheidet allerdings im Gegensatz zu Rothacker deutlicher zwischen dem bornierten Insistieren auf allerhand Tümlisches einerseits und dem Sondersinn, der sich gegen das „Dürftige, Flache, Farblose und Monotone“ des „Allverbindenden“<sup>32</sup> wendet, andererseits. So wird zudem auch am Universalen noch einmal „die Spannweite der guten wie der schlechten Möglichkeiten“<sup>33</sup> sichtbar.

Das Spannungsverhältnis zwischen „Partikularismus“ und „Universalismus“ liegt nicht nur den großen weltgeschichtlichen Lebensstilen zugrunde. Auch die Stile der Wissenschaft sind jeweils konstellative Mischungsverhältnisse dieser großen Lebenstendenzen. Auch wenn wir allzu essentialistische Dichotomisierungen vermeiden, kann in den geisteswissenschaftlichen Denkformen des 20. Jahrhunderts eine zunehmende Polarität von Irrationalität und Rationalität, von Partikularität und Universalität nachgewiesen werden. Eine „Haltung der Romantik“<sup>34</sup> und eine „Haltung der Aufklärung“<sup>35</sup> in einem „nicht nur geschichtlichen, sondern zugleich systematischen Sinn“<sup>36</sup> durchzieht allerdings nicht nur die deutschen Kulturwissenschaften. Sie lassen sich auch für andere nationale Wissenschaftskulturen aufzeigen<sup>37</sup>. Es ist allerdings nicht zu bestreiten, dass die deutschen Geisteswissen-

---

<sup>28</sup> Ders.: a.a.O., S. 201.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ders.: a.a.O., S. 202.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Bollnow, Otto Friedrich: *Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze*, 4. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, S. 152.

<sup>35</sup> Ders.: a.a.O., S. 160.

<sup>36</sup> Ders.: *Die Ehrfurcht*, 2. Auflage, Klostermann, Frankfurt am Main 1958, S. 30.

<sup>37</sup> Vgl. dazu insgesamt: Toulmin, Stephen E.: *Kosmopolis. Die unerkannte Aufgabe der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991; Vgl. dazu mit dem Fokus auf den amerikanischen Pragmatismus: Vogt, Peter: *Pragmatismus und Faschismus. Kreativität und Kontingenz in der Moderne*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2002; Bezüglich der romantischen und rationalistischen Tendenzen innerhalb des Marxismus siehe die immer noch sehr instruktive Monographie von: Gouldner, Alvin W.: *The two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*, McMillan Press Ltd., London 1980; Zum Verhältnis von Lebens- bzw.

schaften lange Zeit das Gewicht ihrer Bemühungen einseitig in Richtung auf den romantischen Pol mit seiner Betonung der Geschichtlichkeit, des Schöpferischen und der individuellen Form verlagert hatten. Aus diesem Grund wurde in der letzten Hälfte des 20. Jahrhunderts, auch unter dem Eindruck der politischen und humanitären Folgen dieser Vereinseitigung, verstärkt auf die aufklärerischen Tendenzen innerhalb der deutschen Kultur hingewiesen. Auf der anderen Seite entdeckten in den letzten Jahren angelsächsische und französische Intellektuelle<sup>38</sup> zunehmend auch die rationalismuskritischen, lebensphilosophischen Motive in ihren eigenen Wissenschaftstraditionen. Was zunächst nach Ungleichzeitigkeit, nach noch nicht vollzogener Entwicklung im Sinne eines universalistischen Rationalisierungsprozesses aussah, offenbart sich als strukturelles Spannungsverhältnis, das der Moderne insgesamt inhärent ist. In diesem Rahmen ist es beispielsweise durchaus sinnvoll, Rothackers Kulturanthropologie der 'individuellen Form' der 'Soziologie der universellen Vertragsvernunft' gegenüberzustellen.

Dieser Gegensatz spiegelte sich schon früh in der Rothackerrezeption seiner Schüler. Mit Hermann Schmitz und Jürgen Habermas sind zwei Namen genannt, die gewissermaßen die Pole bezeichnen, zwischen denen sich der Bogen aufspannt, auf dem sich eine Anthropologie der bildhaften Repräsentation bewegt. Die Kulturanthropologie besetzt gewissermaßen ein Feld, das sich zwischen der „Leibeigenschaft“<sup>39</sup> einer Phänomenologie des „absoluten Ortes“<sup>40</sup> einerseits und einer utopischen Kommunikationsethik<sup>41</sup> andererseits befindet. Auch in den wenigen neueren Arbeiten zu Rothacker ist diese Polarität aufweisbar. Volker Böhnigk legte, nach Hans-Walter Naus 1967 entstandener Dissertation über Erich Rothackers Kulturbegriff<sup>42</sup> mit einer eher systematisch-vergleichenden Schwerpunktsetzung, die erste aktuelle Monographie<sup>43</sup> über Rothackers Kulturanthropologie vor. Böhnigk verfolgt mit seinem Werk allerdings nahezu ausschließlich ideologiekritische Ambitionen. Der sachliche Ertrag und die Rezeptionsgeschichte des Rothackerschen Werkes liegen nicht im Fokus seines Interesses. Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Rothackers Hauptwerk, das allein schon mehr als fünfzehn Monographien und mehr als einhundertfünfzig gedruckte und ungedruckte Vorträge und Aufsätze umfasst, von den unzähligen Vorlesungsmanuskripten, druckfertigen und unfertigen Manuskripten, Korrekturbögen, Sonderdrucken, Notizen, Literaturexzerpten, Zeitungsausschnitten, Rezensionen und den mehr als tausend Briefen des umfangreichen Nachlasses einmal abgesehen, findet bei Böhnigk kaum statt. Die Studie beschränkt sich auf die 1934 erschienene 'Geschichtsphilosophie' und die 1942 veröffentlichten 'Probleme der Kulturanthropologie'. Zudem nimmt sie bei Böhnigk

---

Existenzphilosophie und analytischer Philosophie: Friedman, Michael: Carnap, Cassirer, Heidegger. Geteilte Wege, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2004.

<sup>38</sup> Für die Unterschiede und Interferenzen zwischen deutschen und französischen Humanwissenschaften vgl. beispielsweise: Keller, Thomas/Essbach, Wolfgang (Hrsg.): Leben und Geschichte. Anthropologische und ethnologische Diskurse der Zwischenkriegszeit, Fink, München 2005.

<sup>39</sup> Fellmann, Ferdinand: a.a.O., S. 89.

<sup>40</sup> Schmitz, Hermann: System der Philosophie, Band II, 1. Teil: Der Leib, Bouvier, Bonn 1965, S. 54ff.

<sup>41</sup> Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bände, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995.

<sup>42</sup> Nau, Hans-Walter: Die systematische Struktur von Erich Rothackers Kulturbegriff, Bouvier, Bonn 1968.

<sup>43</sup> Böhnigk, Volker: Kulturanthropologie als Rassenlehre. Nationalsozialistische Kulturphilosophie aus der Sicht des Philosophen Erich Rothacker, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002.

nicht viel mehr als fünfzehn Seiten ein. Nahezu zeitgleich erschien Christian Tilitzki monumentale Darstellung der deutschen Universitätsphilosophie zwischen 1919 und 1945<sup>44</sup>, die bezüglich der Institutionengeschichte zweifellos Maßstäbe setzte. Auf der Grundlage von zuvor noch nicht gesichtetem Archivmaterial zeichnet er ein umfassendes Bild der nationalsozialistischen Wissenschaftspolitik und der deutschen Universitätsphilosophie. Seine Arbeit enthält eine Vielzahl von Ausführungen über Rothacker<sup>45</sup>. Unabhängig von seiner etwas abstrakten Unterscheidung von Milieus und Lagern, die soziale und parteipolitische Zuordnungen einigermaßen schematisch und kurzschlüssig auf die philosophische Forschungslandschaft überträgt, bedient er sich eines Unterscheidungskriteriums für die Differenzierung der damaligen geisteswissenschaftlichen Tendenzen, das durchaus vom Material nahegelegt wird. Tilitzki entwickelt eine Polarität von Denkströmungen, die auf der einen Seite die Partikularität und die Pluralität der Kulturen und Völker betonen, auf der anderen Seite Entwürfen einer universalistischen Weltzivilisation verpflichtet sind<sup>46</sup>.

Auch wenn hier seiner an Ernst Nolte orientierten Historisierung der nationalsozialistischen Philosophie nicht gefolgt wird, so kann doch nachgewiesen werden, dass diese Differenzierung nicht nur Vorstellungen der damaligen Vertreter einer völkischen oder nationalsozialistischen Kulturphilosophie entsprach.<sup>47</sup> Sie ist zudem auch in anderen nationalen Wissenschaftskulturen nachweisbar und besitzt immer noch einen nicht unerheblichen heuristischen Wert für die Analyse gegenwärtiger kulturwissenschaftlicher Positionen. Insofern dient die erkenntnisanthropologische „Typologie der kognitiven Kräfte“<sup>48</sup>, die das Spannungsfeld von rationalistischem Universalismus und vernunftkritischem Partikularismus umfasst, der vorliegenden Arbeit als Voraussetzung zum Verständnis der deutschen ‚Menschheitswissenschaft‘. Wie sehr diese Betrachtungsweise bereits damals geläufigen Positionen entsprach, belegten bereits die voranstehenden Ausführungen zu Michael Landmann. Auch die Konzeption dieses deutschen Kulturwissenschaftlers jüdischer Herkunft bewegte sich wie auch das Denken Helmuth Plessners in diesem Kontext. Allerdings traten bei ihnen an die Stelle einer abstrakten Gegenüberstellung von ‚individueller Form‘ und ‚universeller Vernunft‘ eher ‚konstellative‘ Analysen, deren zugrundeliegende anthropologische Fragestellung der Hamburger Soziologe Alexander Deichsel einmal folgendermaßen formulierte:

*„Humanität ist kein Zustand, sondern ein Weg – also gibt es viel zu erdenken und zu entdecken. Wo kann ‚das Allgemeine‘ sichtbar gemacht werden? In welchen Einzelformen läßt sich möglicherweise ein universelles Element entdecken? Wo steckt der Sinn? Kann man nicht viel sorgfältiger hingucken und den Lebensvorgängen zuhorchen, sich mit den jeweils einmaligen Konstellationen einlassen, um*

<sup>44</sup> Tilitzki, Christian: Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, 2 Bände, Diss., Akademie Verlag, Berlin 2001.

<sup>45</sup> Vgl. insbesondere: Ders.: a.a.O., Teil 1, S. 263-267.

<sup>46</sup> Vgl.: Ders.: a.a.O., Band 1, [Pluriversum oder Universum], S. 498-506.

<sup>47</sup> Siehe beispielsweise: Mannheim, Karl: Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit (Konjunktiweise: Mannheimer, Karl: Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit) [1924], in: Ders.: Strukturen des Denkens, hrsg. von David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, S. 179ff.

<sup>48</sup> Landmann, Michael: Entfremdende Vernunft, Klett, Stuttgart 1975, S. 91ff.

zu Beschreibungen des Menschenmöglichen [...] beizutragen? Und sind dann nicht unter Umständen ergänzende Begriffe zu finden, Kategorien zu entwickeln, unter denen der sich abspielenden Wirklichkeit historisch-situativ neue Seiten abgewonnen werden können?“<sup>49</sup>

Die deutsche Kulturanthropologie lässt sich insofern als ein spezifisch modernes Phänomen betrachten, vorausgesetzt, wir legen einen Modernitätsbegriff zugrunde, der sich ausdrücklich von Vorstellungen eines linearen Rationalismus verabschiedet, durch den die lokale, leibliche Lebensform als idiosynkratische abgewertet wurde.<sup>50</sup> Die sich hier abzeichnende und in der deutschen Geistesgeschichte angelegte Topik konkreter historischer Lebensformen kann jedenfalls nicht wie bei Böhnigk in toto als nationalsozialistische Philosophie abgetan werden. Das spannungsreiche Differenzverhältnis von westlichem Naturrechtsdenken und deutschem Historismus, von Zivilisation und Kultur, Gesellschaft und Gemeinschaft führt nicht zwangsläufig zu einer biologistisch fundierten Gemeinschaftsapologetik. Das wird auch durch das Lebenswerk Helmuth Plessners, der zeitlebens zu Rothacker ein freundschaftliches Verhältnis aufrechterhielt, unter Beweis gestellt. Auch wenn es in den Sechzigerjahren des 20. Jahrhunderts selbstverständlich wurde, die Entgegensetzung von Kultur und Zivilisation für ideologisch verblendet zu halten, so überraschte Plessner in diesen Jahren zumindest gesprächsweise durch seine abweichende Haltung in der Debatte über diese scheinbare Dichotomie. „Er versuchte von der Antithese abzulenken und lieber den Erkenntniswert beider Begriffe zu bestimmen, also dem nahe zu kommen, was mit der doch in beiden Fällen positiven Bewertung gemeint sein müsse.“<sup>51</sup> Unabhängig davon, bleibt es auch im Rahmen der hier vorgeschlagenen Vorgehensweise wichtig, zwischen realitätsnahen und erkenntnisfördernden Elementen dieser Kultur- und Geschichtsanthropologie einerseits und ihrer völkisch-rassistischen Engführung andererseits zu unterscheiden. Die Erarbeitung entsprechender geistesgeschichtlicher Differenzierungskriterien bleibt ein Desiderat der Rothacker-Forschung und würde der von Böhnigk erneut aufgeworfenen Frage nach Kontinuität und Bruch in der deutschen Geistesgeschichte die bei ihm fehlende Tiefendimension verleihen. Rothackers „Menschheitswissenschaft“ könnte auf diese Weise als paradigmatisches Beispiel für die Produktivität und die Abgründe der deutschen Geistesgeschichte dienen.

Mit der deutschen Kulturanthropologie wurde letztlich ein Versuch vorgelegt, den Gesamtaufbau von Kulturen aus dem Ineinandergreifen von Sinnlichkeit und Sittlichkeit zu begreifen. Das vorantreibende Moment dieses Zusammenhangs ist die menschliche Phantasie, die in Verbindung mit dem werktätigen Handeln, die ästhetische, d.h. formierende Qualität kultureller Prozesse begründet. Die so zustande kommenden normativen Lebensformen zwischen *Sinnlichkeit und Sittlichkeit*, zwischen *Endlichkeit* und *Unendlichkeit*, zwischen *Lokalkultur* und *Weltgesellschaft* stehen im Mittelpunkt dieser „Menschheitswissenschaft“. Die „exzentri-

---

<sup>49</sup> Deichsel, Alexander. Eine Bevölkerung – Drei Soziologien, in: Ders.: Von Tönnies her gedacht, Materialien der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle, Band 5, Fechner, Hamburg 1987, S. 156.

<sup>50</sup> Deichsel, Alexander: a.a.O., S. 145

<sup>51</sup> Dejung, Christoph: Plessner. Ein deutscher Philosoph zwischen Kaiserreich und Republik, Rüffer & Rub, Zürich 2003, S. 420.



sche Positionalität des Menschen“ (Helmuth Plessner) verdeutlicht das Soziomoralische vor allem auch als anthropologisches Grenzphänomen: Der Mensch ist topisches und u-topisches Wesen zugleich. Hierin offenbart sich eine gewisse anthropologische Grundtendenz, die in der Medialität des Menschen wurzelt. Der Mensch begegnet sich immer nur indirekt. Er ist auf Vermittlung hin angelegt. Es ist das Fremdwerden des Eigenen, die ständige Überschreitung der topischen Vertrautheit, d.h. unsere projektive Vernunft, die beispielsweise die Weltgesellschaft hervorbringt. Entscheidend bleibt aber auch in diesem Zusammenhang die Frage, wie Universelles im Verlauf der Geschichte jeweils in produktiver Weise in konkreten Kulturen zum Ausdruck gebracht wird. Ein konkreterer Universalismus scheint immer auch ein universellerer Partikularismus sein. Aus dieser ‚Dialektik‘ kommen wir offenbar nicht heraus. Vielmehr gilt es wohl eher, die diversen partikularen Formen des Weltgesellschaftlichen herauszupräparieren und auf ihre Fruchtbarkeit hin zu untersuchen. Der agonale Zusammenhang von leiblicher Erfahrung und universeller Ethik wird immer wieder in konkreten historischen Lebens- oder Ethosformen bildhaft, d.h. anschaulich vermittelt. Hier ist auch der Punkt bezeichnet, an dem das Denken weitergehen müßte. So sah es jedenfalls Michael Landmann, der das Anliegen der deutschen Kulturanthropologie in der bundesdeutschen Nachkriegsphilosophie wohl am nachdrücklichsten vertrat. Seine Frage lautete: Wie lässt sich Normativität mit Kreativität vereinen?<sup>52</sup> Der Zusammenhang von Ausdruck, Sinn und Wert wurde von Rothacker und Landmann allerdings logisch nicht hinreichend behandelt, das dahinter stehende Problem der fehlenden „Wertlogik“, die „Statisches und Dynamisches innerhalb des Wertphänomens synthetisieren“<sup>53</sup> müsste, nicht gelöst. Neben dem Wandel des geistesgeschichtlichen Klimas, der zunehmenden Soziologisierung des geisteswissenschaftlichen Wissens, war es vor allem diese nicht überzeugend genug ausgefallene logische Verarbeitung des Materials, die dafür verantwortlich zu machen sind.

Die in den Sechziger- und Siebzigerjahren des vorangegangenen Jahrhunderts geführte ideologiekritische Debatte um den Wissenschaftscharakter der Geisteswissenschaften und die Reflexion auf deren gesellschaftlichen Bezug<sup>54</sup> zeigte immerhin erneut die Relevanz einer Verhältnisbestimmung von logischer und hermeneutischer Begriffsbildung<sup>55</sup>. Letztlich blieb aber der Streit zwischen den angelsächsi-

<sup>52</sup> Vgl.: Brief Michael Landmanns an Richard Wisser vom 4.1. 1962, zitiert in: Wisser, Richard: Michael Landmanns Mainzer „Lehrjahre“. Ein Echo, in: Exzerpt und Prophetie. Gedenschrift für Michael Landmann, hrsg. von Klaus-Jürgen Grundner, Dieter Holz †, Heinrich Kleiner, Heinrich Weiß, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, S. 30.

<sup>53</sup> Wisser, Richard: Besprechung von: Michael Landmann: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band VXi, Hain, Meisenheim/Glan 1962, S. 646.

<sup>54</sup> Vgl.: Habermas, Jürgen/Henrich, Dieter/Taubes, Jacob (Hrsg.): Hermeneutik und Ideologiekritik, Reihe Theorie-Diskussion, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971; Gadamer, Hans-Georg/Boehm, Gottfried (Hrsg.): Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978.

<sup>55</sup> Vgl. dazu bereits: Misch, Georg: Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens, Alber, Freiburg/München 1994; Georg Misch, der Schwiegersohn Wilhelm Diltheys, emigrierte 1939 aufgrund der Folgen der Nürnberger Rassengesetze nach Großbritannien und kehrte 1946 nach Göttingen zurück, wo er bis zu seinem Tode seine Forschungen als Emeritus fortführte. Ähnlich wie Michael Landmann und Helmuth Plessner gehörte er zu den jüdischen Vertretern einer hermeneutischen Kulturwissenschaft, deren Leistungen im Gegensatz zu den Beiträgen Erich Rothackers, Hans Freyers u.a. lange Zeit kaum gewürdigt wurden; Vgl. dazu: Weingarten,



schen neopositivistischen Strömungen und der Hermeneutik bzw. den dialektischen Ansätzen vergleichsweise unfruchtbar. Ohne diese Auseinandersetzung hier noch einmal wiedergeben zu wollen, kann zusammenfassend resümiert werden, dass das durch den 'linguistic turn' zusätzlich verschärfte Problem des Verhältnisses von Logik und (Umgangs-)Sprache sowohl von Seiten der logischen Semantik als auch von der Sprachhermeneutik her in Richtung auf eine intensivere Behandlung des Wirklichkeitsproblems weiterentwickelt wurde. Friedrich Kümmel hat daraus Schlussfolgerungen gezogen, die auch für Rothackers Werk relevant sind:

*„Man kann die Wissenschaft im ganzen – so wie das Leben – in der Form eines geschlossenen oder offenen und darin auf Optionen bzw. Wertentscheidungen bezogenen Regelkreises der Selbsterhaltung, Selbstvermittlung und Selbsttranszendierung darstellen. Von daher stellt sich für alle Seiten die Aufgabe, der damit verbundenen, übergreifenden Perspektive gerecht zu werden.“<sup>56</sup>*

Damit wird das bei Rothacker aufgeworfene Problem des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Leben und Form, von Anschauung und Begriff erneut in den Mittelpunkt grundsätzlicher methodologischer Erörterungen gestellt. Insbesondere im Rahmen der postempiristischen Wende in der Wissenschaftskultur werden seine kultur- und erkenntnisanthropologischen Beiträge erneut relevant.<sup>57</sup> Rothackers Einsichten in die emotionalen, geschichtlichen und kulturellen Differenzierungen des menschlichen Bewusstseins werfen die Frage nach der Möglichkeit einer 'Menschheitswissenschaft' überhaupt auf. Durch den Historismus und das mit ihm sich entwickelnde geschichtliche Bewusstsein war immerhin deutlich geworden, dass „die Idee einer allumfassenden und im wesentlichen gleich konstituierten Menschheit auseinandergefallen war“. Damit „war auch die tiefgehende Verschiedenheit der geistigen Struktur der Menschen der verschiedenen Völker und Zeiten sichtbar geworden“<sup>58</sup>. Daher stellte sich aber auch die Frage nach den logischen Grundlagen der 'Menschheitswissenschaft' in bisher unbekannter Schärfe und Deutlichkeit. Die Erfahrungen der Menschheit erfordern offensichtlich, wie noch zu zeigen sein wird, einen eigentümlichen Wissenschafts- bzw. Rationalitätstypus, der das Spannungsverhältnis zwischen dem pathischen Erleben und der begrifflichen Erfassung im Rahmen einer Logik des bildhaften Wollens bzw. der individuellen Form mehrdimensional zu erfassen vermag. Die deutsche Kulturanthropologie kann in diesem Zusammenhang als Suche nach einer Methode begriffen werden, die uns die Erfahrung der Menschheit an einem Ort ohne Rückgriff auf ein

---

Michael (Hrsg.): Eine 'andere' Hermeneutik. Georg Misch zum 70. Geburtstag – Festschrift aus dem Jahr 1948, transcript Verlag, Bielefeld 2005.

<sup>56</sup> Kümmel, Friedrich: Unveröffentlichte Skripte zu Vorlesungen über „Logik und Hermeneutik“ im Wintersemester 1967/68 und im Sommersemester 1972, Inhaltsübersicht und Einleitung, S. 1-13, hier: S. 13, <http://www.friedrich-kuemmel.de/LogHermEinleitung.pdf>.

<sup>57</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von Jürgen Habermas zu den Unterschieden zwischen dem mythischen und dem modernen Weltverständnis und in diesem Zusammenhang insbesondere die Darstellung der englischen Rationalitätsdebatte; In: Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1, Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, S. 72ff.

<sup>58</sup> Bollnow, Otto Friedrich: Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften. Neudruck in: Ders.: Studien zur Hermeneutik, Band I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften, Alber, Freiburg/München 1982, S. 13-47, hier: 16; [Erstdruck in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 97 (1937), S. 335-363].

abstraktes Allgemeines zugänglich machen soll. Die vorliegende Studie zeigt diese Suche am Beispiel eines ihrer herausragenden Repräsentanten.

# 1. Abschnitt: Vom Historismus zur hermeneutischen Kulturanthropologie

## I. Auf der Suche nach der Philosophie der Geisteswissenschaften

„Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sinnen, jedes Sinnen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, daß wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren.“<sup>1</sup> Diese Bemerkung aus dem Vorwort zu Goethes Farbenlehre kann durchaus als Leitfaden durch das Werk Erich Rothackers betrachtet werden. Ihr entspricht Rothackers auf Anschauung orientierender, Bedeutungen umschreibender und nicht ausschließlich auf Begriffsrealisierung hin angelegter Denkstil. Wir können zwar davon ausgehen, dass sich begriffliche Zusammenhänge als unanschauliche Exaktheit entfalten, aber die eigentliche Grundlage einer kulturwissenschaftlichen Wirklichkeitsauffassung ist eine andere. Auch der Marburger Ethnologe und Kulturwissenschaftler Martin Scharfe hat neuerdings in seinen „Erkundungen über Kultur“ darauf hingewiesen, dass dieses methodologische Problem gerade in einer gewissen Entsprechung von Leben und Kultur begründet ist: „[S]o wie das Leben sich letztlich einer exakten begrifflichen Eingrenzung entzieht, ist auch Kultur, wenn man sie in vermeintlich immer und überall gültige Schemata pressen will, schon längst wieder durch die akademischen Finger gegliedert.“<sup>2</sup> Bereits Jakob Grimm hatte in seiner Ansprache vor der Germanistenversammlung in Frankfurt am Main im Jahre 1846 die historisch-philologischen Wissenschaften als „ungenauere Wissenschaften“ bezeichnet.<sup>3</sup> Diese Ungenauigkeit, die der Anschauung als menschlichem Basisphänomen methodologisch gerecht zu werden versucht, ist nun aber bei Rothacker gerade Zeichen eines strengen Denkens und gründet in der Vermutung, dass die Wirklichkeit selbst kein System darstellt und darum auch nicht exakt ist. Was hier angestrebt wird, entspricht vielmehr jener ‚zarten Empirie‘, von der bereits Goethe annahm, dass sie sich auf eine Weise mit ihrem Gegenstand verbindet, die ihm nicht vorschreibt, was und wie er zu sein hat. Ein Denken, das sich bezüglich seiner Mitteilungsform eher dialogisch, poetisch und indirekt entfaltet. Jedenfalls verfährt es nicht ‚more geometrico‘. Ein solches Denken muss sich

*„darüber klar werden, wie sehr der Philosoph eigentlich der Dichtung mächtig sein muss in dem Moment, wo er sich auf die Wirklichkeit bezieht. [...] Er muss auch eine bestimmte Sprachkunst haben, um dieser Aufgabe genügen zu können. [...] Er kann sich ja damit begnügen, mit Begriffen zu arbeiten – sowie er von Wirklichkeit spricht, braucht er Phantasie. Er muss mit seiner Sprache dem Phänomen gerecht werden. Er braucht verstehende Hörer, die fähig und willens sind, ebenfalls ihre Phantasie anzustrengen, die sich zu Visionen anregen lassen, die von den gewohnten Aspekten der Realität völlig abweichen. Gerade das Erstaunen, das*

<sup>1</sup> Goethe, Johann Wolfgang von: Vorwort, Farbenlehre, Naturwissenschaftliche Schriften I, Band 13, Werke, Kommentare und Register, Hamburger Ausgabe, 10. Auflage, Beck, München 1989, S. 317.

<sup>2</sup> Scharfe, Martin: Menschenwerk. Erkundungen über Kultur, Böhlau, Köln/Weimar/Wien 2002, S. 144.

<sup>3</sup> Grimm, Jacob: Über den werth der ungenauen wissenschaften, in: Ders.: Kleinere Schriften, Bd. 7, Recensionen und vermischte Aufsätze. Theil 4, Dümmler, Berlin 1884, S. 563-566.

*man am Anfang der Philosophie zu sehen pflegt, bezieht sich auf die Wirklichkeit und nicht auf die Begriffswelt.“<sup>4</sup>*

Rothacker pflegte zeitlebens eine tiefe Abneigung gegen die „Idolatrie der Begriffswörter“<sup>5</sup>, die falschen Entlastungen des Denkens. Ihn interessierte die Leistungsfähigkeit der vorbegrifflichen Sprache weitaus mehr. Schon als Student empfand er die szientistische Engführung der Philosophie, die damals vor allem in der begriffsbildenden Arbeit und Wissenschaftslehre der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus gepflegt wurde, als ungenügend. Philosophie lässt sich für ihn nicht auf Wissenschaftslehre reduzieren: „Diese Einengung der philosophischen Aufgabe ausschließlich auf das (begriffliche) Erkennen, diesen radikalen Verzicht, das Leben in all seinen Äußerungen zu verstehen, nenne ich szientistisch.“<sup>6</sup> Es handelt sich um eine Einengung, die auch gegenwärtiges Denken in den Kultur- und Geisteswissenschaften der Gefahr der leeren Abstraktion, des anschauungslosen Begriffs aussetzt. Solche Verdeutungen des vorwissenschaftlichen Denkens mögen letztinstanzlich durch das produktive Leben selber widerlegt werden, nichtsdestotrotz muss das Leben auf diese Weise unter Umständen lange Zeit ohne angemessene Deutung auskommen. Ein solches Denken will nicht wahrhaben, „daß der Logos auch außerhalb der Anstrengung des Begriffs aktuell und lebendig ist.“<sup>7</sup> Daraus kann nun nicht geschlossen werden, dass Rothacker einer wissenschaftsfremden oder gar wissenschaftsfeindlichen Form der Philosophie das Wort geredet hätte. Anschauung und Begriff sind keine sich gegenseitig ausschließenden Seiten des menschlichen Erkenntnisprozesses. Rothacker verwahrt sich aber gegen die allzu eilfertige Abzweckung der Anschauung aufs Begriffliche. Die Anschauung hat noch andere Aufgaben, als die Hervorbringung von Wissenschaften. Ihr Telos ist vor allem die Ausbildung von kulturellen Lebensformen. Aus diesem Grund muss sich die Wissenschaft methodologisch angemessen um den Logos des Imaginativen bemühen. Darin sieht Rothacker die vornehmste Aufgabe einer zu begründenden „Menschheitswissenschaft“. Neben dem Topos der phantasiebasierten menschlichen Existenz durchzieht das Werk Erich Rothackers auch die damit eng verwobene Einsicht in die historische Bedingtheit unseres Bewusstseins, seine situative Relativität „mit der Konsequenz der Verantwortung für sie“<sup>8</sup>. Anschaulichkeit oder Bildhaftigkeit als Anthropinon umfassender Expressivität unterliegt, menschheitsgeschichtlich gesehen, einem Differenzierungsgeschehen, das eine Pluralität konkreter kultureller Lebensformen hervorbringt. Die geschichtliche Erfahrung der Menschheit erschließt sich nur in der Vielzahl ihrer jeweils zu verantwortenden Selbstbilder oder Ethosformen, diesen eigentümlichen Konglomeraten aus Sinnlichkeit und Sinn, aus Sinnlichkeit und Sittlichkeit.

---

<sup>4</sup> Rothacker, Erich: Philosophische Anthropologie, Bouvier, Bonn 1964, S. 62.

<sup>5</sup> Perpeet, Wilhelm: Aufgaben und Ergebnisse der Menschheitswissenschaft. Zum vorliegenden Werk Erich Rothackers, in: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 32 (1958), Stuttgart, S. 176.

<sup>6</sup> Rothacker, Erich: Anschauung ohne Begriffe sind blind, Kant-Studien, 48/2 (1956/57), S. 164.

<sup>7</sup> Perpeet, Wilhelm: Aufgaben und Ergebnisse der Menschheitswissenschaft, a.a.O., S. 175.

<sup>8</sup> Ders.: a. a. O., S. 176.

Anschaulichkeit und Historizität des Bewusstseins bleiben die durchgehenden Topoi des Rothackerschen Werkes, die er zunächst dem Denken der Goethezeit und der Geschichtsauffassung der Deutschen Historischen Schule entnahm und aus denen er seine bereits in der Einleitung skizzierte Aufgabe einer „Wissenschaft vom Menschen“ ableitete, „dessen methodische Erforschung uns den Schlüssel zum Verständnis der gesamten kulturellen Welt böte, in der wir, weit über unser natürliches Sein hinaus, leben, weben und sind und die eine der Urquellen unseres Schicksals ist.“<sup>9</sup> Den genannten Grundmotiven soll im folgenden Kapitel bezüglich ihres systematischen Ertrags für die kulturanthropologische Fragestellung Rothackers nachgegangen werden. Genau genommen geht es zunächst darum, die philosophische Grundstruktur der deutschen Geisteswissenschaften freizulegen, an die Rothacker mit seiner hermeneutischen Kulturanthropologie anzuknüpfen suchte. Gegen eben diese Geisteswissenschaften wurde nun aber, verstärkt nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, der Vorwurf erhoben, dass der ihnen immanente Historismus, aus einer primär ästhetischen Zuwendung zur Geschichte geboren, den sozialen und politischen Herausforderungen unserer Epoche nicht gewachsen sei. Otto Pöggeler, der philosophisch gebildete Historiker der deutschen Geisteswissenschaften, hat diesen Vorwurf in der zur Verdeutlichung gebotenen Zuspitzung folgendermaßen zusammengefasst:

*„Die Geisteswissenschaften in ihrer überlieferten Gestalt folgen [...] einer halb künstlerischen Intuition, nicht aber den anerkannten wissenschaftlichen Verfahren; wenn das Wort 'Geisteswissenschaften' kaum ins Englische oder Französische zu übersetzen sei, dann zeige sich, daß die geisteswissenschaftliche Tradition ein Teil der verhängnisvollen Abschnürung Deutschlands von den westlichen Ländern sei.“<sup>10</sup>*

So war ein großer Teil der Anstrengungen nach dem Zweiten Weltkrieg darauf gerichtet, durch die Aufnahme der analytischen und pragmatischen Traditionen der angelsächsischen Länder und der strukturalistischen Theorieangebote aus Frankreich, die tatsächlichen und vermeintlichen Einseitigkeiten der deutschen Tradition zu überwinden. Anstatt die deutschen Geisteswissenschaften nun aber durch verschiedene Importprodukte angelsächsischer und französischer Provenienz nahezu gänzlich zu ersetzen, wäre es vielleicht sinnvoller gewesen, die aus ihr hervorgegangene „Menschheitswissenschaft“ schon in ihrer konstitutiven Phase als Produkt sowohl übergreifender kognitiver Problemlagen als auch spezifisch nationaler Wissenschaftstraditionen zu begreifen. So hätte die Möglichkeit bestanden, ihre Leistungen und auch Vereinseitigungen und Defizite angemessener zur Sprache zu bringen. Insbesondere wäre auf diese Weise die vor allem im Anschluss an Dilthey und Scheler entwickelte lebensphilosophische Kulturanthropologie als spezifisch deutscher Versuch einer Überwindung bzw. Aufhebung der Bewusstseinsphilosophie, die den traditionellen Geisteswissenschaften zugrunde lag, zu betrachten ge-

---

<sup>9</sup> Rothacker, Erich: Das historische Bewußtsein, Zeitschrift für Deutschkunde (1931), hier zitiert nach Perpeet, Wilhelm, a.a.O., S. 177.

<sup>10</sup> Pöggeler, Otto: Rothackers Begriff der Geisteswissenschaften, a.a.O., S. 306.

wesen. So zeigt beispielsweise die Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus bei seinen Hauptvertretern John Dewey (1859-1952) und Georg Herbert Mead (1863-1931) gewisse methodologische und bewusstseinstheoretische Parallelen zur hermeneutischen Kulturanthropologie. Ähnliche Entwicklungen lassen sich offensichtlich auch für den osteuropäischen Raum, insbesondere für die damals gerade entstandene Sowjetunion aufzeigen. So weisen sowohl das Werk des russischen Psychologen Sergej L. Rubinstein (1889-1960) als auch die Arbeiten des Philosophen Gustav G. Spet (1879-1937) eine Fülle von Parallelen zur deutschen Kulturanthropologie auf. Beide waren nachweislich von der deutschen Philosophie des frühen 20. Jahrhunderts stark beeinflusst worden. Rubinstein hatte seine philosophisch-psychologische Ausbildung in Marburg, Freiburg und Berlin erhalten. Er promovierte 1912 in Marburg bei Hermann Cohen (1842-1918) und Paul Natorp (1854-1924). Nach seinen neukantianischen Anfängen wandte er sich der Entwicklung einer marxistisch orientierten tätigkeitsbasierten Psychologie zu. Aus seinem Nachlass wurden Fragmente einer anthropologischen Mensch-Welt-Philosophie veröffentlicht, die auf seine philosophischen Anfänge verweisen und die lange Zeit nur in zensierter Form erscheinen konnten.<sup>11</sup> Spet hatte zwar nie in Deutschland studiert, aber auch er war nach seiner Auseinandersetzung mit dem Marxismus zunächst stark vom Neukantianismus Rickertscher Prägung beeinflusst, um sich dann ab 1912 der Phänomenologie Edmund Husserls zuzuwenden. Von 1916 an beschäftigte er sich verstärkt mit der Hermeneutik Wilhelm Diltheys und wandte sich im Anschluss an Wilhelm von Humboldts Sprachauffassung dem Problem der 'inneren Form des Wortes' zu. Er entwickelte auf diesen Grundlagen eine eigenständige Form der hermeneutischen Kulturphilosophie.<sup>12</sup> Der sich in den russischen Kulturwissenschaften geltend machende Einfluss der spezifisch deutschen Tradition der Völkerpsychologie, die auf Moritz Lazarus (1824-1903) zurückgeht, ist wissenschaftshistorisch immer noch nicht genügend erforscht.<sup>13</sup> Lazarus, der Jugendfreund Diltheys und Lehrer Georg Simmels, hat mit seiner Konzeption des „objektiven Geistes“ die damalige Kulturphilosophie erheblich mitgeprägt.<sup>14</sup> Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang vor allem der von Lew S. Wygotski (1896-1934) begründete „kulturhistorische Ansatz“ und dessen Binnendifferenzierungen in der russischen Psychologie. Die erwähnten Ansätze beschreiben die Entstehung menschlicher Bewusstseinsprozesse als Produkt eines kulturellen Objektivationsgeschehens, das über soziale Interaktions- und Kommunikationsprozesse vermittelt wird. Differenzen ergeben sich vor allem aus der unterschiedlichen Betonung und Konzeptionalisierung der historisch-expressiven Dimension besagter

<sup>11</sup> Rubinstein, S. L.: Mensch und Welt, in: Schorochowa, E.W. (Hrsg.): Methodologische und theoretische Probleme der Psychologie, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1974, S. 271-293.

<sup>12</sup> Vgl.: Haardt, Alexander: Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Spet und Aleksej Losev, Fink, München 1992.

<sup>13</sup> Vgl: Keiler, Peter: Feuerbach, Wygotskij & Co. Studien zur Grundlegung einer Psychologie des gesellschaftlichen Menschen, Argument Verlag, Hamburg 1997; Eckhardt, Georg (Hrsg.): Völkerpsychologie - Versuch einer Neuentdeckung. Texte von Lazarus, Steintal und Wundt, Beltz, Weinheim 1997.

<sup>14</sup> Vgl.: Köhnke, Klaus Christian: Einleitung zu: Lazarus, Moritz: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft, Meiner, Hamburg 2003, S. VIV-XLII.

Vorgänge.<sup>15</sup> Diese eher rhapsodischen Andeutungen mögen hier genügen, um die Bedeutung der deutschen Kulturanthropologie im Kontext internationaler Humanwissenschaften zu unterstreichen.

Richtig ist sicherlich, dass die Reflexion auf die geisteswissenschaftliche Arbeit durch die Einbeziehung neuer und vernachlässigter Ansätze bereichert worden ist. Es ist jedoch ebenso richtig, dass gerade diese Reflexion, durch eine Verabsolutierung einzelner Ansätze, den inneren Zusammenhang der Geisteswissenschaften auflöste. Festzustellen bleibt gewiss auch, dass die traditionelle Unterscheidung zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, die sich an der klassischen Physik einerseits und an einem bestimmten historischen Interesse andererseits orientierte, in vielerlei Hinsicht obsolet ist. So wurde verstärkt deutlich, wie sehr auch die Ansätze der Physik zum Teil geschichtlich bestimmt sind und in wie hohem Maße auch die Geisteswissenschaften wiederum noch andere Aufgaben haben, als ausschließlich die individuellen Lebensgeschichten der einzelnen und der Völker zu erzählen. Insbesondere die Entstehung der Gruppe der Biowissenschaften und der Psychologie ließ diese Dualismen zusehends problematisch erscheinen. Die Frage nach einer Denkform, die weder dualistisch verfährt, noch sich in die Aporien eines älteren, reduktionistischen Monismus verstricken lässt, drängt sich auf. Zudem bleibt letztendlich auch das Verhältnis zwischen den erfahrungswissenschaftlichen Einzelerkenntnissen und dem vielfach vermittelten Ansatz bei einem umfassenden Ganzen ungeklärt. Der fortwährende Hinweis auf die Notwendigkeit von Interdisziplinarität nimmt in diesem Zusammenhang allerdings immer mehr den Charakter einer rhetorischen Worthülse an. Zumeist wird nur auf das fehlende innere Band verwiesen, ohne dieses wirklich zu knüpfen. Diese Entwicklung veranlasste Otto Pöggeler zu der Frage:

*„Aber kann man die Gegensätze überbrücken, die sich auf tun zwischen der Akzentuierung der empirisch-nomothetischen Verfahren einerseits, der erzählenden, narrativen Darstellung andererseits? Zwischen der Hermeneutik, die zwischen individuellen geschichtlichen Einheiten vermittelt, und dem Strukturalismus, der eine verborgene Systematik freizulegen versucht?“<sup>16</sup>*

Vielleicht gerade in Anbetracht dieser Widersprüche bietet sich ein erneuter, nüchterer Blick auf Erich Rothackers historische, logische und systematische Analysen der Geisteswissenschaften an. Denn fasst man „die Geisteswissenschaften neutral als eine bedeutende Wissenschaftsgruppe mit einem bestimmten Thema, dann muss man zu einem Begriff von diesen Wissenschaften kommen, der die neuen Ismen ihrer Einseitigkeit zu entkleiden und die berechtigten Motive in ein übergreifendes Ganzes zurückzunehmen vermag.“<sup>17</sup>

Rothackers bleibendes Verdienst liegt gerade darin, dass er der Multidimensionalität der geisteswissenschaftlichen Erfahrung gerecht zu werden versuchte und in einer umfassenden interpretativen Geschichts- und Kulturanthropologie aufzuheben

<sup>15</sup> Vgl.: Tenbruck, Friedrich H.: George Herbert Mead und die Ursprünge der Soziologie in Deutschland und Amerika. Ein Kapitel über die Gültigkeit und Vergleichbarkeit soziologischer Theorien, a.a.O., S. 179-243.

<sup>16</sup> Ders.: a.a.O., S. 313.

<sup>17</sup> Ebd.

## II. Wilhelm Diltheys lebensphilosophische Hermeneutik

Rothackers Lebenswerk steht in vielfältigen Beziehungen zur Philosophie Wilhelm Diltheys (1833-1911), der nicht nur als die zentrale Gestalt der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik an der Schwelle zum 20. Jahrhundert gilt, sondern auch als Hauptvertreter der deutschen Lebensphilosophie bekannt wurde. Rothacker war schon früh, von keiner philosophischen Schule wesentlich beeinflusst, unter dem Eindruck von Diltheys damals sehr populärem Abhandlungsband „Das Erleben und die Dichtung“ (1905) in seiner antisizientistischen Grundhaltung bestätigt worden. Als er im Sommersemester 1913 nach Berlin kam, war ihm allerdings Dilthey, wie er später bedauernd feststellte, als Lehrer bereits „weggestorben“<sup>1</sup>. Rothacker gehörte auch nie zum engeren Kreis der Dilthey-Schüler. Er hatte lediglich zu dem Erich-Schmidt-Schüler Hugo Bieber, der zeitweilig Sekretär Diltheys war, näheren Kontakt. Über ihn und Siegbert Elkuss lernte er allerdings die Gräfin Sigrid von der Schulenburg kennen, die mit seiner Hilfe dann 1923 den Briefwechsel des Grafen Paul Yorck von Wartenburg mit Wilhelm Dilthey herausgab. Mit den direkten Dilthey-Schülern war Rothacker jedoch über das Anliegen verbunden, eine wissenschaftstheoretische Rechtfertigung der Geisteswissenschaften auszuarbeiten. Aber im Gegensatz zu Georg Misch, Hermann Nohl, Bernard Groethuysen, Eduard Spranger, Max Frischeisen-Köhler u.a. war er nicht primär an einer kategorialanalytischen Erörterung des Erlebens, des Ausdrucks und des Verstehens interessiert. Rothacker beschränkt, wie im ersten Kapitel bereits deutlich wurde, einen anderen Weg: „Als ich im Sommersemester 1913 in Berlin ankam – mein mündliches Dokorexamen lag bereits anderthalb Jahre zurück – hatten sich meine Pläne, den zweiten Band zu Diltheys ‚Einleitung in die Geisteswissenschaft‘ zu schreiben, bereits einigermaßen kristallisiert.“<sup>2</sup> Worin bestand nun das Anliegen dieses von Dilthey noch selbst projektierten zweiten Bandes? Während Dilthey sich in dem erst nach seiner Berufung an die Berliner Universität im März 1883 veröffentlichten ersten Bandes der „Einleitung“ um eine systematische erkenntnistheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften bemüht hatte, sollte im Anschluss eine historisch-kritische Darstellung der Erkenntnistheorie folgen. Dieser Band wurde, trotz Diltheys unermüdlichen Anstrengungen, nie abgeschlossen. Dilthey hat nur einzelne Stücke dieses Bandes ausgearbeitet und diese dann in dem von ihm seit 1887 mit herausgegebenem „Archiv für Geschichte der Philosophie“ publiziert. Es handelt sich dabei um die Abhandlungen „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert“ (1891/92), „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert“ (1892/93), „Die Anatomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert“ (1893) und den ersten Artikel des Aufsatzes „Giordano Bruno und Spinoza“ (1893).<sup>3</sup> Es sind diese Arbeiten zur Geschichte der Geisteswissenschaften, die zusammen mit seiner Biographie über das Leben Schleiermachers

<sup>1</sup> Rothacker, Erich: Heitere Erinnerungen, Athenäum-Verlag, Frankfurt am Main/Bonn, 1963, S. 47.

<sup>2</sup> Ders.: a.a.O., S. 45.

<sup>3</sup> Vgl. zu den Entstehungsbedingungen: Lessing, Hans-Ulrich: Einleitung. Wilhelm Dilthey – Das Programm einer Kritik der historischen Vernunft, in: Ders. (Hrsg.): Wilhelm Dilthey. Texte zur Kritik der historischen Vernunft, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, S. 9ff.



den Ruhm Diltheys als Geisteshistoriker begründeten. Dass es ihm in diesem nicht veröffentlichten Band nicht nur um einen historischen Appendix zum ersten Band seiner „Einleitung“ ging, wird später noch deutlicher werden. Hier soll zunächst nur darauf hingewiesen werden, dass sein Anliegen vor allem darin bestand, durch eine historische Einleitung die „Selbständigkeit der Geisteswissenschaften, ihren inneren Zusammenhang, ihr Leben aus eigener Kraft“<sup>4</sup> noch deutlicher als durch systematische Anstrengungen zur Geltung zu bringen. Die Geschichte sollte gleichsam das lebendige Organon der Geisteswissenschaften sein. Auch für Rothacker war die Geschichte der Geisteswissenschaften der Schlüssel zu ihrem systematischen Verständnis. Aber so sehr er auch die einseitig kategoriale Ausarbeitung der Hermeneutik ablehnte, so ging es ihm doch ebenso wenig wie Dilthey um eine nur faktographische Erfassung der Geistesgeschichte. Genaugenommen waren sie vor allem auf der Suche nach einer durchaus neuartigen Theorie der Erfahrung.

Obwohl beide Denker vordergründig ein unauffälliges und durch keinerlei äußere Irritationen beeinflusstes Gelehrtenleben führten und ihre Werke zunächst nicht den Anschein erwecken, bahnbrechende revolutionäre Durchbrüche darzustellen, so verbergen sich hinter dem akademisch Augenscheinlichen zwei durchaus ambivalente und spannungsreiche Persönlichkeiten. Hugo von Hofmannsthal beispielsweise, der Dilthey noch kurz vor dessen Tod begegnet ist, beschreibt den intensiven Blick des Philosophen als einen, der die Welt „zwischen der dämonischen Kraft des Einzelwesens und der heiligen Kraft geistiger Formen“<sup>5</sup> aufteilte. Auch hinter Rothackers eher humorvoll-ironischen Attitüde des kettenrauchenden Großbürgers verbarg sich ein unruhig suchender Geist, letztlich immer auf dem Weg zum Ursprungsort der schöpferischen Anschauung. Insofern ist es nicht so verwunderlich, dass beide Denker eine intensive untergründige Wirkung entfalteten. Damit soll hier nicht der offensichtliche geistesgeschichtliche Rangunterschied zwischen Dilthey und Rothacker nivelliert werden. Auch wenn Rothackers Werk durchaus keine epigonale Züge trägt, so kann es doch an Tiefe und Breite der grundlegenden Einsichten und geistesgeschichtlichen Bezüge nicht mit Diltheys Leistung konkurrieren. Nichtsdestotrotz hat Rothacker in gewisser Weise bestimmte originäre Einsichten Diltheys mindestens ebenso fruchtbar aufgegriffen wie beispielsweise Martin Heidegger, der in „Sein und Zeit“ (1927) dem hermeneutischen Denken zweifellos zu seinem Epoche machenden Durchbruch verhalf. Um diesen Stellenwert der Rothackerschen Hermeneutik besser verstehen zu können, ist es zunächst notwendig, Diltheys eigenständigen Ansatz, der auch in der zeitgenössischen Hermeneutikdiskussion nicht immer angemessen gewürdigt wurde, genauer zu bestimmen.

Die Hermeneutik als Lehre vom Verstehen, die sich von einer speziellen Kunstlehre der Textauslegung zu einer allgemeinen Theorie der Erfahrung weiterentwickelte, war im 20. Jahrhundert zunehmend an die Stelle der klassischen Erkenntnistheorie getreten. Diese Entwicklung entsprach der fortschreitenden Vermittelt-

---

<sup>4</sup> Dilthey, Wilhelm: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Gesammelte Schriften, Band I, hrsg. von Bernard Groethuysen, 4. unveränderte Auflage, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen 1959, S. 410.

<sup>5</sup> Hofmannsthal, Hugo von: Wilhelm Dilthey (1911), in: Ders.: Gesammelte Werke, Reden und Aufsätze I, hrsg. von D. Schoeller, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1979, S. 453.

heit der menschlichen Lebenswelt, in der sich die Sprache und die Bilder vor die Sachen schoben. Der direkte Zugang zu den Sachen, der uns in einem strengeren Sinne wohl nie gegeben war, wenn von gewissen mystischen Evidenzerlebnissen abgesehen wird, ist uns nunmehr auch kulturell deutlich erkennbar verwehrt. Wir müssen sie uns endgültig über schon Verstandenes erschließen, also über Ausdruck und Sinn. Insofern kann der Prognose Ferdinand Fellmanns, dass in Zukunft „der Bedarf an Hermeneutik“ zunehmen wird, nur beigespflichtet werden. Richtig ist allerdings auch, dass die Beantwortung der Frage, „[o]b sie den Anforderungen, die auf sie zukommen, gerecht wird“, davon abhängt, „inwieweit es gelingt, das Verstehen als fundamentale Tätigkeit aus der Verbundenheit von Mensch und Welt im konkreten Lebensvollzug verständlich zu machen.“<sup>6</sup>

Diese Forderung spezifiziert in bestimmter Weise den Anspruch an die zeitgenössische Hermeneutik und verweist auf die Fundierung hermeneutischer Akte im konkreten Lebensprozess. Es ist nun gerade dieser Anspruch, dem Dilthey bereits sehr früh gerecht zu werden versuchte. Seine geistesgeschichtliche Verortung als Vertreter der deutschen Lebensphilosophie hat diesem Anliegen jedoch eher geschadet als genutzt, da diese Einschätzung zu dem oberflächlichen Eindruck beitrug, dass Dilthey wirkungsgeschichtlich jenem irrationalistischen Zug der deutschen Geistesentwicklung zuzuordnen sei, der 1933 in die letztlich auch politische Machtergreifung der Unvernunft einmündete. Wie einseitig dieses Bild war,

*„zeigt sich allerdings erst heute, wo die Philosophie dem Logozentrismus abgeschworen hat und verstärkte Anstrengungen unternimmt, Formen der Rationalität anzuerkennen, welche die Begrifflichkeit der konstruktiven Vernunft überschreiten. Der Lebensbegriff Diltheys, der vom Standpunkt des emanzipatorischen Bewußtseins nur das Bestehende in seiner Unbestimmtheit zu sanktionieren scheint, erhält im Rahmen der Logik des Vorbegrifflichen und Nichtidentischen geradezu eine utopische Dimension. Das macht die unerwartete Aktualität der Versuche Diltheys aus, die Geisteswissenschaften als selbständige Wissensform neben den Naturwissenschaften lebensphilosophisch zu fundieren.“<sup>7</sup>*

Tatsächlich wird der Lebensbegriff von Dilthey nur sehr sporadisch verwendet und ist eigentlich erst in den späteren Veröffentlichungen häufiger anzutreffen. Selbst in seiner Abhandlung „Das Wesen der Philosophie“ (1907) wird die Philosophie von ihm nun keineswegs als Lebensphilosophie gekennzeichnet. Im Vordergrund seiner Bemühungen stand vielmehr die Freilegung eines Bereichs „unverstümmelter“ Erfahrung, die, anders als in der Phänomenologie Husserls, allerdings im kulturschöpferischen Leben gesucht wird. Dilthey will letztlich im Rückgriff auf die Geschichte den Dualismus von Naturalismus und Kritizismus, von Empirismus und Rationalismus durch eine neue Theorie des historischen Verstehens überwinden.

*„Das Ziel einer Kritik der geschichtsforschenden Vernunft als einer sich im Aspekt der Geschichte haltenden Grundlegung ihrer selbst rollte damit die ganze Position*

---

<sup>6</sup> Fellmann, Ferdinand: Symbolischer Pragmatismus, a.a.O., S. 9.

<sup>7</sup> Ders.: a.a.O., S. 21.

*der in Erkenntnistheorie bzw. Wertlehre und Psychologie gespaltenen Philosophie auf. Das Erkennen konnte nicht mehr nur als ein auf Sinnesempfindungen und Anschauung aufgebautes Hinlangen zum Gegenstand und Verarbeiten des Gegenstandes nach Maßgabe von Urteilsformen gelten. Denn es gibt das Verstehen als ein Eindringen in Gegenstände, die sich selber aussprechen und von sich Zeugnis ablegen, das Verstehen, das in der sinnlich-anschaulichen Schicht ansetzt und bis zum Wesenskern einer Person, eines Typus, eines Zeitalters vordringt, von beidem, Anschauen und Begreifen, in jeder Phase eine Einheit. Die Erfahrung konnte nicht mehr als ein nur nachträglich gegebener gegenständlicher Zusammenhang gelten, der sich formal konstruieren bzw. sich vorausberechnen läßt und demgemäß seine reinliche Trennung als eine nur aposteriorische Mannigfaltigkeit von einer Apriorisphäre gestaltet, denn es gibt die geschichtliche oder die Lebenserfahrung mit dem für sie bezeichnenden Hervorgang des Überzeitlich-Ideellen aus der Schöpfermacht des geschichtlichen Menschen. [...]*

*Wenn Dilthey ständig geschichtliche Analyse mit seinen anfänglich beschreibend-psychologischen, später um das Problem einer Kategorienlehre des die geschichtlichen Elemente geschichtlich (nicht metaphysisch, metahistorisch-emanatistisch) ausbildenden 'Lebens' zentrierten systematischen Arbeiten in Wechselwirkung hielt [...], so bedeutet diese scheinbar nur unentschlossene, systematischen Aufgaben nicht gewachsene Haltung, die konsequente Durchführung einer kritischen Grundlegung der Geschichtswissenschaft im Wege der Selbstrelativierung ihrer Elemente.[...] Dies ist der eigentliche Sinn des von Dilthey terminologisch gebrauchten Wortes Leben, das seine Bedeutung aus sich hervortreibt und sie sich selber zu verstehen gibt, das in der Linie seiner Geschichte werdenden Wirklichkeit die Bedingungen ihrer Möglichkeit selbst erst ausbildet.“<sup>8</sup>*

Dieses ausführliche Zitat macht auf sehr eindrückliche Art die Verklammerung von Anschauung, Geschichte und Verstehen in einer materialen Theorie der Kultur deutlich, die den Bezug zum Anliegen Erich Rothackers herausstellt. Im Folgenden soll das Verhältnis einer im Erleben fundierten Hermeneutik zur historischen Kulturanthropologie noch deutlicher herausgearbeitet werden. Dazu soll zunächst der Stellenwert der Diltheyschen Konzeption im Gesamtkontext der gegenwärtigen Hermeneutikdiskussion eingeschätzt werden, um dann über die pragmatische Symboltheorie Diltheys zu einer Erörterung des kulturanthropologisch relevanten Stilbegriffs zu gelangen.

### *1. Hermeneutik zwischen Tradition und Emanzipation*

Die zeitgenössische deutsche Hermeneutik war lange Zeit durch zwei Haupttypen bestimmt, für welche die Namen Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas standen. Beide gehen davon aus, dass der menschliche Weltbezug grundsätzlich über

---

<sup>8</sup> Plessner, Helmuth: Macht und menschliche Natur, insbes.: Exkurs: Diltheys Idee einer Philosophie des Lebens, in: Ders.: Macht und menschliche Natur. Gesammelte Schriften Band V, 1. Auflage, Suhrkamp Taschenbuchausgabe, Frankfurt am Main 2003, S. 172f.

das Medium der Sprache realisiert wird. Für beide ist die Erfahrung ihrem Wesen nach hermeneutisch. Sie beschreiten jedoch bei der Charakterisierung dieser hermeneutischen Erfahrung denkbar unterschiedliche Wege. Hans-Georg Gadamer's 'Wahrheit und Methode' (1960) markiert die Position einer vor allem philologisch ausgerichteten Hermeneutik. Ihr Anliegen besteht primär in der Auslegung klassischer Texte. Im Mittelpunkt dieser Verfahrensweise steht bei Gadamer das „wirkungsgeschichtliche Bewußtsein“, das „auf eine unaufhebbare Weise mehr Sein als Bewußtsein“ ist.<sup>9</sup> Das Subjekt des Verstehens beschränkt sich letztlich darauf, traditionell bereits Vorhandenes erneut zu thematisieren. Dabei wird fraglos vorausgesetzt, dass der Verstehende und das Zuverstehende Teil ein und desselben Überlieferungszusammenhangs sind. Dessen ständige Realisierung ist das Ziel des Verstehensprozesses. Mit dieser Konzeption hatte Gadamer seit 1960 einen nicht unerheblichen Einfluss auf nahezu sämtliche Bereiche der Geisteswissenschaften. In diesem Zusammenhang sei nur an die Entwicklung der Rezeptionsästhetik bei Hans Robert Jauss und an die geschichtswissenschaftlich relevante Thematisierung der Hermeneutik als „konkrete geschichtliche Reflexion“ bei Karl Gründer erinnert. Insofern ist der von Gadamer erhobene Universalitätsanspruch der Hermeneutik durchaus realisiert worden. Trotz gelegentlich geäußerter Kritik, die insbesondere den in „Wahrheit und Methode“ vertretenen Anspruch, eine grundsätzliche Wende in der Entwicklung der traditionellen Hermeneutik vollzogen zu haben und bestimmte Aspekte der Auslegungspraxis, insbesondere die Offenheit des hermeneutischen Zirkels betrafen, wurde die Gadamer'sche Konzeption doch nicht grundsätzlich in Frage gestellt.

*„Seine von Heidegger übernommene ontologische Auffassung des 'Sprachgeschehens' setzt sich in einem historischen Substantialismus fort, der in der Traditionsbildung das letzte Bollwerk gegen die technische Rationalität der Moderne sieht. Hermeneutische Erfahrung erzeugt somit den Traum einer geschlossenen Bildungswelt, einer ursprünglichen Traditionswelt, die die Wirklichkeit in ihrer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Realität weitgehend ausklammert.“<sup>10</sup>*

Erst Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas<sup>11</sup>, beide Rothacker-Schüler, sahen sich aus den im voranstehenden Zitat benannten Gründen zu ihrer Kritik am Kern der Gadamer'schen Auffassung veranlasst. Aufgeklärt durch die angelsächsische Semiotik, bemühten sie sich darum, die Ontologisierung der Sprache bei Gadamer einer ideologiekritischen Revision zu unterziehen. Auf diesem Weg gelangten sie zu einem neuen Typus von Hermeneutik, der das Verstehen nicht mehr fraglos unter die Leitidee der Tradition subsummiert. An deren Stelle trat nun die der Kommunikation. „Mit anderen Worten: Verstehen verzichtet auf das Gespräch mit den Geistern

<sup>9</sup> Gadamer, Hans-Georg: Rhetorik, Hermeneutik, Ideologiekritik, in: Ders.: Kleine Schriften, Bd.1, Mohr, Tübingen 1967, S. 127.

<sup>10</sup> Fellmann, Ferdinand: a.a.O., S. 10f.

<sup>11</sup> Vgl.: Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie, 2 Bände, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973; Habermas, Jürgen: Zur Logik der Sozialwissenschaften, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970; Ders.: Theorie des kommunikativen Handelns, a.a.O., S. 188-196; Ders.: Hermeneutische und analytische Philosophie, in: Ders.: Wahrheit und Rechtfertigung, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, S. 65-101.

### III. Phänomenologisch inspirierte Anthropologie: Max Scheler

Erich Rothacker hat das zentrale Anliegen seiner eigenen philosophischen und wissenschaftlichen Forschungen in den Worten Leopold von Ranke, die dieser 1826 seinem Bruder schrieb, sehr prägnant zusammengefasst gesehen: „Alle die Taten und Leiden dieses wilden, heftigen, gewaltsamen, guten edlen ruhigen, dieses befleckten und reinen Geschöpfes, das wir selber sind, in ihrem Entstehen und in ihrer Gestalt zu verstehen und festzuhalten.“<sup>1</sup> Es ging ihm im Anschluss an Ranke um eine Wissenschaft, die diese Aufgabe nicht nur historisch, sondern auch theoretisch zu realisieren imstande sei. Als einen ihrer größten Bahnbrecher nach Hegel betrachtete er Max Scheler (1874-1928)<sup>2</sup>. In gewisser Weise hat sich Rothacker „dauernd als Schelerschüler gefühlt.“<sup>3</sup> Nach einem zweisemestrigen Aufenthalt in Kiel kam er im Sommersemester 1910 nach München und blieb dort für drei Semester. Da Theodor Lipps krank geworden war und er mit Moritz Geiger, dessen Bedeutung er erst später erkannte, keinen angemessenen Ersatz gefunden zu haben meinte, zogen ihn die Vorlesungen und Übungen Max Schelers umso mehr an. Scheler befand sich damals noch in seiner sogenannten vorkatholischen Phase und beschäftigte sich intensiv mit biologischen Problemen. Seine Suche nach einem aktiven Lebensbegriff, der später für seine Anthropologie noch große Bedeutung erlangte und eine stark pragmatische Komponente seines Werkes vorzeichnete, hat Rothackers hochgradiges Interesse gefunden:

*„Seine [Schelers, d.Verf.] Unterscheidung der passivistischen Lebensbegriffe der Engländer (Anpassung usw.) und einer aktivistischen Richtung (Guyau und besonders Bergson, dem Scheler mehr verdankte als er offen zugab) hat mich sehr beeindruckt. Auch verdanke ich ihm die für meine spätere Entwicklung epochemachende Bekanntschaft mit den Schriften Jakob von Uexkülls.“<sup>4</sup>*

Weniger beeindruckt war er von Schelers Erörterungen moralisch-kasuistischer Probleme. Hier macht sich ein abstrakt-platonisierender Zug der Schelerschen Philosophie geltend, dem Rothackers ganz auf die konkrete Anschauung hin angelegtes Denken entgegenstand. Durch Scheler wurde er auch verstärkt auf die phänomenologische Forschung seiner Zeit aufmerksam. Die Husserlsche Psychologismuskritik sah er allerdings als bereits durch den Neukantianismus vorweggenommen. Interessanter war für ihn die Göttinger „Wesensschau“. Edmund Husserl und Adolf Reinach hatten in Göttingen einen Kreis engagierter Studenten der Phänomenologie um sich gesammelt, zu dem später so bekannt gewordene Persönlichkeiten wie Hedwig Conrad-Martius, Roman Ingarden, Alexandre Koyré und Edith Stein gehörten und dem sich auch Scheler zeitweilig anschloss. Die Göttinger haben die spätere transzendente Wende der Husserlschen Phänomenologie nicht nachvollzogen und blieben dem wissenschaftsnahen Geist der konkreten Anschauung und Erfahrung verbunden, der den phänomenologischen Grundimpuls aus-

<sup>1</sup> Zitiert nach: Rothacker, Erich: Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit, Bouvier, Bonn 1949, S. 28.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Rothacker, Erich: Heitere Erinnerungen, Athenäum-Verlag, Frankfurt am Main/Bonn 1963, S. 28.

<sup>4</sup> Ebd.

zeichnete und dem auch Rothacker zeitlebens verpflichtet blieb. Von entscheidender Bedeutung waren für ihn auch Schelers Übungen über Diltheys „Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt“ unter Einbeziehung der eidetischen Forschungen des Psychologen Erich Rudolf Jaensch (1883-1940), aus denen Schelers spätere Ausführungen zur „Widerständigkeit“ in seinen Studien über „Erkenntnis und Arbeit“<sup>5</sup> hervorgingen. Sie verdeutlichen ebenfalls das pragmatische Motiv seines Denkens. Ebenso wie die moralphilosophischen Ausführungen haben Rothacker auch die Vorlesungen Schelers über die Logik der Geschichtswissenschaften und dessen Gesamtbeurteilung Diltheys nicht überzeugt. Auch wenn es sicherlich nicht richtig ist, Scheler als grundsätzlich ahistorischen Denker zu bezeichnen, so ist ihm ein Durchbruch zu einer konkreten Theorie der Geschichte wohl nie gelungen. Seine eidetischen Forschungen waren zu sehr auf Grundstrukturen des Seins gerichtet, um Rothackers Sinn für das nur hermeneutisch zu erschließende ‚Wesen‘ der Geschichte wirklich entsprechen zu können. Schelers größte Leistung sah Rothacker auf dem Gebiet der moralpsychologischen Forschung. Insbesondere das Buch über die Sympathiegefühle<sup>6</sup>, das von Scheler selbst als sein bestes bezeichnet wurde, hat ihn später in seinen eigenen individual- und kulturanthropologischen Werken stark beeinflusst. Der persönliche Kontakt zu Scheler hinterließ bei Rothacker allerdings einen eigentümlich ambivalenten Eindruck, der jedoch für die zeitgenössische Beurteilung Schelers charakteristisch war:

*„Von Scheler, dem ich mich bald auch persönlich nähern durfte, ist schwer zu sprechen, ohne auch seiner dämonischen Züge zu gedenken. Mit seiner grandiosen Denkerstirn als physiognomischen Ausdruck seines Geistes hat er uns fasziniert; mit seinen schlechten Zähnen und seinem brutalen Mund wenigstens mich oft irritiert. Er hatte einen Januskopf. Auf der einen Seite göttlich, besonders wenn man ihn sprechen hörte, auf der anderen Seite faunisch. [...] Daß er das Leben in allen seinen Dimensionen und unterirdischen Tiefen kennen lernen wollte, war nicht nur seine persönliche Angelegenheit. Das konnte sich ein Mann seines Formates leisten. Er war kein Spießkerl. Aber diese ‚Tiefe‘ schien mir schwer erträglich.“<sup>7</sup>*

Durch den berühmten Skandalprozess (1910), der Scheler schließlich die *venia legendi* an der Münchener Universität kostete, war es Rothacker nicht möglich, seine Studien bei ihm fortzusetzen. Er wechselte deshalb, in München verbleibend, für zwei weitere Semester zu dem Kunsthistoriker Heinrich Wölfflin. Insofern standen originäre Forschungen zum emotionalen Leben und zur Stilgeschichte bereits sehr früh Pate bei der Entwicklung von Rothackers eigenem Ansatz.

---

<sup>5</sup> Scheler, Max: Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt [1926], in: Ders.: Die Wissensformen und die Gesellschaft [1926], Gesammelte Werke, Band 8, hrsg. von Maria Scheler, 2., durchgesehene Auflage, Francke, Bern/München 1960, S. 191-382.

<sup>6</sup> Scheler, Max: Wesen und Formen der Sympathie [1923], wesentlich erweiterte Neufassung von: Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass [1913], in: Ders.: Wesen und Formen der Sympathie – Die deutsche Philosophie der Gegenwart, Gesammelte Werke, Band 7, hrsg. von M. S. Frings, 2., durchgesehene Auflage, Francke, Bern/München 1973, S. 7-258.

<sup>7</sup> Rothacker, Erich: a.a.O., S. 29f.

Rothacker hat wohl vor allem die immense Breite der Schelerschen Forschungen beeindruckt, die sich von Entwürfen zur Grundlegung von Biologie und Psychologie über kultur- und wissenssoziologische Arbeiten bis zu grundlegenden Schriften zur Ethik, Religionsphilosophie, Metaphysik und Erkenntnistheorie erstreckten. Gerade angesichts dieser Breite des Weltbildes warf Rothacker die Frage nach dem organisierenden Prinzip, dem einenden Band auf.

*„Konkreter: wie konnte es sein, daß Scheler, der kühne Fortbildner einer so ausgesprochen idealistischen Position wie der Phänomenologie, der sich bemühte, aus dem Reich der ‚kategorialen Anschauung‘, der Eide, der Bedeutungen in das Reich des Ens a se einzudringen, der geradezu schwelgerische Virtuose eines apriorischen Verfahrens, der scharfe Kritiker der Einzelwissenschaften, schließlich als Anthropologe Erfahrungsmassen über Erfahrungsmassen türmte?“<sup>8</sup>*

Zunächst könnte hier ein vordergründiges psychologisches Motiv angenommen werden, das darauf verweist, dass Scheler gleichsam das von ihm hervorgehobene Wesensmerkmal des Menschen, seine Weltoffenheit, auf individueller Ebene selbst verkörperte. Ihn interessierte also das „entfaltete Seiende nicht weniger als das Sein des Seienden. [...] [E]r war eben begabt und geneigt, ebenso viel, wie intensiv zu erleben. Er wusste viel, und verstand viel.“<sup>9</sup> Tatsächlich war sein umfassendes Weltwissen aber auch Ausdruck einer methodisch begründeten Haltung. Scheler hatte schon früh in seiner philosophischen Entwicklung der Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus den Reichtum und die Vielseitigkeit der Marburger entgegengehalten. Er bemängelte an der ersteren vor allem das Fehlen einer Naturphilosophie und eine Fundierung der Psychologie. Es war also der Mangel an anthropologischer Konkretion, der ihm hier bereits störend ins Auge fiel. Rothacker fragt in diesem Zusammenhang danach, wie „sich nun sein schließlicher Durchbruch in die konkrete Welt des Menschen von seiner eigenen Ausgangsbasis her auch methodisch rechtfertigen“<sup>10</sup> lässt. Die Frage nach dem Menschen ist in mancher Hinsicht überraschend, da es in Schelers frühen Schriften durchaus nicht an scharfen Ausfällen gegen den Bezug philosophischer Fragen auf den Menschen fehlte. Andererseits verweist schon Schelers erstes Hauptwerk auf den späteren Begriff des Menschen, in dem es in seinem Geistbegriff bereits gewisse kognitive Vereinseitigungen des personalen Weltbezugs überwindet.<sup>11</sup> Auch in „Ewiges im Menschen“ (1921), „wo es der Philosoph als ‚ganzer Mensch‘ ist, in dem alle geistigen Kräfte, Teilfunktionen, Anschauungsformen, Bewusstseinsstellungen und Kulturformen sich konzentrieren und reintegrieren müssten“<sup>12</sup> näherte sich Scheler seiner späteren anthropologischen Grundkonzeption. Im Laufe der Schelerschen Werkentwicklung verlagert sich zunehmend das Schwergewicht von der „Personalität als Ideeneinheit“ zur „Menschheit als Ideenverwirklicherin“.<sup>13</sup> In diesem Zu-

<sup>8</sup> Rothacker, Erich: Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit, a.a.O., S. 4.

<sup>9</sup> Ders.: a.a.O., S. 6.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Scheler, Max: Wesen und Formen der Sympathie, a.a.O.

<sup>12</sup> Rothacker, Erich: a.a.O., S. 7.

<sup>13</sup> Ders.: a.a.O., S. 20.



sammenhang treten die leiblichen, emotionalen und kulturellen Dimensionen dieses Prozesses immer mehr in den Vordergrund. Es war gerade diese Konkretion des Geistigen, die Rothacker an Scheler so interessiert hat. Als reiner Metaphysiker wäre Scheler für ihn vermutlich belanglos geblieben. Es ist aber gerade ein Spezifikum des Schelerschen Denkens, „daß nunmehr das Interesse des Metaphysikers von der Ordnung der Sache, d.h. der Ideen als solcher als einer vorgegebenen Wesensordnung auf das geschichtliche Faktum der Menschheit überspringt, in der diese Ideen in ihrer ständigen und unvermeidlichen Auseinandersetzung mit der Drang- und Triebwelt reale Verwirklichungsgestalten angenommen haben.“<sup>14</sup> Es sind diese Verwirklichungsformen, die den Metaphysiker zum Anthropologen werden lassen.

*„Das ist die Rechtfertigung einer Anthropologie in den Augen eines Metaphysikers. Das macht die Anthropologie, die selbstverständlich Erfahrungswissenschaft sein muss, zugleich zu einer philosophischen Angelegenheit, d.h. eben zur ‚Philosophischen Anthropologie‘. [...] Das ist der Durchbruch des Metaphysikers Scheler in die Wirklichkeit. Indem er schrittweise zu der Erkenntnis kommt, daß die konkrete menschliche Wirklichkeit etwas metaphysisch Relevantes ist, gewinnt er die Legitimation, in diese Wirklichkeit einzutauchen.“<sup>15</sup>*

Trotzdem bleibt festzuhalten, dass trotz Schelers realistischer Wende seine Methode immer den Anfängen verpflichtet blieb. Es handelt sich um die Anwendung des ersten phänomenologischen Ansatzes. Schon in der Ethik finden sich eindringliche Analysen zu Leib, Umwelt und den Sinnzusammenhängen des emotionalen Lebens. Bereits seine Kritik des Kantischen Apriorismus leitet die Wende zu einer konkreten Theorie des Geistes ein, indem sie auf die Notwendigkeit wissens- und kultursoziologischer Forschung aufmerksam machte.

*„Im Grunde erweist sich das Festhalten einer anschaulichen Haltung, d.h. der entschlossene Verzicht auf jedes deduktiv konstruierende Verfahren, die Methode, auch transzendente Notwendigkeiten in Gestalt von Fundierungszusammenhängen aufzuweisen, als die fruchtbarste Voraussetzung jeder Weiterentwicklung der Weltoffenheit. Wenn es eine indirekte Rechtfertigung philosophischer Methoden aus ihrer Fruchtbarkeit gibt, dann ist die Schelersche Anthropologie eine Rechtfertigung des phänomenologischen Ansatzes.“<sup>16</sup>*

Auch wenn Rothacker sicherlich in seiner Hermeneutik des kulturellen Stils über die Anfänge dieser phänomenologischen Methode hinausging, bleibt er den aus ihr gewonnenen Einsichten in die Sinnzusammenhänge des emotionalen Lebens und deren Bedeutung für die Konstitution konkreter Lebenswelten in seiner gesamten Werkentwicklung verbunden. Insofern ist es lohnenswert, sich im Folgenden die

---

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ders.: a.a.O., S. 20f.

<sup>16</sup> Ders.: a.a.O., S. 23.



grundlegenden Einsichten Schelers im Bedeutungsfeld von Emotionalität und Kultur zu vergegenwärtigen.

### *1. Erkenntnis und Liebe*

Das phänomenologische Denken verstand sich vor allem als eine forschende Methode, die sich auf das beruft, was erscheint, was sich ergibt und sich dabei auf den „Urboden der Erfahrung“<sup>17</sup> bezieht. Edmund Husserl (1859-1938), von der Mathematik herkommend, hatte immer betont, dass der Ausgangspunkt für die Grundlegung jeder Wissenschaft die Logik sei, diese aber selbst einer philosophischen Fundierung bedürfe, die den Sinnzusammenhang, in dem logisches Denken sich vollzieht, aufzuklären vermag. Es sind diese Fundierungsverhältnisse, die Husserl vor allem interessieren, wenn er dem Zusammenhang von Bedeutung und Ausdruck, von Geltung und Evidenz auf die Spur zu kommen sucht, wenn er das intentionale Erleben als Basis und Weltgegebenheit analysiert und das Zeitbewusstsein allen konstitutiven Bewusstseinsakten zugrundelegt.<sup>18</sup>

Durch diese Fundierung soll der Stellenwert der Logik nicht gemindert werden, aber die Philosophie muss deren Voraussetzungen aufzeigen und damit den Gegensatz von Logik und Erleben als Scheinproblem auflösen. Dazu diente Husserl eine besondere Methode der Reflexion. Erlebnisse sollten als Phänomene, als Zusammenhang sinnsetzender Bewusstseinsakte untersucht werden, die in der Reflexion zur Anschauung gelangen. Insofern nannte er diese Vorgehensweise ‚phänomenologisch‘. Ein Erlebnis wird als Phänomen in seinem Ablauf betrachtet und bezüglich der Bewusstseinsakte, die es für uns konstituieren, beschrieben. Durch das ‚phänomenologische‘ Verfahren sollen die Erlebnisse zu ihrer ‚Selbstgegebenheit‘ gebracht werden. Husserl ging davon aus, dass solche Beschreibungen durch logisch kontrollierte Abstraktion, die sogenannte ‚Ideation‘, zu Grundstrukturen der Sinnggebung ausgezogen werden können. Alle Aussagen über die sinnstiftenden Akte des Bewusstseins gründen also in diesen phänomenologisch beschriebenen Akten des Bewusstseins. Das drückt letztlich auch die berühmt gewordenen Forderung „Zu den Sachen selbst!“<sup>19</sup> aus. So glaubte Husserl den Gegensatz von Erleben und Logik zu überwinden und deutlich zu machen, dass direkte Evidenz durchaus auf der Grundlage eines methodisch kontrollierten Verfahrens möglich sei, also keinesfalls Ausdruck eines reduktionistischen Positivismus sei.

Nun schien in diesem Zusammenhang nicht nur eine Lösung der in den damaligen Wissenschaften diskutierten Methodenprobleme möglich. Die Analyse der Konstitutionsakte unseres Bewusstseins eröffnete über die Klärung der Voraussetzungen des wissenschaftlichen Erkennens hinaus zudem ein Forschungsgebiet, das die Konstitutionsbedingungen menschlichen Wissens überhaupt einschloss. Diese Erweiterung der phänomenologischen Fragestellung lässt ein Problem in den Vor-

<sup>17</sup> Husserl, Edmund: Formale und transzendente Logik, Husserliana, Band XVII, Nijhoff, Den Haag 1973, S. 219.

<sup>18</sup> Ders.: Logische Untersuchungen, Zweiter Band, I. Teil, V. Über intentionale Erlebnisse und ihre ‚Inhalte‘, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Band 3, hrsg. von Elisabeth Ströker, Meiner, Hamburg 1992, S. 352-529.

<sup>19</sup> Ders.: a.a.O., S. 6.

#### IV. Der Übergang zur Kulturanthropologie

Die Entwicklung der deutschen Kulturanthropologie im 20. Jahrhundert steht in einem engen Zusammenhang mit den Bestrebungen, sowohl die Begrenzungen naturwissenschaftlicher Welterklärungen als auch die der klassischen Transzendentalphilosophie kantischer Prägung zu überwinden. Insofern ist die bereits erwähnte Bedeutung der Phänomenologie für die Entstehung des neueren anthropologischen Denkens in Deutschland keineswegs verwunderlich. Michael Landmann, der zusammen mit Erich Rothacker, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen zu den wichtigsten Vertretern der Kulturanthropologie gehört, hat diese Beziehung folgendermaßen erklärt:

*„Der Phänomenologie kommt, über Einzelfunde hinaus, geschichtlich darum eine so große Bedeutung zu, weil sie die erste Philosophie ist, die sich in bewußter Polarisierung durch die naturwissenschaftliche Welterklärung nicht mehr verschrecken lässt. Ihr, aber grundsätzlich all solchen konstruktiven Spätvorverständnissen, auch denen der Metaphysik, gegenüber erforscht Phänomenologie das noch unverstellte menschliche Bewußtsein, wie ihm die Welt und wie es sich selbst gegeben ist. Die Naturwissenschaft hat diese ganze Sphäre des unmittelbaren, aber auch des sich in außerwissenschaftlichem kulturellem Ausdruck objektivierenden Erlebens übersprungen.“<sup>1</sup>*

Allerdings unterlag auch die Phänomenologie noch bestimmten idealistischen Grundannahmen, die einer vollen Entfaltung des kulturanthropologischen Grundgedankens ebenso entgegenstanden wie die naturwissenschaftlichen Reduktionismen. Landmann verweist demgegenüber auf die Nähe der Kulturanthropologie zur Sprachphilosophie.

*„Husserl geht noch, wie schon Descartes und Kant, von einem prämundan urstiftenden Ego aus als Quelle der konstituierenden Akte. Aber schon Humboldt zerstörte diese Illusion des mit sich selbst beginnenden Ich, indem er nachwies, wie sehr alle Erkenntnis vermittelt wird durch das Medium der immer schon vorgegebenen und geschichtlich variierenden Sprachen. Dieser Humoldtsche Gedanke lebte in unserem Jahrhundert auch bei den Angelsachsen wieder auf. Genau so, wie hier bei Humboldt Sprachphilosophie den alten Transzendentalismus ablöst, so löst ihn auch die Kulturanthropologie ab, indem sie das von Humboldt auf seinem Feld Gewonnene verallgemeinert.“<sup>2</sup>*

Die Kulturanthropologie korrigiert allerdings nicht nur den Transzendentalismus, sie realisiert auch eine neue „Philosophie des Schöpferischen“, die an „die Entstehung des Schöpfergedankens im 18. Jahrhundert als zentrale Leistung nachantiker

---

<sup>1</sup> Landmann, Michael: Materialien zur Selbstdarstellung (nach einem Entwurf von 1967), in: Grundner, Klaus-Jürgen/Krausser, Peter/ Weiß, Heinrich (Hrsg.): Der Mensch als geschichtliches Wesen. Anthropologie und Historie, Klett, Stuttgart 1974, S. 271.

<sup>2</sup> Ders.: a.a.O., S. 273.

Philosophie“<sup>3</sup> anknüpft. Als solche erhebt sie auch den Anspruch, die utilitaristischen Züge des „alten Pragmatismus“<sup>4</sup> zu überwinden.

*„Dieser hatte schon bei Schopenhauer richtig gesehen, daß der Intellekt der Diener des Willens ist, daß das Erkennen vom Handeln her seinen Auftrag erhält. Allein fälschlich folgert er daraus, daß der ursprüngliche Mensch nur ein homo faber ist. Hier dagegen zeigt sich: um auf der Stufe des Menschen ein faber sein zu können, braucht er von vornherein einen außerpraktisch-spielerischen 'Überschuß' an Erkenntnis. Diese bleibt zwar letztlich noch praktisch abgezweckt, aber sie ist es nicht in unmittelbar enger gradliniger Korrelation.“<sup>5</sup>*

So führt uns Landmann noch einmal die Grundtopoi des kulturalanthropologischen Denkens vor Augen: Erleben, Ausdruck, Sprache, schöpferisches Handeln und Geschichte. Hier werden die Grundzüge eines neuen „symbolischen Pragmatismus“ sichtbar.<sup>6</sup> Aber auch von naturwissenschaftlicher Seite kommt dem kulturalanthropologischen Ansatz Hilfreiches entgegen. Von entscheidender Bedeutung sind hier vor allem die Ansätze zu einer subjektbezogenen Biologie, die im Umweltbegriff ihren heuristisch fruchtbarsten Ausdruck fanden. Es war vor allem der baltische Biologe und Philosoph Jakob Johann Baron von Uexküll (1864-1944) der den Umweltbegriff im Rahmen seiner biologischen Forschungen umfassend entfaltete. Rothacker, Plessner und auch Heidegger haben ihn dann in den Mittelpunkt ihrer eigenen kulturalanthropologischen Forschungen gestellt. Uexkülls biosemiotische Arbeiten sind für die Begründung eines symbolischen Pragmatismus von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Uexküll, der zunächst an der Universität Dorpat (heute Tartu) Zoologie studierte, promovierte 1907 nach Aufenthalt in Neapel und an der ostafrikanischen Küste in Heidelberg. Nach dem Ersten Weltkrieg war er von 1925 bis 1936 Honorarprofessor in Hamburg. Von 1926 bis 1940 leitete er dort als Direktor auch das von ihm begründete „Institut für Umweltforschung“ an der Universität Hamburg. Uexküll hat den Begriff der Umwelt zuerst 1909 in seinem Buch „Umwelt und Innenwelt der Tiere“<sup>7</sup> eingeführt. Umwelt wird dort streng von Umgebung unterschieden, die im Gegensatz zur ersteren von den Lebewesen gestaltet wird. Diese Unterscheidung war damals durchaus unüblich. Uexküll entwickelte eine Naturauffassung, „in der nun zum ersten Male in der Naturwissenschaft die Vorstellung einer im physikalischen Sinne 'objektiv' vorhandenen Außenwelt aufgegeben wird, und an deren Stelle 'Weltzusammenhänge' treten, die sich zwischen Subjekt und Objekt 'funktional' ereignen.“<sup>8</sup> Er hat sich in diesem Zusammenhang immer wieder affirmativ auf Kant bezogen, wenngleich seine

---

<sup>3</sup> Ders.: a.a.O., S. 271.

<sup>4</sup> Ders.: a.a.O., S. 273.

<sup>5</sup> Ders.: a.a.O., S. 273.

<sup>6</sup> Zum Konzept der Kreativität bei Landmann selbst vgl.: Hupe, Hans-Joachim: „Werde, der Du sein willst“. Kreativität und Teleologie in der Kulturalanthropologie Michael Landmanns, Bouvier, Bonn 1991.

<sup>7</sup> Uexküll, Johann von: Umwelt und Innenwelt der Tiere, J. Springer, Berlin 1909.

<sup>8</sup> Grassi, Ernesto/Uexküll, Thure von: Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, Sammlung Überlieferung und Auftrag, Reihe Studia Humanitatis, Band 1, Lehnen, München o. J., S. 140.

‘funktionale’ Vorgehensweise, ähnlich wie die seines Hamburger Kollegen Ernst Cassirer, in seiner Intention deutlich über Kant hinausging.

*„Für Kant ist das Problem: wie kann ich die Natur erkennen, gleichbedeutend mit der Frage nach der Anwendung von Kategorien, eine Anwendung, welche den Versuch, ins Innere einer an sich seienden, hinter den Kategorien liegenden Natur einzudringen, völlig sinnlos macht. J. v. Uexküll kommt nun zwar in dem Sinne von Kant her, daß er von dessen ursprünglicher Position ausgeht, auf welcher zunächst nur die Forderung erhoben wird: ehe du etwas über die Natur aussagst, prüfe, was du in sie hineinträgst. Er geht aber über Kant hinaus, indem er die Natur – wenigstens seiner Intention nach – ganz in Subjekt-Objekt-Beziehungen auflöst und sie nicht, wie bei Kant, nur als die Erscheinungswelt des Menschen auffaßt.“<sup>9</sup>*

Wissenschaftsgeschichtlich knüpft auch Uexküll an bestimmte deutsche Traditionen eines insbesondere von Goethe herkommenden Naturverständnisses an, das in der romantischen Naturforschung weitergeführt wurde. An dieser Stelle ist insbesondere sein ebenfalls aus dem Baltikum stammender Vorläufer Karl Ernst von Baer (1792-1976) zu nennen. Auch Rothacker hat sich an verschiedenen Stellen seines Werkes auf dessen Idee einer Eigenzeit des Lebens und der Lebewesen bezogen.<sup>10</sup> Im Gegensatz zu den Auffassungen des in den Naturwissenschaften lange vorherrschenden Physikalismus wird Leben hier als subjektive Leistung angesehen. Uexkülls Biologie kann hier nicht umfassend erörtert werden. Bedeutsam ist an dieser Stelle vor allem die Relevanz seines aus der Naturforschung stammenden Umweltkonzepts für die Kulturanthropologie. Neben Rothacker hat darauf vor allem Ernst Cassirer in der im Exil entstandenen Zusammenfassung seines Lebenswerkes hingewiesen:

*„Läßt sich das von Uexküll entworfene Schema auch auf die Beschreibung und Bestimmung der menschlichen Welt anwenden? Offensichtlich stellt diese Welt keine Ausnahme von den biologischen Grundprinzipien dar, die das Leben aller anderen Organismen beherrschen. Aber in der Menschenwelt stoßen wir auf ein neues Merkmal, welches das eigentliche Kennzeichen menschlichen Lebens zu sein scheint. Der ‘Funktionskreis’ ist beim Menschen nicht nur quantitativ erweitert; er hat sich auch qualitativ gewandelt. Der Mensch hat gleichsam eine neue Methode entdeckt, sich an seine Umgebung anzupassen. Zwischen dem Merknetz und dem Wirknetz, die uns bei allen Tierarten begegnen, finden wir beim Menschen ein drittes Verbindungsglied, das wir als ‘Symbolnetz’ oder Symbolsystem bezeichnen können. Diese eigentümliche Leistung verwandelt sein gesamtes Dasein. Verglichen mit den anderen Wesen, lebt der Mensch nicht nur in einer reicheren, umfassenderen Wirklichkeit; er lebt sozusagen in einer neuen Dimension der Wirklichkeit.“<sup>11</sup>*

---

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Rothacker, Erich: Geschichtsphilosophie, a.a.O., S. 88ff.

<sup>11</sup> Cassirer, Ernst: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, S. Fischer, Frankfurt am Main 1990, S. 49.

Entscheidend, und hier gibt es einen gewissen Unterschied zwischen Cassirer und Rothacker, bleibt allerdings die biosemiotische Fundierung der menschlichen Symbolproduktion. Wenn oben bereits angedeutet wurde, dass die Sprachphilosophie für die Entwicklung der Kulturanthropologie von entscheidender Bedeutung ist, wäre noch zu klären, welche Rolle die Sprache im Hinblick auf die Entstehung der menschlichen Welt überhaupt spielt. In der organischen Welt dominiert vor allem die averbale Kommunikation. „Die auf organischem Gebiet maßgebenden Zeichen `weisen`, `befehlen`, `nötigen` das Lebewesen zu bestimmten Handlungen, die stets identisch bleiben.“<sup>12</sup> Insofern ist die Analogie zur sakralen Welt des Menschen nicht ganz unbegründet. Sie legt uns nahe, auch die Lebenssituationen und Handlungen der Tiere als `Rituale` zu bezeichnen. Damit soll allerdings nur auf die starke Festlegung der Handlungsabläufe verwiesen werden. Von einer wirklichen Identität kann keine Rede sein. Wesentlich ist auch der metaphorische Charakter der Zeichen, „denn sie `übertragen` dem, was die Organe bekunden, eine Bedeutung“ und dadurch „erscheint jedem Lebewesen die ihm spezifische Umwelt, die für das Lebewesen die einzige Realität darstellt.“<sup>13</sup> Die Zeichen haben also, wie Ernesto Grassi betonte, eine `induktive` Funktion. `Induktion` wird hier im eigentlichen Wortsinne als ein „`Zurückführen` von etwas auf etwas“ interpretiert. „[S]o wird im organischen Leben die induktive Kraft der ursprünglich weisenden Zeichen offensichtlich, denn diese `führen` das, was die Organe offenbaren, zurück auf das, was dem Leben zu seiner Entfaltung unentbehrlich ist.“<sup>14</sup> Grassi hat die biosemiotischen Grundlagen menschlicher Kommunikation im Anschluss an Jakob und Thure von Uexküll prägnant zusammengefasst und kann damit auch das Anliegen von Rothackers anthropologischer Grundlegung der Kulturwissenschaften verdeutlichen. Bevor der Bruch mit der averbalen Kommunikation behandelt wird, sei hier noch einmal die organische Grundlage dargelegt:

*„Das Entstehen der Umwelten, der `kósmoi` – im griechischen doppelten Sinne dieses Ausdrucks als `Ordnung` und als `Zierde` – geschieht auf organischer Ebene nicht um des Einzellebens – d. h. des Individuums – willen, sondern schlechthin um die Gattung zu erhalten. Es ist auch eben nicht das einzelne Lebewesen – als Individuum –, das die Übertragung von Bedeutungen leistet, denn die Lebensfunktion vollzieht sich durch Zeichen, die der Gattung eigen sind.“<sup>15</sup>*

Es ist der unmittelbar weisende Charakter der Zeichen, der in der organischen Welt die averbale Kommunikation begründet. „Die Zeichen weisen eine unmittelbare Bedeutung auf.“<sup>16</sup> Im Übergang zur Welt des Menschen zerbricht die unmittelbare Einheit der Lebensfunktionen. Ein Prozess der Distanzierung und Objektivierung setzt ein.

<sup>12</sup> Grassi, Ernesto: Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte des abendländischen Denkens, Hain, Frankfurt am Main 1992, S. 255.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ders.: a.a.O., S. 256.

<sup>16</sup> Ebd.

*„Die Phantasie als Tätigkeit, Bedeutungen zu übertragen, wird nun dem einzelnen überlassen: erst aufgrund dieser Aufgabe tritt der Mensch als Individuum auf. Dem einzelnen Menschen – nicht den unmittelbar ‚weisenden‘ Zeichen der ‚heilen‘ Welt der Gattung oder der Art des Organischen – kommt es zu, die eigene Umwelt zu deuten und aufzubauen.“<sup>17</sup>*

Grassi erörtert in diesem Zusammenhang zwei Auffassungen, die den Zusammenbruch des „einheitlichen Funktionskreises des Lebens“ erklären sollen. Die Sprache selbst wird so als „die schlechthinnige Ursache für den Bruch der Einheit des Organischen gedeutet“. An dieser Stelle wird ein Problem deutlich, dass für die Konstitution der Kulturanthropologie von entscheidender Bedeutung ist. Diese von Grassi zuerst angeführte These zur Funktion der Sprache bei der Kulturentstehung entspricht den platonischen Auffassungen zur Kulturgenese, deren idealistische Struktur bis heute auch naturalistische Theorien zur Begründung des Natur-Kultur-Unterschieds bestimmt. „Nach dieser Verursachungsthese isoliert die Phantasie die Dinge, indem sie sich eine ‚innere‘ subjektive und eine ‚äußere‘ Welt vorstellt.“<sup>18</sup> Grassi argumentiert gegen diese platonische Auffassung aus der Perspektive der humanistischen Überlieferung, wie sie insbesondere im Werk von Giambattista Vico zum Ausdruck kommt:

*„Die Sprache ist nicht die Ursache der Distanzierung, der Dualität von Subjekt und Objekt, sondern ihre Folge. Daraus erklärt sich ihre Aufgabe, die entfallene Einheit in neuer Weise wieder herzustellen. Die Unzulänglichkeit des präverbalen Codes ist also die unmittelbare Voraussetzung für die Funktion der Sprache. Denn der Sprache kommt es zu, die eingetretene ‚Isolierung‘ der Lebensobjekte gegenüber dem Subjekt zu überbrücken und eine ‚symploke‘, eine Verknüpfung von Subjekt und Objekt durch das Zeit-Wort herzustellen.“<sup>19</sup>*

Auch Rothacker hat die Sprache in kritischer Auseinandersetzung mit den bewusstseinstheoretischen Arbeiten Ludwig Klages eher als ‚Ausbruch einer Macht‘ und nicht so sehr als Verlust einer Lebensfunktion betrachtet.

Hier liegt auch der Unterschied zu Arnold Gehlen, der neben Rothacker zu den zentralen Gründungsgestalten der deutschen Kulturanthropologie gezählt wird. Gehlen übersieht im Gesamtaufbau seiner Anthropologie, welche zentrale Bedeutung der Kultur schon als Faktor der Menschwerdung zukommt. Das schon von Humboldt formulierte Paradoxon, dass der Mensch nur durch die Sprache Mensch sei, dass er aber, um sie zu erlangen, schon Mensch sein müsse, ist das Paradox der Kultur schlechthin. Es kann durch die Kompensationstheorie nicht überwunden werden. Auch wenn Gehlens Werk eine Vielzahl von nichtdualistischen Teilansätzen zur Lösung dieses Problems enthält, so bleibt doch bestimmend, dass die Grundannahme eines reizüberfluteten, antriebsschwachen, biologisch mangelhaft ausgestatteten Wesens diese Bestrebungen immer wieder durchkreuzt. In der un-

---

<sup>17</sup> Ders.: a.a.O., S. 256f.

<sup>18</sup> Ders.: a.a.O., S. 257.

<sup>19</sup> Ders.: a.a.O., S. 258.

## 2. Abschnitt: Zur Genealogie der Kultur oder von der Anschauung zur Lebensform

### I. Anthropologie und Wissenschaftstheorie

Der Weg vom Bildentwurf, von der Anschauung zur Kultur gibt Rothackers Ansatz im Kontext der Philosophischen Anthropologie, wie sie sich im deutschen Sprachraum seit den Zwanzigerjahren des vorigen Jahrhunderts entwickelt hatte, sein spezifisches Gepräge. Seine an Alexander Pope und Goethe anschließende ‚Menschheitswissenschaft‘ wurzelt im anschaulichen Erleben, das sich von den imagomotorischen Fähigkeiten bis zu den anschaulichen Sprachleistungen aufstufte. Mit der Anschauung hatte Rothacker den Grundfaktor der Weltbildung und damit auch der Kultur herausgearbeitet. Das Vermögen der Anschauung emanzipiert sich bei ihm aus der Rolle eines „Stofflieferanten für begriffliche Erkenntnisbemühungen heraus und verweist auf ihr eignes Telos.“<sup>1</sup> Diese auf Herder und Baumgarten zurückgehende Aufwertung der „Aisthesis“<sup>2</sup>, als Möglichkeit der anschaulichen Wahrheitsfindung, rückt Rothackers Kulturanthropologie in die Nähe einer Philosophie des ‚common sense‘. Sie entdeckt im Anschluss an das Anschauungsbedürfnis des Gemeinsinnes die Spezifik menschlicher Phänomene. Rothackers Verknüpfung von Anschauung und situationsangemessener Handlung verweist auf die Komplexität menschlicher Lebenssituationen und damit auf die philosophische Frage nach dem Zusammenhang der Aspekte des menschlichen Lebens.<sup>3</sup> Seine Anthropologie bewegt sich im Spannungsfeld von psychologisch-anthropologischer und kulturhistorischer Forschung, um den Ermöglichungsgrund für die geschichtliche Pluralität der Kulturen aufzudecken.

Im vorangegangenen Abschnitt war an verschiedenen Stellen bereits deutlich geworden, dass sich die Rothackersche Hermeneutik nicht primär und ausschließlich am traditionellen Modell wissenschaftlichen Denkens orientiert, dessen apriorischer und rationalistischer Charakter bereits im antiken und mittelalterlichen Denken vorgezeichnet war. Im Gegensatz zu geläufigen Interpretationen der Geistesgeschichte kann nicht davon ausgegangen werden, dass dieses Modell vom cartesianischen, sogenannten „neuen“ Ansatz des Denkens oder von der „kopernikanischen“ Wende des kritischen Transzendentalismus bei Kant überwunden wurde.

*„Das traditionelle Modell des wissenschaftlichen Denkens basiert auf der Auffassung, daß das Wissen nur aus absoluten und allgemeingültigen, von jeder Zeit und jedem Ort unabhängigen Prämissen abgeleitet werden kann. Diesem Kanon bleibt auch das ‚moderne‘ Denken, dessen Beginn bei Descartes und dem Entwurf seiner ‚Kritischen‘ Philosophie ansetzt, treu. Dadurch, daß Descartes statt in einer Lehre des Seins im ‚cogito‘ den Grund des Philosophierens und damit des wissenschaftli-*

<sup>1</sup> Perpeet, Wilhelm: Aufgaben und Ergebnisse der Menschheitswissenschaft. Zum vorliegenden Werk Erich Rothackers, a.a.O., S. 210.

<sup>2</sup> Vgl.: Adler, Hans: Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie. Ästhetik. Geschichtsphilosophie bei J.H. Herder, Meiner, Hamburg 1990.

<sup>3</sup> Vgl.: Krüger, Hans-Peter: Zwischen Lachen und Weinen, Band I, a.a.O., S. 15-34.



chen Denkens annimmt, verläßt er dieses herkömmliche Denkmodell noch in keiner Weise. Zwar ist sein Ausgangspunkt, das 'cogito' gegenüber dem des Mittelalters 'neu', es zieht aber dieser Neuansatz keineswegs eine neue Auffassung des wissenschaftlichen Denkens oder der wissenschaftlichen Sprache nach sich: Gültig bleibt weiterhin die Auffassung, daß Wissen einzig als Ableitung aus einem ursprünglichen Grund entsteht, und daß allein die rationale Sprache sein angemessener Ausdruck ist. So erscheint es nur folgerichtig, wenn Descartes den humanistischen Fächern – Rhetorik, Dichtung, Geschichte, Philologie – jede philosophische Bedeutung abspricht, und wenn er bestreitet, daß die humanistische Sprache mit ihren Metaphern und Analogien irgend eine wissenschaftliche 'Genauigkeit' besitzen könne.<sup>4</sup>

Es bleibt auch fraglich, ob im Rahmen des deutschen Idealismus dieses Grundmodell des wissenschaftlichen Denkens jemals ernsthaft in Frage gestellt wurde. Zur Logik der Bilder, zur Phantasie, zum metaphorischen Sprechen und zur Rhetorik fand die an Kant anschließende Denkbewegung nur im Bereich der Ästhetik ansatzweise einen Zugang. Der Sprache und ihrem Bildgehalt kommt kein eigentliches Erkenntnisvermögen zu. Sie erfüllt höchstens eine Hilfsfunktion, um den Gedanken in sinnlicher Form auszudrücken. Grassi bezieht sich hier vor allem auf Hegel:

*„Auch hier gilt der Grundsatz, daß es darauf ankommt, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen. Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewusstsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt. [...] Dementsprechend muss alles Individuelle, Subjektive aufgehoben werden; das philosophische Bewusstsein muss sich fernhalten vom 'gesunden Menschenverstand', worunter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechtes der Menschen versteht.“<sup>5</sup>*

Auch der Aufstieg der analytischen Philosophie hat an dieser Einstellung gegenüber dem 'common sense', der Rhetorik und dem bildhaften Ausdruck zunächst wenig verändert. Erst in den letzten Jahren wurde durch Denker wie Willard Van Orman Quine und Donald Davidson<sup>6</sup> die sprachanalytische Philosophie zumindest ansatzweise zur Hermeneutik und Rhetorik aufgeschlossen. Ihre Versuche, die Methode des Verstehens auf reine Sachangemessenheit auszurichten, also eine objektive Hermeneutik zu begründen, heben aber nur eine Seite des Verstehens hervor. Die Thematisierung der Erlebnisseite fällt immer noch dem gegen Dilthey erhobenen Vorwurf des romantischen Subjektivismus zum Opfer. Dieses Vorurteil

<sup>4</sup> Grassi, Ernesto: Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte des abendländischen Denkens, Hain, Frankfurt am Main 1992, S. 175f.

<sup>5</sup> Ders.: a.a.O., S. 176f.

<sup>6</sup> Vgl. dazu: Quine, Willard Van: Wort und Gegenstand (Word and Object), Reclam Jun., Stuttgart 1980; Davidson, Donald: Wahrheit und Interpretation, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.



verstellt bis heute eine angemessene Beurteilung der mit Diltheys Namen verknüpften sogenannten Lebensphilosophie und somit auch der wissenschaftlichen Leistung Erich Rothackers. Dass die so inkriminierte Denkbewegung es ihren Gegnern zuweilen auch leicht gemacht hat, kann allerdings ebenfalls nicht geleugnet werden. Durchaus wertvolle Einsichten in die Erlebnis- und Bilddimension des menschlichen Weltverhältnisses wurden immer wieder metaphysisch überhöht und durch eine streckenweise eher mythopoetische Ausdrucksweise einer kritischen Aneignung entzogen. Wenn Dilthey auf dem Erlebnis als der „Urzelle der geschichtlichen Welt“<sup>7</sup> besteht, d.h. sich weigert, Bedeutung und Verstehen aus dem Bewusstsein in die Sprachhandlung zu verlagern, ist er zwar von dem Anliegen geleitet, „sich gegen die Auflösung und Fremdbestimmung des Subjekts durch die von ihm selbst erzeugten Zeichensysteme zu verwahren“, aber es ist durchaus nicht sein Ziel, „die Hermeneutik auf Vernehmen eines inneren Wortes, das seine theologische Herkunft nicht verhehlen kann“, festzulegen.<sup>8</sup> Vielmehr ist es wohl eher so, „daß Dilthey mit seiner Trias von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen bereits vor dem sogenannten linguistic turn einen pragmatic turn vollzogen hat, der ihn in der Entwicklung der Bedeutungstheorie neben William James zu einer Schlüsselfigur macht.“<sup>9</sup> Diese pragmatische Wende der Hermeneutik profiliert sich in der deutschen Tradition jedoch vor allem bild- bzw. symboltheoretisch und nimmt insofern neben diesen pragmatischen Motiven auch Elemente des neuerdings diskutierten ‚pictorial‘ oder ‚iconic‘ bzw. ‚imagic turn‘ in den Geisteswissenschaften vorweg. Der Zusammenhang von Handlung, Sprache und Bild wurde allerdings in der deutschen Kulturanthropologie diesseits modischer ‚paradigmatischer Wenden‘ bereits vergleichsweise anspruchsvoll thematisiert.

In der angelsächsischen Richtung ist es vor allem Nelson Goodman, der der analytischen Philosophie einen Zugang zur Symboltheorie eröffnet und mit seinem Stilbegriff<sup>10</sup> dazu beigetragen hat, Kunst und Wissenschaft einander anzunähern.<sup>11</sup> Durch die vor allem am späten Wittgenstein orientierte sprachpragmatische Wende wurden die Rationalitätsstandards des logischen Positivismus zusehends erweitert. Lange Zeit bestand deren einziger Unterschied zum traditionellen Modell wissenschaftlichen Denkens jedoch in der zusätzlichen Verneinung jeglicher Metaphysik. Von besonderem Interesse ist in diesem Kontext vor allem der englische Physiker, Philosoph und Wissenschaftshistoriker Stephen E. Toulmin, der die traditionelle Rationalitätskonzeption durch ein neues Wissenschaftsverständnis zu überwinden versuchte. Er datiert den Beginn der kulturellen Moderne nicht wie üblich mit dem Rationalismus des 17. Jahrhunderts, sondern mit dem Renaissance-Humanismus des 16. Jahrhunderts. Die schlichte Gleichsetzung von ‚modern‘ und ‚rational‘ (im Sinne der modernen Naturwissenschaft) wird dadurch aufgebrochen. Toulmin konfrontiert eine eher kontextbezogene Vernunft oder Weisheit mit der exklusiven und dekontextualisierten Rationalität des klassisch-naturwissenschaftlichen Handelns. An die Stelle der direkten Kontrastierung mit der Antike tritt ein der Moderne im-

<sup>7</sup> Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, a.a.O., S. 161.

<sup>8</sup> Fellmann, Ferdinand: Radikale Hermeneutik. Verstehen in der Erlebnisgesellschaft, a.a.O., S. 112.

<sup>9</sup> Ebd., S. 98.

<sup>10</sup> Goodman, Nelson: Weisen der Welterzeugung, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.

<sup>11</sup> Ders.: Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995.

manenter Widerspruch zwischen Humanismus und dekontextualisiertem Rationalismus. Auf der Grundlage seiner Argumentationspragmatik, welche die Frage, wer, wo, zu wem was sagt, in den Mittelpunkt der Reflexion stellt und dabei auch die weniger expliziten, unbewussten Selbstverständlichkeiten berücksichtigt, vermeidet er sowohl die Apologetik des Moderne-Projekts als auch dessen vorschnelle postmoderne Verabschiedung.

*„Dieses rhetorische Vorgehen läßt Toulmins pragmatischen Respekt vor dem Primat der Praxis gegenüber der Theorie nicht utilitaristisch werden. Im Sinne des moderaten und toleranten Skeptizismus vernünftig oder weise zu handeln, dies heißt für Toulmin, dem jeweiligen Kontext angemessen zu handeln. [...] Dies schließt eine kontextbezogene Anerkennung rationaler Handlungsweisen ein, eine Ersetzung aber kontextbezogener Vernunft bzw. Weisheit durch einen Rationalismus, der dekontextualisierte Gültigkeit beansprucht, aus.“<sup>12</sup>*

Toulmin entwickelte auf diese Weise eine Rationalitätskonzeption, „eine Typologie der kognitiven Kräfte“<sup>13</sup>, wie sie auch der deutschen Kulturanthropologie nicht fremd ist. Ähnlich wie bei Rothacker, bei dem die Geistesgeschichte der Neuzeit und der klassischen Moderne durch eine ständige Polarität „universalistischer“ und „partikularistischer“, „idealistischer“ und „sensualistischer“ Tendenzen gekennzeichnet wird<sup>14</sup>, sind es bei Toulmin die Gegensätze des Oralen und des Geschriebenen, des Besonderen und des Universellen, des Lokalen und des Allgemeinen, die diese Epoche prägen. Bei ihm steht allerdings vor allem die westliche Entwicklungstendenz im Mittelpunkt. Die mittel- und osteuropäische Kulturgeschichte der Moderne wird kaum berücksichtigt, obgleich insbesondere die spezifisch deutsche Ausprägung einer ‚Ausdrucksanthropologie‘ hier eine interessante lokale Variation des Themas bereithält. Toulmin geht davon aus, dass nach den jeweils humanistisch bzw. rationalistisch geprägten Phasen der Wissenschaftsgeschichte gegenwärtig eine „Wiederherstellung der praktischen Philosophie“<sup>15</sup> abzeichnet. Während die Rothacker-Schüler Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel den Weg von der rhetorischen Tradition zur universellen philosophischen Begründung ethischer Normen beschritten<sup>16</sup>, wählt Toulmin die umgekehrte Vorgehensweise. Er rehabilitiert die Topik konkreter historischer Lebensformen und bettet den Sprachgebrauch in die jeweils differenzierten Praxisformen ein:

---

<sup>12</sup> Krüger, Hans-Peter: Perspektivenwechsel. Autopoiese, Moderne und Postmoderne im kommunikationsorientierten Vergleich, Akademie Verlag, Berlin 1993, S. 170.

<sup>13</sup> Vgl.: Landmann, Michael: Entfremdende Vernunft, Klett, Stuttgart, 1975, S. 91ff.

<sup>14</sup> Vgl.: Rothacker, Erich: Probleme der Kulturanthropologie (Teildruck aus: Systematische Philosophie, hrsg. von Nicolai Hartmann), Kohlhammer, Stuttgart 1942, Bouvier, 4. Auflage, Sonderausgabe, Bonn, 1988.

<sup>15</sup> Toulmin, Stephen E.: Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, S. 297ff.

<sup>16</sup> Vgl. dazu: Apel, Karl-Otto: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, in: Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie. (Im Auftrag der Kommission für Philosophie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz), Bouvier, Bonn 1963; Ders.: Transformation der Philosophie, 2 Bände, 5. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994.

*„Ich komme aus der englischsprachigen analytischen Tradition, der wenigstens das gelungen ist, sich von der rein formalen Welt der Analytik und Linguistik freizumachen und somit den Zweck der topischen und rhetorischen Tradition wiederzuentdecken. Deshalb finde ich es ironisch, daß Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas sich entschlossen haben sollen, den entgegengesetzten Weg einzuschlagen. [...] Wenn wir den modus operandi unseres mannigfaltigen Sprachgebrauchs untersuchten und die Lebensformen klärten, in denen sie wirken, dann können wir entdecken, daß in spezifischen Situationen und unter gewissen Umständen jeder Sprachgebrauch entsteht sein mag, und zwar auf eine Art und Weise, die sich sowohl in der Praxis als auch in der Sprache manifestiert.“<sup>17</sup>*

Damit kehrt die analytische Philosophie in gewisser Weise zu Problemlagen zurück, die den Ausgangspunkt der hermeneutischen Kulturanthropologie darstellten. Rothacker hat, an „die antiidealistische und polemische Haltung gegen das apriorische Denken in der deutschen Tradition“<sup>18</sup> anknüpfend, immer wieder betont, „daß die außerwissenschaftliche Weise, das Leben als ‚Bewusstsein‘ zu vollziehen, viel umfänglicher ist als die wissenschaftliche Weise, daß es ‚Wissen‘ als Kennerschaft auch außerhalb der Wissenschaft gibt, daß der Mensch schon Hunderttausende von Jahren gelebt hatte, ehe er anfing, Wissenschaft auszubilden.“<sup>19</sup> Es war vor allem die von Kant vollzogene Abwendung vom Objekt und die Zuwendung zu den apriorischen Formen der Erkenntnis, die bereits Johann Georg Hamann (1730-1788) zu seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem „Purismus der reinen Vernunft“ veranlasst hatte. Hamanns Bedeutung für die auf Anschauung drängende, aus naturmystischen Traditionen gespeiste Unterströmung der deutschen Philosophie sollte nicht unterschätzt werden. Bereits Goethe wies während seiner Italienreise Hamann im Kontext der deutschen Kultur eine ähnliche Bedeutung zu, wie sie Giambattista Vico (1668-1744) für die italienische zukommt.<sup>20</sup> Obwohl Kant sicherlich das Verdienst gebührt, der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert den Anschluss an die durch den bürgerlichen Rationalismus repräsentierte Weltphilosophie ermöglicht zu haben, so können die älteren Tendenzen der Naturphilosophie keinesfalls nur als „Ausklänge des allerdings in seinen neuzeitlichen Auswirkungen weit unterschätzten Spätmittelalters“<sup>21</sup> betrachtet werden. Schon im vorangegangenen Abschnitt war am Beispiel des Verhältnisses von bürgerlichem Rationalismus und Romantik deutlich geworden, dass es sich bei diesen schöpferischen Polaritäten nicht allein um eine evolutive Sequenz, nicht um das schlichte Verhältnis von Fortschritt und Überbleibsel handelt. Es geht vielmehr in einer umfassenderen Perspektive um die historische Einbettung dieser philosophischen Gegensätze in den Kontext der kapitalistischen Moderne. Ausgangspunkt dieser polaren Differenzierungen ist jedoch immer das „lebendige [...] Leben der menschlichen Gemeinschaft.“ Es ist, nach

<sup>17</sup> Toulmin, Stephen E.: Die Verleumdung der Rhetorik, in: Neue Hefte für Philosophie, Heft 26, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, S. 68.

<sup>18</sup> Grassi, Ernesto: a.a.O., S. 177.

<sup>19</sup> Pöggeler, Otto: Rothackers Begriff der Geisteswissenschaften, a.a.O., S. 339.

<sup>20</sup> Goethe, Johann Wolfgang von: Italienische Reise, Autobiographische Schriften III, Band 11, Werke, Kommentare und Register, Hamburger Ausgabe, Beck, München, 12. Auflage, 1989, S. 192.

<sup>21</sup> Rothacker, Erich: Das Problem einer Geschichte der deutschen Philosophie, in: Ders.: Mensch und Geschichte. Studien zur Anthropologie und Wissenschaftsgeschichte, Athenäum-Verlag, Bonn 1950, S. 76.

## II. Grundzüge einer kulturalanthropologischen Bewusstseinstheorie

Die im vorangegangenen Kapitel bereits erwähnten Lebensstile hervorbringenden Rezentrierungen setzen bei jedem Menschen wertakzentuierte Haltungen voraus, die es ihm ermöglichen, die Anforderungen einer Situation kreativ zu beantworten. Rothacker verknüpft bereits in seiner „Geschichtsphilosophie“ „Lage (Situation), Antwort, Einfall, Erlebnishorizont, Aktionen als pulsierende Antwortfolgen und Haltung“<sup>1</sup> zu einem Gesamtzusammenhang. Er hat den Situationsbegriff dann später zur Erläuterung diverser Umwelt-Welt-Theorien in der Philosophischen Anthropologie nochmals aufgegriffen:

*„Situation ist der nur schwer und oft nur vag aus meist sehr vielen miteinander zu kombinierenden theoretischen Regeln voraus berechenbare Einzelfall. Im allgemeinen sind wir gar nicht imstande, eine lebendige Situation restlos aufzulösen.*

*Umwelt und Situation sind aber dasselbe. Aus Situationen besteht eine Umwelt; nicht die Welt, nicht der Gegenstand bestehen aus Situationen, sie sind situationsfrei. Aber Handeln kann ich nur in konkreten situativen Umwelten.“<sup>2</sup>*

Es ist der Handlungscharakter der menschlichen Existenz, der uns in die „Einseitigkeit und Besonderheit unserer umweltlichen Perspektiven“ hineinzwingt, „uns, die wir angeblich und anscheinend weltoffen sind.“<sup>3</sup> Handeln ist nach Rothacker immer standpunktbezogen. Daraus resultieren unsere perspektivisch-aspektivischen Umweltbilder. Der formalen Intersubjektivität unseres Weltbezugs, wie sie die wissenschaftlichen Richtigkeits- und Logizitätsansprüche hervorbringen, entspricht bei Rothacker auf der umweltlichen Seite keine inhaltliche Intersubjektivität des Bedeutsamen. Umso wichtiger wird für ihn hier die intuitive Urteilskraft.

*„Gewiß mache ich mir eine große Menge generelle Regeln praktisch zunutze, die das Tier sich gar nicht praktisch zunutze machen kann; in mein Handeln sind alle möglichen rationalen Momente eingeschmolzen, aber eingeschmolzen. Das Handeln ist das Primäre, das Handeln gibt den Boden ab. Ich kann mir generelle Regeln zunutze machen, aber ich muß sie anwenden und zur Anwendung einer allgemeinen Regel auf den besonderen Fall gehört intuitive Urteilskraft. Diese Urteilskraft muß zu dem allgemeinen theoretischen sowieso noch dazukommen. Und wenn das Gegenständliche nur mit Hilfe der Urteilskraft ausgemacht wird, so bleibt trotzdem das Resultat die Anwendung allgemeiner Sätze auf eine konkrete Situation, auf einen konkreten Fall.“<sup>4</sup>*

Rothacker spricht im Anschluss an seinen Lehrer und Doktorvater Heinrich Meier (1867-1933) von ‚anschaulicher Abstraktion‘. Er hat Meiers Intention mit einem an verschiedenen Stellen seines Werkes auftauchenden Beispiel erläutert:

<sup>1</sup> Rothacker, Erich: Geschichtsphilosophie [Teildruck aus: Handbuch der Philosophie, hrsg. von A. Baeumlner und M. Schröter, Abt. 4, Beitrag F.], Oldenbourg, München/Berlin 1934, S. 44 ff.

<sup>2</sup> Ders.: Philosophische Anthropologie, Bouvier, Bonn 1964, S. 147.

<sup>3</sup> Ders.: a.a.O., S. 146.

<sup>4</sup> Ders.: a.a.O., S. 146f.

„Was meint er mit anschaulicher Abstraktion? Er verglich das historische Erkennen einer Epoche etwa mit dem kartographischen Verfahren des Geographen. Aus der nötigen Distanz betrachtet hat Italien eine Stiefelform. Idealerweise ist es derselbe italienische Stiefel, den wir uns ansehen, winzig klein auf einem kleinen Globus oder auf einer Atlaskarte eines bestimmten Formats oder aber auch ganz detailliert in einer Generalstabkarte. Der italienische Stiefel qua Stiefel bleibt, durch die Anlegung dieser Maßstäbe ändert sich an ihm nichts – oder wir könnten auch idealiter an ein sehr hochfliegendes Flugzeug denken, von dem aus wir den Stiefel sehen. Immer ist es dieselbe Stiefelform, das eine Mal sehr detailliert, das andere Mal nur noch im Umriß und evtl. in seiner geographischen Struktur mit dem Apennin als Rückgrat usw.

Das sind Beispiele von Abstraktionsgradheiten innerhalb der Anschauung von Individuellem, von Genauigkeitsgraden können wir auch sagen, aber von einer legitimen Ungenauigkeit, einer logisch widerspruchsfreien Abstufung des gestaltlich Charakteristischen, nach jeweils vorgenommenen, vor-gesetzten kartographischen Maßstäben.“<sup>5</sup>

Rothacker weiß Kants auf Gegenstandserkenntnis abzielende Konzeption der transzendentalen Synthesis, die davon ausgeht, dass unser Bewusstsein die erlebte Mannigfaltigkeit zusammenfassen muss, durchaus zu würdigen. Er nimmt den zugrundeliegenden Gedanken auch gegen neontologische Kritiken in Schutz:

„Die Ontologen polemisieren gegen diese angeblich subjektivistische Auffassung der Einheit, die Kant hier vertritt. Sie meinen, die Einheit sei vorgegeben, sei ontisch, seismäßig vorgegeben, aber sie vergessen, daß diese Kantische Anschauung zutreffen könnte in einer Weise, die notwendig ist. Wenn es wirklich diese ontische Einheit gäbe, dann wäre noch lange nicht gesagt, daß wir sie so wie sie ist erfassen könnten. Aber nachweisbar ist, daß wir im konkreten Falle immer synthetisieren, was allein schon die Sprache tut. Wir synthetisieren unausgesetzt, indem wir einheitlich auffassen und das können wir jedenfalls beweisen. Unnötig wird diese Synthese für eine apriorische Voraussetzung von Gegenständlichkeit überhaupt. Man kann, ohne daß man a priori annimmt, daß das Bewusstsein diese synthetische Funktion besitzt, den Begriff des Gegenstandes gar nicht denken, der immer eine Einheit sein muß, um echter Gegenstand als solcher zu sein. Heute, wo der Begriff der Gegenständlichkeit über die Kant vorschwebende Gegenständlichkeit, die sich weitgehend mit Dinglichkeit deckt, hinaus sich sehr erweicht hat, wollen wir die Frage der Apriorität vollkommen offen lassen, dafür aber an Kants These eine überprüfbare Seite, eine Erfahrungsseite durchaus anerkennen.“<sup>6</sup>

Unabhängig von konkreten transzendentalphilosophischen oder ontologischen Bestimmungen kann also zunächst ganz allgemein davon ausgegangen werden, dass der Mensch „der Weltidee“<sup>7</sup> fähig ist. So wie es ohne Idee des Überschreitens kein

<sup>5</sup> Rothacker, Erich: Philosophische Anthropologie, a.a.O., S. 143.

<sup>6</sup> Ders.: a.a.O., S. 142.

<sup>7</sup> Ders.: a.a.O., S. 145.

Grenzbewusstsein gibt, so gibt es ohne Idee der Freiheit kein Bewusstsein der Unfreiheit. „Einheit, Identität, Allgemeinheit, Ganzheit, Allheit, - das alles sind bereits das Erlebte ins Unendliche überschreitende Ideen.“<sup>8</sup> Aber schon in dieser noch eher vordergründigen Sichtweise der „Vereinheitlichung“ zeigt sich, warum der Mensch trotz Weltidee in aspekthaften Umwelten lebt.

*„Durch die Idee wird an den erlebten bildhaften Umwelten dies verändert, daß sie das Erlebte vereinheitlichen, transzendieren, stilisieren, klären. Wenn immer aber die Idee – wenigstens dem Philosophen, der das Ganze überdenkt – erlaubt, sich darüber klar zu sein, daß es verschiedene Umwelten gibt und wie sie durch Selektion, d.h. auf Interessen bezogen zustande kommen, und daß diese Umwelten Aspekte der Wirklichkeit sind, ist dennoch dieses Wissen nicht im Stande, den faktischen Umweltaspekt, den ich habe, aufzuheben. Wenn es nun einmal mein Umweltaspekt ist, daß ich als transzendierendes Wesen, also das Erlebte transzendierend, außerdem weiß, daß sie auch eine Rückseite haben und daß ich von der Tür dahinten her diese Rückseite zuerst sehen würde usf. Dieses Wissen ändert gar nichts an meinem Aspekt. Die erlebte Umwelt wird inhaltlich nicht aufgehoben durch das, was der Weltgedanke zu dem noch diesseits des Denkens liegenden bloßen Erleben hinzufügt. Er fügt hinzu, aber er hebt damit die Umweltlichkeit nicht auf. Die Umweltlichkeit ist geklärt, vereinheitlicht, vertieft, sie verwandelt sich evtl. gedanklich in einen Spezialfall allgemeiner Strukturen, aber aufgehoben wird sie gerade nicht.“<sup>9</sup>*

Rothackers Anknüpfung an Kants Synthesisbegriff ist jedoch keine Rückkehr zum Transzendentalismus. Die anschauliche Synthesis wird von Rothacker durchaus anders gefasst und bezieht sich nicht nur auf das gegenständliche Erkennen. Rothacker interpretiert sie eher als umgreifende Form des Ausdrucksverstehens im Sinne Diltheys. Seine Hermeneutik zielt auf Bedeutsamkeiten, nicht primär auf Gegenstände. Ein solches Verstehen ist von der Erlebbarkeit von Strukturzusammenhängen abhängig. Das Erleben ist immer situational und von kulturellen Prägungen abhängig. Im Gegensatz zur sprachanalytischen Vorgehensweise „hat der Erlebnisansatz den Vorteil, daß das Lebensgefühl alle inneren und äußeren Handlungen des Menschen begleitet.“<sup>10</sup> Dilthey hatte verschiedene Arten des Verstehens voneinander unterschieden: Sinnverstehen, Handlungsverstehen und Ausdrucksverstehen.<sup>11</sup> In den beiden ersten Fällen untersteht das Verstehen den Gesetzen der Logizität und Sachlichkeit im Sinne Rothackers. Das Verstehen zielt hier auf kontextinvariante „bloße Denkinhalte“<sup>12</sup>. „Entsprechend besteht der Vorgang des Verstehens im Identifizieren und Übersetzen des Identifizierten in eine gemeinsame

---

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Fellmann, Ferdinand: Radikale Hermeneutik. Verstehen in der Erlebnisgesellschaft, a.a.O., S. 107.

<sup>11</sup> Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Band 7, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 2., unveränderte Auflage, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen 1992, S.205ff., [zuerst 1927].

<sup>12</sup> Ders.: a.a.O., S. 206.

Sprache. Kriterium des richtigen Verstehens ist dabei die sachliche Evidenz, die keiner weiteren Kunst der Auslegung bedarf.“<sup>13</sup>

Das Ausdrucksverstehen dagegen, das vor allem für den geisteswissenschaftlichen Verstehensbegriff steht, bezieht sich weder auf Psychisches, noch auf fertige Objektivationen. Das „Geistige“ entspringt vielmehr einem „dunklen Hintergrund“, der von Dilthey auch als „Lebenszusammenhang“ bezeichnet wird.<sup>14</sup> Dadurch kommt dem Ausdruck eine Mittelstellung zwischen Wissen und Handeln zu.<sup>15</sup>

*„Als bevorzugtes Medium betrachtet Dilthey sprachliche Kunstwerke, die weder Wissen vermitteln, noch Mitteilungen machen wollen, sondern fiktive Welten darstellen. Ausdrucksverstehen unterliegt demnach nicht den Wahrheitswerten, sondern hat seinen Maßstab in der Einheit der Erlebnisperspektive der dargestellten Personen.“<sup>16</sup>*

Der Ausdruck formiert sich vor dem „dunklen Hintergrund“ und insofern ist das Verstehen hier nicht wie beim gegenständlichen Erkennen als Synthesis im Kantischen Sinne aufzufassen.

*„Verstehen ist vielmehr ein Prozeß des Herausarbeitens, des Verwandels von Unbestimmtem in Bestimmtes. Das ist ein kreativer Prozess, der insofern über bloßes Zerlegen und Zerteilen gegebener Bewußtseinsinhalte hinausgeht, als im Erleben bereits vorgegebene Strukturen zu berücksichtigen sind.“<sup>17</sup>*

Es ist nun gerade diese Sphäre des ‚Vorprädikativen‘, deren Erschließung Rothackers Lebenswerk gewidmet war. Insofern können seine Ausführungen zu ‚Bedeutsamkeit‘, ‚Anschauung‘ und ‚dogmatischer Denkform‘ als kongeniale Fortsetzung der Diltheyschen Erlebnishermeneutik betrachtet werden. Rothacker hat Kants Formel „Gedanken ohne Inhalte sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ insbesondere bezüglich des zweiten Teils kritisch beleuchtet, um dadurch zur Erschließung des „nichtsziientistisch verengten menschlichen Wirklichkeitserlebnisses“<sup>18</sup> beizutragen.

*„Darüber, daß Gedanken ohne Inhalte leer sind, dürfte ein weitgehender Consensus bestehen, obwohl der Satz nicht ganz eindeutig zwischen Denken und Erkennen scheidet. Unser Problem ist die intimere Struktur der behaupteten ‚Blindheit‘ der Anschauung. Genau besehen der Grad und die Grenze ihrer Verbindung mit dem Wissen. Dabei wird eine gewisse Befreiung von den starren Schienengeleise der überlieferten Termini angestrebt und eher der ‚Weisheit der Sprache‘ und nicht zuletzt Goethes vertraut. Die beliebte Frage, ob diese vorwissenschaftliche ‚Weis-*

---

<sup>13</sup> Fellmann, Ferdinand: a.a.O., S. 107.

<sup>14</sup> Dilthey, Wilhelm: a.a.O., S. 206.

<sup>15</sup> Ders.: a.a.O., S. 207.

<sup>16</sup> Fellmann, Ferdinand: a.a.O., S. 107.

<sup>17</sup> Ders.: a.a.O., S. 108.

<sup>18</sup> Rothacker, Erich: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind“, in: Kant-Studien 48 (1956/57), de Gruyter, Berlin/New York, S. 161.



*heit' nach bestimmten Vorurteilen `nur' `Psychologisches' betreffe, scheint mir dabei weniger interessant als die entscheidendere Frage, ob es uns gelingt, Wesentliches zu sehen und zu sagen.*<sup>19</sup>

In der Regel wurde in der Geistesgeschichte der Erschließung der ansonsten blinden Anschauung durch Begriffe zumindest ein relatives Recht zugesprochen. Es gab allerdings immer auch Äußerungen bedeutender Gelehrter, die „diese Blindheit der Anschauung nicht zu bemerken schienen, sondern dem bloßen Betrachten und liebevollen Sichversenken ins erlebbare Wirkliche einen wesentlicheren kognitiven Wert zuzusprechen geneigt waren.“<sup>20</sup> Rothacker zitiert in diesem Zusammenhang sogar Freud, der in seinen „Schriften zur Neurosenlehre“ seine wissenschaftliche Vorgehensweise darin begründet sah, „[d]ieselben Dinge so oft von neuem anzuschauen, bis sie von selbst begannen, etwas auszusagen.“<sup>21</sup> Letztlich geht es um den Zusammenhang von Kennen und Erkenntnis, um die Wiedergewinnung eines Erfahrungsbegriffs, der sowohl durch empiristische als auch metaphysisch-spekulative Philosophie verstellt wurde. Rothackers Gewährsmann in dieser Frage ist Goethe: „Es gibt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstande innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird.“<sup>22</sup> In den unterschiedlichsten Textstellen tauchen immer wieder Verbindungen von `Beschauen', `Eindrücken', `Sinnen', `Ansehen', `Betrachten' und `Kennen' mit `Liebe' auf. Sehr eindrücklich ist in diesem Zusammenhang die bekannte Stelle in einem 1812 an Jacobi gerichteten Brief: „Man lernt nichts kennen, als was man liebt, und je tiefer und vollständiger die Kenntnis werden soll, desto stärker, kräftiger, lebendiger muß Liebe, ja Leidenschaft sein.“<sup>23</sup> Sowenig es Goethe um ein Ignorieren der Verstandesseite der Erkenntnis ging, so sehr ging es ihm jedoch um eine Theorie aus der Anschauung heraus, nicht über sie hinweg. Rothacker hat deutlich herausgearbeitet, dass Goethe diese Anschauung „als eindringliche Kontaktaufnahme mit der Wirklichkeit“, als „ein intimes Kennenwollen im Sinne echter Kennerschaft und Meisterschaft“<sup>24</sup> aufgefasst hat. Er sah es als Desiderat der Gegenwartsphilosophie an, diese Art des „Kundigseins“ als Grundlage einer neuartigen Erkenntnisanthropologie auszubauen:

*„Nicht im Sinne einer induktiven Assimilation sensueller Daten an eine Ratio, nicht im Sinne einer methodischen Befragung der Data, können diese Daten selbst die verschiedensten immanenten Grade von Tiefe, Intensität, Dichtigkeit, Sättigung, Eindringlichkeit usw. erreichen; und zwar nicht nur durch Hinschauen, Lauschen, Betrachten, sondern primär durch Teilnahme, Symbiose, Kommunikation, `Enga-*

---

<sup>19</sup> Ders.: a.a.O., S. 161.

<sup>20</sup> Ders.: a.a.O., S. 162.

<sup>21</sup> Zit. nach: Rothacker, Erich: a.a.O., S. 162.

<sup>22</sup> Goethe, Johann Wolfgang von: Maximen und Reflexionen 509, Kunst und Literatur, Hamburger Ausgabe, Band 12, Werke, Kommentare und Register, 11. Auflage, Beck, München 1989, S. 435.

<sup>23</sup> Goethe, Johann Wolfgang von: Brief an Jacobi vom 10. Mai 1812, Briefe 1805-1821, Hamburger Ausgabe, Band 3, Briefe, Kommentare und Register, 3. Auflage, Beck, München 1988, S. 191.

<sup>24</sup> Rothacker: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind“, a.a.O., S. 163.



### III. Logos, Pathos und Weltgeschichte

Die Aufhebung sowohl der realistischen Abbildtheorie als auch der idealistischen Konstruktionstheorie schafft gewissermaßen die erkenntnistheoretische bzw. anthropo-ontologische Voraussetzung von Rothackers Theorie der Formierung. Das Erkennen einer Lebensform kann nicht einfach als Abbildung gekennzeichnet werden, da sie nicht einfach vorliegt, sondern durch unsere Praxis formiert wird. Es handelt sich allerdings auch nicht um eine abstrakt konstruierte Welt, sondern um eine neue Form, die selbst keinen allgemein-gesetzlichen Charakter aufweist, sondern eine Synthese des Partikularen und des Allgemeinen, des Sinnlichen und des Sinnhaften darstellt. Insofern wird mit dem Erfahrungsbegriff der deutschen Kulturanthropologie ein Weg beschritten, der zwischen der Scylla des Realismus und der Charybdis des Konstruktivismus hindurchführt. Mit der 'anschaulichen Abstraktion' und den durch sie erschlossenen historischen Lebensformen wird ein topologisches Wirklichkeitsverständnis sichtbar, das zumindest implizit an die Gedankenbewegung des 'common sense' anschließt. Rothackers Ausdrucksanthropologie profiliert sich in diesem Sinne vor allem als Theorie historischer Wirklichkeiten, die sich durchaus von Heideggers Theorie der Geschichtlichkeit unterscheidet. So hatte Rothacker in der ersten Auflage des Bandes „Mensch und Geschichte“, die mitsamt dem Druckstock durch Bombenangriffe im Zweiten Weltkrieg vernichtet wurde, in einer später nicht mehr vorangestellten Einleitung über Geschichtlichkeit als Sammelnamen für die unterschiedlichsten Phänomene geschrieben:

*„Und eines derselben ist von der philosophischen Anthropologie und zumal ihrer existentialphilosophischen Richtungen bisher bedenklich vernachlässigt worden. Diese bleiben meist beim biographischen Problem der Geschichtlichkeit stehen und vernachlässigen darüber alle weiteren, ebenfalls konstitutionellen und sogar eigentlich 'historischen' Beziehungen des menschlichen Lebens.“<sup>1</sup>*

Rothacker sah bereits 1934 die Aufgabe der „materialen Geschichtsphilosophie“ in der Beantwortung der Frage nach der Seinsform der geschichtlichen „Wirklichkeit“, während er der „formalen Geschichtsphilosophie“ oder „Historik“ das Verstehen der geschichtlichen Welten zuwies. Diese Wirklichkeit definierte er als das „Gefüge und die Lebensgesetze“<sup>2</sup> der geschichtlichen Kulturen.

*„Die Welten, die der Mensch aufbaut, haben ihre Einzigartigkeit darin, daß sie geschichtlich gewonnen und verantwortet werden müssen. Weil es Rothacker um die Geschichtlichkeit der menschlichen Welten geht, ist es nicht eine Geistigkeit, die auf ewige 'Werte' ausgerichtet ist, aber auch nicht primär ein Wissen im Dienste der Lebenspraxis, wodurch die Welten des Menschen erschlossen werden,*

---

<sup>1</sup> Hier zitiert nach: Pöggeler, Otto: a.a.O., S. 341.

<sup>2</sup> Rothacker, Erich: Geschichtsphilosophie, a.a.O., S. 5.

*sondern jene anschauliche, von Gesichtspunkten geleitete, individualisierende Erfahrung, wie sie z.B. sich in der Kunst objektiviert.*<sup>3</sup>

Auch hier ergeben sich die meisten Berührungspunkte mit dem Ansatz von Helmuth Plessner. Dieser hatte in seiner Grundlegung der philosophischen Anthropologie in „Die Stufen des Organischen und der Mensch“ (1928) eine „Neuschöpfung der Philosophie unter dem Aspekt einer Begründung der Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte“<sup>4</sup> gefordert, die schließlich in eine philosophische Biologie einmündete. „Die Etappen auf diesem Weg sind: Grundlegung der Geisteswissenschaften durch Hermeneutik, Konstituierung der Hermeneutik als philosophische Anthropologie, Durchführung der Anthropologie auf Grund einer Philosophie des lebendigen Daseins und seiner natürlichen Horizonte; und ein wesentliches Mittel (nicht das einzige), auf ihm weiterzukommen, ist die phänomenologische Deskription.“<sup>5</sup> Auch Rothacker ging diesen Weg von der „Logik und Systematik der Geisteswissenschaften“ bis zu den „Schichten der Persönlichkeit“. Er legte dann jedoch das Schwergewicht auf die Ausarbeitung einer Kulturanthropologie, während Plessner in seinem Hauptwerk nur bis zum Übergang zur Geschichts-, Sozial- und Kulturanthropologie gelangt, ohne diese systematisch auszuführen. Schon in den „Schichten“ hatte Rothacker Plessners Verweis auf die nur potentielle Überwindung der menschlichen Umweltgebundenheit positiv gewürdigt.<sup>6</sup> Auch Nicolai Hartmann (1882-1950) hatte dieses Spannungsverhältnis von Umwelt und Welt, von zentrischer und exzentrischer Positionalität in den Mittelpunkt seiner Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften gestellt. Allerdings fasst er diesen Gegensatz weniger im Sinne eines strukturellen Spannungsverhältnisses, als vielmehr im Sinne einer geschichtlichen Ungleichzeitigkeit auf. Insbesondere im mythischen Denken, in den religiösen und philosophischen Weltanschauungen erhielt sich die anthropozentrische Auffassung am längsten, da sie sich dort nicht praktisch bewähren musste.

*„Die Ablösung der Spannung und die exzentrische Einordnung in die gegebene Welt ist gerade in den praktischen Lebensverhältnissen zuerst da. Hier eben zwingt die Aktualität des Lebens selbst den Menschen zur höheren Orientierung. Die Orientierung des Bewußtseins auf die Welt ist eben die objektive und dadurch die im Leben selbst überlegene Orientierung. [...] Die Bewußtseinsform der exzentrischen Position ist es, die dem Menschen die Fülle seiner Möglichkeiten, den Spielraum seiner Freiheit eröffnet.“<sup>7</sup>*

Hartmann ging davon aus, dass die Partikularität der zentrischen Umweltlichkeit durch eine desanthropomorphisierende Praxis und durch eine auf wissenschaftliche

---

<sup>3</sup> Pöggeler, Otto: a.a.O., S. 341.

<sup>4</sup> Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Gesammelte Schriften, Band IV, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, S. 68.

<sup>5</sup> Ders.: a.a.O., S. 68f.

<sup>6</sup> Rothacker, Erich: Die Schichten der Persönlichkeit, a.a.O., S. 108.

<sup>7</sup> Hartmann, Nicolai: Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften, de Gruyter, Berlin und Leipzig 1933, S. 98.

Erfahrung gegründete Ontologie überwunden werden kann. In seiner Ethik relativierte er allerdings diese Freiheiten eröffnende Dezentrierung wieder ganz erheblich. Hier wird die „begrenzte empirische Gemeinschaft“ als das „ethisch Aktuelle“ ausgewiesen. Insofern verweisen exzentrische und zentrische Positionalität aufeinander, so wie Volk und Menschheit nicht einfach Stufen einer evolutionären Sequenz darstellen, sondern die konkreten kulturellen Gemeinschaften Realisationen der Humanität sind, die als Idee immer in der Gefahr steht, eine leere Abstraktion zu werden.

*„Die konkrete Sphäre ethischer Wirklichkeit ist die naturgewachsene, oder auch die geschichtlich geschaffene empirische Gemeinschaft. Auf ihr, nicht auf der Allheit im strengen Sinne, erblüht die Fülle all der Werte, in deren Teilhabe das Individuum durch Geburt und Entwicklung hineinwächst: der vitale Typus, die Sprache, Sitten, Geistesrichtung, Kultur. Es gibt keine Menschheitssprache und keine Einheitskultur der Menschheit, sondern nur spezifische, völkische. Gegen diese Gegebenheiten konkretester Wertfülle ist das Allgemein-Menschliche blaß genug, und vollends die Idee der Menschheit als Allheit tief unwirklich. [...]“*

*Die Idee der Menschheit selbst kann die völkische Individualität so wenig entbehren wie der Staat die persönliche Individualität. Die Mannigfaltigkeit und selbständige Wertdifferenz ist für die Entfaltung des Menschentums und seines Ethos nicht weniger wesentlich als die überragende Einheitsperspektive.“<sup>8</sup>*

Ungeachtet der heute fragwürdig anmutenden Ausdrucksweise, muss der kognitive Problemgehalt für den Aufbau der Kulturanthropologie durchaus ernst genommen werden und läßt sich auch in den gegenwärtigen Diskussionen über Globalisierung und Lokalkultur nachweisen. Ein genauerer Vergleich von Hartmanns und Rothackers Kulturkonzeption kann an dieser Stelle nicht geleistet werden.<sup>9</sup> Hier geht es in grober Annäherung lediglich um das Besondere der Rothackerschen Geschichts- und Kulturanthropologie im zeitgenössischen Kontext von Realontologie und Existenzialanalyse. Hartmann interpretierte die Kulturproblematik vor allem im Rahmen seiner Realphilosophie bzw. Kosmologie. Insofern interessierte ihn vor allem die exzentrische Positionalität, da durch sie Welt im Gegensatz zur Umwelt erschlossen wird. Sie ermöglicht damit eine Kritik an der transzendentalen Konstitutionstheorie der Welt durch das Subjekt.

*„Gegen diese hebt das geistige Bewußtsein sich ab durch sein Mitwissen um das eigene Einbezogensein in die gegebene Welt und um die Zufälligkeit seiner Stellung in ihr. Seine Gesetztheit rückt damit vom Zentrum der gegebenen Welt ab, und diese hört auf, bloße 'Umwelt' zu sein - denn Umwelt eben ist die auf das Subjekt zentrierte Welt -, sie wird ihm zu 'der Welt', d.h. zur wirklichen Welt, in der es als ein Mitlebendes steht.“<sup>10</sup>*

<sup>8</sup> Hartmann, Nicolai: Ethik, de Gruyter, Berlin 1962, S. 334.

<sup>9</sup> Vgl.: Nau, Hans-Walter: Nicolai Hartmanns Theorie des objektiven Geistes, in: Ders.: Die systematische Struktur von Erich Rothackers Kulturbegriff, Bouvier, Bonn 1968, S. 26-55.

<sup>10</sup> Hartmann, Nicolai: Das Problem des geistigen Seins, a.a.O., S. 95.

Hartmann stellte sich in den Auseinandersetzungen mit Heidegger eindeutig auf Plessners Seite. Er wirft Heideggers Konzeption in „Sein und Zeit“ zwar nicht direkt ein „zentrisch geistloses Bewusstsein“ vor, bewertet sie „aber doch indirekt als ein Zeugnis davon“<sup>11</sup>. Insbesondere an der mangelnden Unterscheidung von „Realzeit“ und „Anschauungszeit“<sup>12</sup> und der „Abkehr vom objektiven Geist und Zuflucht beim personalen Geist“ nimmt er Anstand. In Übereinstimmung mit Plessner verwirft er die christlich-philosophische Orientierung auf Selbstreflexion. Heidegger ist für beide letztlich „existenzialer Umweltdenker statt Philosoph von Welt“.<sup>13</sup>

Auch wenn Rothacker sich dieser Kritik in mancher Hinsicht angeschlossen hat, so sah er vor allem in Hartmanns desanthropomorphisierender, kosmologischer Ontologie eine zu weite Entfernung vom Primat der Anschauung, dem Reich der Symbole, dieser eigentlichen Welt des Menschen. Hartmanns makroskopisch-kartographische Erfassung des von Hegel ungewusst entdeckten Kontinents des objektiven Geistes entsprach nicht unbedingt Rothackers an Dilthey geschulter intrinsischer Kulturhermeneutik. Insbesondere die von Hartmann einigermaßen stiefmütterlich behandelte Geistesgeschichte dürfte hier die ausschlaggebende Differenz begründen. So sehr Rothacker beispielsweise Hartmanns problemgeschichtliche Methode, wie er sie in seiner Akademieabhandlung „Der philosophische Gedanke und seine Geschichte“ (1936) entwickelt hatte, schätzte, so wenig konnte er seinen Invektiven gegen die geistesgeschichtliche Vorgehensweise beipflichten.<sup>14</sup> Für Rothacker blieb die geistesgeschichtliche Methode die übergreifende Konzeption. Die Problemgeschichte ist ein Teilaspekt des hermeneutisch zu erschließenden Ganzen. Die Geistesgeschichte kann sich nicht mit einer wissenschaftsimmanenten Betrachtungsweise zufrieden geben. Die Bedingungen sachlicher Erkenntnisse, durchaus nicht nur im Sinne von Restriktionen, stehen im Mittelpunkt der Geistesgeschichte. Dazu gehört vor allem auch das Persönliche, das für die Problemgeschichte rein zufälligen Charakter hat. Der Geisteshistoriker sieht darin keine rein äußerliche Bedingung. „Er interpretiert die festzustellende Bedingung – denn am Feststellen als solchem ist ja gar nicht zu rütteln – vielmehr so, daß er ihr einen positiven, inneren, wesentlichen Einfluss auf den Gehalt der Erkenntnis selbst zuzuschreiben neigt.“<sup>15</sup> Auch hier wird wieder erkennbar, was bereits im ersten Kapitel dieser Untersuchung über Rothackers Rekonstruktion der Philosophie der Geisteswissenschaften herausgearbeitet wurde. Rothacker ging es darum, „wie das Leben den Gedanken einmal in seine Konsequenzen treibt, dann aber auch, wie es die ihm in seiner Konsequenz und Universalität einwohnenden Spannungen erst herausholt und damit gerade die faktisch weitertreibenden Probleme erst schafft; das Problematische, das die Problemanalyse klärt, erst akzentuiert.“<sup>16</sup> Rothacker hat dieses

---

<sup>11</sup> Krüger, Hans-Peter: Zwischen Lachen und Weinen, Band II, Der dritte Weg. Philosophische Anthropologie und die Geschlechterfrage, Akademie Verlag, Berlin 2001, S. 136.

<sup>12</sup> Hartmann, Nicolai: a.a.O., S. 130.

<sup>13</sup> Krüger, Hans-Peter: a.a.O., S. 137.

<sup>14</sup> Vgl. auch: Wein, Hermann: Untersuchungen über das Problembewußtsein, Verlag für Staatswissenschaften und Geschichte, Berlin 1937.

<sup>15</sup> Rothacker, Erich: Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte, in: Ders.: Mensch und Geschichte, a.a.O., S. 90.

<sup>16</sup> Ders.: a.a.O., S. 100.

Problem am Beispiel der Analogie von individualistischer Gesellschaftstheorie und individualistischer Naturtheorie erläutert:

*„Man kann sich natürlich ganz und ausschließlich auf Problemstrukturen konzentrieren. Man kann sich etwa darüber klar werden, inwiefern in dem [...] Problemansatz des antiken Atomismus, nach welchem die Atome sich ohne nus, d.h. teleologisch betrachtet, durch Zufall zu einer Welt verbinden, ein Schema gegeben ist, in das man nur jeweils andere Werte einzusetzen braucht, um es einmal in die epikureische Geschichtsphilosophie und Rechtslehre, einmal in die Hobbessche Staatslehre, einmal in den Darwinismus zu verwandeln! Denn in allen diesen Fällen ist das Problem dasselbe, nämlich dies: wie wird Sinnhaftes aus Zufall? Ob ich nun diesen Zufall, gegen dessen Rolle Platon polemisierte, als Atomenwirbel ansehe, oder ob ich mit Hobbes den Naturzustand als Kampf aller gegen alle ansehe und die Menschen als Wölfe, die aus Klugheit, aber nicht aufgrund einer metaphysisch vorausgesetzten Vernunft sich im Staate eine Sicherung schaffen. Ob ich also Atom oder Wolf sage, oder ob ich einen bellum omnium contra omnes in Darwins struggle of life verwandele, aus dem die zufällige natürliche Zuchtwahl sinnvolle Artgebilde entstehen lässt, das Weltschema bleibt immer dasselbe, und es ist nur gewissermaßen eine perspektivische Täuschung, wenn wir über den Projektionen das Projiciens vergessen und umgekehrt.“<sup>17</sup>*

Der Zufall als Grundlage des sich verwirklichenden sinnhaften Ganzen ist sicherlich ein echtes ontologisches Problem. Aber „Problemfülle“, „Problemspannung“ und eigentlicher „Problemsinn“ erschließen sich erst aus den „Lebensbezügen“, aus der „Projektion auf die Ebenen, an denen die Konsequenzen der Grundstruktur aufleuchten“. Als „Feld der Projektion“ offenbart sich uns das „geschichtliche Leben“.<sup>18</sup>

*„Ja, das große Feld der ontologischen Probleme artikuliert sich überhaupt erst aus den schöpferischen Taten des ins Leben und seine wechselnden Lagen verflochtenen Geistes. Die Probleme, mit denen die Klassiker der Philosophie es zu tun haben, sind Sachprobleme und Lebensprobleme zugleich. Und die Zusammenhänge, in denen die wirklichen Probleme der großen Denker stehen, wären gar nicht zu verstehen, wenn man nicht in ihnen gleicherweise der Logik der Sache wie der Logik des Lebens nachforschte, die gerade der Sache nach gar nicht zu trennen sind von den sog. ‚sachlichen Problemen‘.“<sup>19</sup>*

Helmuth Plessner fasste diese von Rothacker vorgenommene hermeneutische Relativierung der ontologischen, sachbezogenen Betrachtungsweise radikalisiert in der Frage zusammen, ob „es denn überhaupt eine philosophisch neutrale Zone“

---

<sup>17</sup> Ders.: a.a.O., S. 100f.

<sup>18</sup> Ders.: a.a.O., S. 101

<sup>19</sup> Ders.: a.a.O., S. 101f.

#### IV. Gefühl, Phantasie und Kultur

Als Ergebnis der in den vorangegangenen Kapiteln durchgeführten Untersuchungen kann festgehalten werden, dass Rothackers Ausführungen über den Zusammenhang von Erfahrungen und Lebensformen vor allem als Theorie der Phantasietätigkeit bzw. als Logik der Imagination charakterisiert werden kann. Diese 'Logik' ermöglicht es überhaupt erst, die im vorangegangenen Kapitel aufgeführten Bestandteile des kulturhistorischen Prozesses in „ein verstehbares, das Gefüge der historischen Wirklichkeit erschließendes Verhältnis“<sup>1</sup> zueinander zu bringen. In der Erkenntnis der 'imagomotorischen' Grundlagen der Kultur liegt die spezifische Leistung der deutschen philosophischen Kulturanthropologie im Vergleich zu den erwähnten nordamerikanischen und russischen Ansätzen. Im Gegensatz zur 'Göttinger Schule' um Georg Misch<sup>2</sup> hat Rothacker zwar die logischen Voraussetzungen dieser Theorie nicht genügend entfaltet, aber bereits mit seiner 'Geschichtsphilosophie' und seiner 'Kulturanthropologie' Ansätze für eine hermeneutische Theorie historischer Wirklichkeiten vorgelegt, die er später in seiner 'Genealogie' weiter verfolgt hat. Die 'Geschichtsphilosophie' ist vielleicht Rothackers schillerndstes Werk. Im Anschluss an so unterschiedliche Autoren wie Dilthey und Hegel, Spengler und Lamprecht, Klages und Cassirer, Üexküll und de Baer versuchte er, die deutsche Lebensphilosophie für eine umfassende Kultur- und Geschichtsanthropologie fruchtbar zu machen, deren Ergebnisse er dann in seiner 'Kulturanthropologie' noch einmal in systematisierter Form präsentierte. In dieser Phase der Werkentwicklung gab er der 'Logik der Lebenskämpfe', die er bereits in seiner frühen Heidelberger Zeit in Aussicht gestellt hatte, ein handlungstheoretisches, pragmatisches Fundament. Er bezog sich dabei vor allem auf Gehlens 1940 erstmals erschienenes Werk „Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt“<sup>3</sup>. Unabhängig von Gehlens Vorbehalten gegen die Hermeneutik, kann seine anthropologische Erfahrungstheorie in mancher Hinsicht doch als „Weiterführung von und Ergänzung zu Diltheys psychologischer Grundlegung des Verstehens“<sup>4</sup> gelesen werden. Ferdinand Fellmann hat vor allem auf den pragmatischen Charakter von Gehlens Erfahrungsbegriffs hingewiesen:

*„Die Zusammengehörigkeit von Erfahrung und Verhalten verbietet es nach Gehlen Erfahrungen als eine 'Art des Wissens' zu definieren, als 'Erkenntnisart', die notwendig im Urteil endet. Demgegenüber macht Gehlen unter Berufung auf Aristoteles einen 'weitaus tieferen und reicheren Begriff von Erfahrung' geltend, dem zufolge Erfahrung als eine Art des Könnens aufgefaßt wird, die unabhängig von der Urteilsbildung ihre Realität allein in der Herstellungs- und Orientierungspraxis des Menschen besitzt.“<sup>5</sup>*

<sup>1</sup> Rothacker, Erich: Geschichtsphilosophie, a.a.O., S. 37.

<sup>2</sup> Vgl.: Weingarten, Michael (Hrsg.): Eine 'andere' Hermeneutik. Georg Misch zum 70. Geburtstag -Festschrift aus dem Jahr 1948, transcript Verlag, Bielefeld 2005.

<sup>3</sup> Vgl.: Rothacker, Erich: Probleme der Kulturanthropologie, a.a.O., S. 10.

<sup>4</sup> Fellmann, Ferdinand: Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey, a.a.O., S. 118.

<sup>5</sup> Ders.: a.a.O., S. 118.

Gehlen zeigt den pragmatischen 'Leistungscharakter' der Erfahrung auf, die aber nicht im Sinne der intentionalen Synthesis zu verstehen ist. Stattdessen wird einer ungerichteten Bewegung und ihren Resultaten nachträglich ein Sinn verliehen. Er betont dabei vor allem die Rolle der Wiederholungen, durch die sich Schemata herausbilden, an denen sich Verhalten orientieren kann. Auf diese Weise fixiert der Organismus bestimmte Resultate und kann sich neuen Probierhandlungen zuwenden. Es handelt sich um die Ausbildung gleichsam unbewusster Kategorien, um „die Bildung von internen Relationen, welche die diffusen Eindrücke des Erlebens in feste Bilder transformieren“<sup>6</sup>. Insbesondere in seinem Hauptwerk 'Der Mensch' hat Gehlen den symbolischen Charakter aller Erfahrungsprozesse herausgearbeitet. Er greift dabei auf Ergebnisse der Gestaltpsychologie zurück, die sehr eindringlich herausgearbeitet hat, wie sich im Prozess der diversen Sinneseindrücke elementare logische Beziehungen herausbilden können. „Das geschieht nicht durch Zusammenfassung gleichwertiger Empfindungselemente, sondern durch Akzentuierung singulärer Aspekte, die das changierende Wahrnehmungsfeld übersichtlich erscheinen lassen.“<sup>7</sup> So werden komplexe Wahrnehmungen als einheitliche Bedeutungen erfassbar, ohne dass dabei gleich auf abstrakte Begriffe zurückgegriffen werden muss. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang seine Theorie der Phantasie, die er durch seine handlungstheoretische Anthropologie vor der dichterischen oder künstlerischen „Verklärung“ bewahren will, um sie als „sehr reelles und vitales Geschehen“<sup>8</sup> darzustellen. Durch die Einbildungskraft können bereits gemachte Erfahrungen, in denen ein Organismus schon durchlaufene Zustände sich einverleibt (einbildet), als Gedächtnisleistungen abgelagert werden. Auf diese Weise werden sie dann zur Grundlage zukünftigen Verhaltens.

*„Wenn also im Gedächtnis eine Belastung des Organismus mit seinen früheren Reaktionen und Eindrücken, eine gewisse Fesselung an die Vergangenheit vorliegt, so hat dies eben den Sinn einer Leistung: diese Vergangenheit verfügbar zu machen für die günstige Bewältigung einer jetzt auftretenden und sich 'nach vorn' erstreckenden Situation. In dieser anderen Richtung, nach der Zukunft hin betrachtet, heißt die Einbildungskraft Erwartung, Entwurf oder aktive Phantasie im engeren Sinne.“<sup>9</sup>*

Die Phantasie spielt also bei der Distanzierung vom unvermittelten Druck der Umwelt, bei der Befreiung „aus den Klammern der unmittelbaren Raum- und Zeitgegenwart“ auch bei Gehlen eine zentrale Rolle. Gehlen beschreibt den Menschen als ein Wesen, das „in diesem Sichversetzen die Bedingungen seiner Existenz überhaupt erst erreichen kann“ und insofern als „Phantasiewesen“<sup>10</sup> bezeichnet werden kann. „Man beobachtet schon bei sehr kleinen Kindern vor jeder Ausbildung höherer symbolischer Phantasmen und feinerer Bewegungsleistungen die Fähigkeit, sich in Gesamtversetzungen dem sehr engen Bereich von Erfahrungen, den sie haben,

---

<sup>6</sup> Ders.: a.a.O., S. 119.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, a.a.O., S. 316.

<sup>9</sup> Ders.: a.a.O., S. 317.

<sup>10</sup> Ebd.



verfügbar zu halten und sich in `andere´ Situationen einzuleben.“<sup>11</sup> Dieser Vorgang spielt auch in Georg Herbert Meads Darstellung von Prozessen der Rollenübernahme und der Identitätsbildung<sup>12</sup> eine wesentliche Rolle.

*„Dieser Vorgang ist als `Nachahmung´ schlecht bezeichnet, geht es doch um die Realisierung eines Verhältnisses zu sich selbst auf dem Wege über das Verhalten anderer. Das sich in den anderen versetzende Kind objektiviert sich vor sich in den anderen und erfährt gerade darin sich selbst. Daraus folgt offenbar, daß es ein direktes Verhalten zu sich selbst primär gar nicht gibt, sondern daß die Identifikation mit einem anderen die Voraussetzung des Selbsterlebnisses ist.“<sup>13</sup>*

Dieser Vorgang der Identitätsbildung ist nicht nur für die einzelnen Menschen, sondern auch für Gruppen, für ganze Kulturen gültig. Auch sie finden nur indirekt ein Verhältnis zu sich selbst. „Man kann daher die Folgerung nicht vermeiden, daß die Phantasie ganz eigentlich das elementare Sozialorgan ist.“<sup>14</sup> Damit ist nun allerdings kein subjektivistisches Bewusstseinsphänomen, sondern eine „chronische Zuständlichkeit der Halbfremdung“ gemeint, „welche den bewußtlosen Hintergrund unseres Zusammenlebens mit anderen und unseres darin eingefassten Selbstgefühls bildet.“<sup>15</sup> Gehlen greift zur Verdeutlichung dieser objektivierten Affektlagen auf ein Beispiel Jean Paul Sartres zurück:

*„Sartre [...] beschreibt z. B. das `emotionale Abstraktum´: wenn manche Personen bei Erzählung eines Unglücksfalls `ach, wie schrecklich!´ ausrufen und den Schrecken durch eine Art schematischer Geste abbilden, dann verleihen sie den vorgestellten Bildern mittels eines einfachen affektiven Schemas den Charakter `schrecklich´. Dieser Vorgang aktualisiert für einen Augenblick, so glaube ich, eine der Möglichkeiten eines chronisch affektiven Hintergrundes, der einen Teilbestand des eigenen Selbstgefühls bildet, und der die pausenlose Resonanz der durchschnittlichen Gruppenaffektlage ist.“<sup>16</sup>*

Es wird also ein vermittelndes Element gesucht, das die Objektivierung von Gefühlen ermöglicht und diese zugleich evoziert. Es handelt sich um Begriffe, die einerseits hochgradig abstrakt sein können und die andererseits durch die Annäherung an die Realität in „Begriffe mittlerer Allgemeinheit“ übergehen, die dann „zuständliche Haltungen“<sup>17</sup> ausdrücken. Damit ist ein Begriff eingeführt, der gleichsam zwischen der `objektiven´ und der `subjektiven´ Seite der Geschichte vermitteln kann, von Gehlen allerdings nicht systematisch entfaltet wird. Gehlen greift in späteren Auflagen von `Der Mensch´ auf Gedankengänge zurück, die von

---

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Mead, George H.: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, hrsg. von Charles W. Morris, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.

<sup>13</sup> Gehlen, Arnold: a.a.O., S. 318.

<sup>14</sup> Ders.: a.a.O., S. 319.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ders.: a.a.O., S. 320.



Rothacker in seinem Aufsatz „Tatkräfte und Wachstumskräfte“<sup>18</sup> entwickelt wurden:

*„Solche 'Ideen' sind, wie Rothacker [...] erkannte, nicht Handlungsweisen, sondern 'Leitsterne', sie gehören der wachstümlichen Seite des Lebens an, sind also Niederschläge sozialer Erfahrungen in der eigenen, zum Zustand gewordenen Entwicklung. Sie sind daher sowohl bezeichnend für persönliche Haltungen, als auch dafür, wie soziale Situationen beispielhaft und normativ bewältigt werden, und sie wurden zum Teil als Götter verehrt. Ihr Medium ist durchaus die Phantasie, man kann diese Ideen nur 'haben', indem man sie darstellt, einverleibt und einverseelt und sich mit diesen vorbildlichen Situationen identifiziert, um darin sich selbst anzueignen. Man kann sagen: nur im Nachvollzug eines greifbaren sozialen Vorbildes werden solche konkret moralische Ideen gelebt und 'verzuständlicht', bis dann der andere in uns selbst hineinrückt und die Haltung ein dauerndes, habitualisiertes Verhältnis zu sich selbst in der Darstellung dieses Verhältnisses wird. Die Phantasie als das Vermögen der Gesamtversetzung ist geradezu das tragende innere Gefüge der Gesellschaften.“<sup>19</sup>*

Damit ist das Medium gefunden, das Gefühle in Haltungen transformiert und so Lebensstile ausprägt. Rothacker, der „Geistesgeschichte als Geschichte einer 'Gesinnung' oder eines 'Ethos' oder einer 'Pathosform'“<sup>20</sup> interpretiert, verweist bezüglich dieser Versuche, „die wohl aufweisbaren Innenseiten von Haltungen zu kennzeichnen“<sup>21</sup> vor allem auf den Mischschüler Otto Friedrich Bollnow (1903-1991). Dieser hatte, „in kritischer Erweiterung Heideggerscher Ansätze“<sup>22</sup> seine Aufmerksamkeit der „Stimmung als unterste[r] Schicht des seelischen Lebens“<sup>23</sup> zugewandt, um so „den gesamten inneren Aufbau des menschlichen Lebens“<sup>24</sup> im Rahmen einer philosophischen Anthropologie darzustellen. Fortführend hat Rothacker die 'Stimmung' „ausdrücklich in ein enges Verhältnis zu einer 'Haltung' gebracht“<sup>25</sup>, um so die pragmatische und die geschichtsphilosophische Dimension stärker hervorzuheben.

*„Eine Haltung nimmt der Mensch als Handelnder ein. Eine Stimmung bildet deren 'endothymen Untergrund'. Da aber Stimmungen leicht einseitig als etwas ausgesprochen Individuelles aufgefaßt werden – obwohl es auch epochale Stimmungen gibt – und da Stimmung immer nur die Innenseite eines lebendigen Ganzen be-*

---

<sup>18</sup> Rothacker, Erich: „Tatkräfte und Wachstumskräfte“, in: Blätter für deutsche Philosophie 17, 1943/44, S. 43 ff., wiederabgedruckt in: Rothacker, Erich: Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins, a.a.O., S. 258-275.

<sup>19</sup> Gehlen, Arnold: a.a.O., S. 320f.

<sup>20</sup> Rothacker, Erich: Probleme der Kulturanthropologie, a.a.O., S. 95.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Bollnow, Otto Friedrich: Das Wesen der Stimmungen, 8. Auflage, Klostermann, Frankfurt am Main 1995, S.

33.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Rothacker, Erich: Probleme der Kulturanthropologie, a.a.O., S. 95.

zeichnen kann, eignet sich der Terminus *Haltung* besser zur geschichtsphilosophischen Charakteristik.<sup>26</sup>

Der 'endothyme Untergrund', ein Begriff von Philipp Lersch, der Rothackers 'emotionaler Schicht' entspricht, profiliert sich durch symbolische Handlungen (Phantasie) zu 'Haltungen', die als „Kerngebilde der kulturellen Lebensstile“<sup>27</sup> anzusehen sind. Die Phantasie prägt also in ihrer habitualisierten Form Haltungen aus, die selbst wiederum die Ausbildung von Subjektqualitäten überhaupt erst ermöglichen. Diese Haltungen oder Lebensstile sind gewissermaßen der Kommunikation vorgeordnet und Voraussetzung für ein Selbstverhältnis, das wiederum erst den sprachlichen Austausch zu einem dauerhaften Bedürfnis werden lässt. Michael Landmann wies im Anschluss an das 'Bühlersche Dreieck' auf die differenzierte Einheit von Ausdruck, Appell und Darstellung hin. Der Ausdruck bezeichnet den Fall, in dem ein innerer Zustand symptomatisch abgebildet wird, beim Appell wird einem angesprochenen Empfänger ein Signal übersandt und in der Darstellung wird eine symbolische (epische) Leistung erbracht. Es wird eine situationsenthobene Darstellung als Information mitgeteilt. „Komplexe Sachverhalte nicht nur für einen schon Wissenden anzudeuten, sondern für den Außenstehenden aufzugliedern und zur Evidenz zu bringen, ist eine menscheitsgeschichtlich späte, individualgeschichtlich immer erst zu erlernende Kunst.“<sup>28</sup> Diesseits solcher Verselbstständigungen bleibt darauf hinzuweisen, dass das darstellende Moment in aller Sprache bereits angelegt ist. Auch der behavioristische Versuch, Darstellung auf „bloße Praxis“ zu reduzieren, ist zum Scheitern verurteilt. „Ausdruck und Appell gibt es schon im Tierreich, während Darstellung auf den Menschen beschränkt bleibt, dem daher Susanne K. Langer ein nicht urkommunikatives, sondern ursymbolisches Verhalten zuspricht: er ist animal symbolicum.“ Landmann kritisiert vor allem die soziologistische und pansemiotischen Vereinseitigung des Sprachgeschehens, „die ganzheitsblind über einer Funktion, zu der man die Sprache dann benutzen kann, ihre dies erst ermöglichende Fundamentalleistung, die Symbolisierung, nicht mehr sieht, aus ideologischer Vorentschiedenheit nicht mehr sehen will.“<sup>29</sup> Es ist vor allem Rothackers Leistung, mit der „primären Vergegenständlichung“<sup>30</sup>, die das Bild bzw. Symbol leistet, das entscheidende kulturanthropologische Moment menschlicher Weltkonstitution herausgearbeitet zu haben.

*„Alle stabil orientierten Bedürfnisse und Interessen sind also hinausverlagert, von umschriebenen Außendaten auslösbar gemacht und sprachmäßig. Man versteht sich in ihnen, und nicht nur in der sprachlichen Mitteilung, mit Anderen und mit den Sachen, oder anders ausgedrückt, man begreift sich selbst bis ins Herz hinein unter Kategorien der Objektivität. Daher alle die gleichrichtigen Varianten des Sprichworts: sage mir, was du tust, was du begehrt, mit wem du umgehst usw.*

---

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Ders.: a.a.O., S. 93.

<sup>28</sup> Landmann, Michael: Was ist Philosophie, a.a.O., S. 228.

<sup>29</sup> Ders.: a.a.O., S. 229.

<sup>30</sup> Rothacker, Erich: Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus, a.a.O., S. 22.

Schluss: Mit Rothacker über Rothacker hinaus

Zu den bekanntesten Schülern Erich Rothackers gehört neben Jürgen Habermas und Karl Otto Apel der Kieler Philosoph Hermann Schmitz, der bei Rothacker mit einer Arbeit über „Goethes Altersdenken in Begriff und Symbol“<sup>1</sup> promovierte und mittlerweile eine umfassende Neubegründung phänomenologischen Denkens vorgelegt hat.<sup>2</sup> Mit Schmitz und Habermas sind zwei Positionen namentlich bezeichnet, die gewissermaßen die Pole darstellen, zwischen denen sich der Bogen aufspannt, auf dem sich eine Anthropologie der bildhaften Repräsentation bewegt. Die Kulturanthropologie besetzt gewissermaßen ein Feld, das sich zwischen einer leibphänomenologischen Rehabilitierung unmittelbarer Erfahrungen einerseits und einer utopischen Kommunikationsethik andererseits befindet. Karl-Otto Apel macht in einem erkenntnisanthropologischen Sinne auf die Polarität von „Leibapriori“ und „Reflexionsapriori“ aufmerksam.<sup>3</sup> Schmitz und Habermas haben bestimmte Theorieelemente ihres gemeinsamen Lehrers Erich Rothacker herausgegriffen und vereinseitigt weiterentwickelt.

Habermas hatte immerhin noch die Korrelation von Lebenswelt und kommunikativer Alltagspraxis herausgestellt und darauf hingewiesen, dass „kommunikatives Handeln auf situative Kontexte angewiesen“ sei, „die ihrerseits Ausschnitte aus der Lebenswelt der Interaktionsteilnehmer darstellen.“ Nur dadurch sah er „den Anschluß der Handlungstheorie an die Grundbegriffe der Gesellschaftstheorie“<sup>4</sup> gesichert. Hier liegt auch die Begründung für seine Abgrenzung gegen einseitig totalisierende Forschungsansätze systemtheoretischer oder handlungstheoretischer Provenienz in ihren verschiedenen interaktionistischen, phänomenologischen, ethnomethodologischen und praxisphilosophischen Varianten. Damit wird aber die Frage nach dem von Habermas unterstellten „Bezugssystem“<sup>5</sup> bzw. „formale[n] Gerüst“<sup>6</sup> aufgeworfen. Die Grundbestimmungen und -bezüge insbesondere des handlungstheoretischen Ansatzes bedürfen eines philosophisch-anthropologischen Bezugsrahmens. Die angenommenen Zusammenhänge zwischen „Grundeinstellungen“ und „Weltbezügen“, die den Lebensweltbezug des kommunikativen Handelns, bzw. der „Alltagspraxis“ einschließen, berücksichtigen die strukturelle Bedeutung des „Selbstverhältnisses“ nicht ausreichend. Das reflexive Sich-Verhalten zur Welt und zu sich selbst stellt die anthropologische Basisstruktur dar. Habermas entwickelt seine Handlungstheorie im Rahmen eines Bezugssystems, das nach Einstellungen, Weltbezügen und Geltungsansprüchen differenziert wird. In einer unschwer erkennbaren Variation von Rothackers Unterscheidung der Weltbezüge entwickelt er seine Handlungsmodelle. Habermas spricht von einem „teleologischen Handlungsmodell“, das in einer „objektivierenden Einstellung“ zur „objektiven Welt“

<sup>1</sup> Schmitz, Hermann: Goethes Altersdenken in Begriff und Symbol, Diss., Bonn 1955.

<sup>2</sup> Ders.: System der Philosophie, 5 Bände, Bouvier, Bonn 1964 - 1980.

<sup>3</sup> Apel, Karl-Otto: Ort oder Ortlosigkeit der Vernunft. Leibapriori versus Reflexionsapriori der Erkenntnis, in: Cramm, Wolf-Jürgen/Keil, Geert (Hrsg.): Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2008, S. 105-128.

<sup>4</sup> Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, S. 376f.

<sup>5</sup> Ders.: a.a.O., S. 106.

<sup>6</sup> Ders.: a.a.O., S. 107.

dem Geltungsanspruch der „propositionalen“ Wahrheit“ unterliegt, von einem „normativen Handlungsmodell“, das sich im Bezug zur „sozialen Welt“ dem Geltungsanspruch der „normativen Richtigkeit“ unterwirft und von einem „dramaturgischen Handeln“, das in der „expressiven Einstellung“ zur „subjektiven Welt“ der je eigenen Erlebnisse dem Geltungsanspruch der „Wahrhaftigkeit“ (Authentizität) zu entsprechen versucht.<sup>7</sup> Die Gesamtheit bzw. das ‚System‘ der Einstellungen, Weltbezüge und Geltungsansprüche ist strukturell im Modell des ‚kommunikativen, verständigungsorientierten Handelns‘ verkörpert. Damit ist die Frage nach der anthropologischen Tiefenstruktur dieses Bezugssystems gestellt, die Habermas in seinen frühen Werken andeutet, in seinem Hauptwerk verwirft und in seinen neueren Arbeiten vorsichtig wieder aufreißt.

Schmitz' Konzept einer „Neuen Phänomenologie“ wendet sich den Lebensgefühlen und Atmosphären zu, die in Habermas Kommunikationstheorie vernachlässigt wurden. Der subjektiven, intentionalen, konstruktivistischen Einstellung wird eine neue leibliche Erfahrung der Wirklichkeit entgegengestellt. Schmitz kommt das Verdienst zu, den Zusammenhang von Gefühl und Raum erneut in Erinnerung gerufen zu haben. Inwieweit er dabei allerdings Einsichten gewinnt, die nicht bereits in Bollnows klassischer Monographie zu diesem Thema<sup>8</sup> und in den Arbeiten von Merleau-Ponty<sup>9</sup> zu finden sind, kann hier nicht weiter geklärt werden. Immerhin gebührt ihm das Verdienst, auf die Bedeutung von Stimmungen und Atmosphären, die nicht in bewusste Prozesse übersetzt werden können, hingewiesen zu haben. Mit seinen Ausführungen beispielsweise zur atmosphärischen Empfindung des Klimas hat er sich eines Themas angenommen, das seit Herders ‚Klimatologie des Geistes‘ in den Kulturwissenschaften nur noch selten explizit behandelt wird. Allerdings vernachlässigt er dabei die reflektierten, kulturell überformten Empfindungen. So stellt sich die Frage, ob damit nicht ein vormodernes Konzept menschlicher Welterschließung nahegelegt wird. Letztlich vernachlässigt dieser Ansatz die in der Kulturanthropologie gewonnene Einsicht in die „natürliche Künstlichkeit“ (Plessner) des Menschen, die in der hochgradig kulturellen Vermittlung moderner Subjektivität zum Ausdruck kommt. Während Jürgen Habermas die Frage nach den ‚bildhaften Lebensformen‘ vorschnell in einer universalistischen Ethik auflöst, neigt Schmitz seinerseits zu einer Ontologisierung der ‚leibnahen‘ Wahrnehmung. Der gegenwärtigen Krise der Repräsentationen, der Ästhetisierung, Medialisierung und Technisierung unseres Alltagslebens ist aber nicht durch eine neue Unmittelbarkeit der Wahrnehmung abzuhelpen. Es spricht einiges dafür, dass bei Schmitz eine kritisch differenzierende Theorie dieser kulturellen Objektivationen (Medien im weitesten Sinne) fehlt. Damit ist allerdings die Gefahr einer fundamentalistischen Kritik moderner Subjektivität und Rationalität gegeben. Dagegen wäre es erforderlich, am Bild und insbesondere am Menschenbild als normativem Regulativ, eine ethisch gehaltvolle Theorie der Lebensformen zu entwickeln, die sowohl die Aporien einer universalistischen Kommunikationsethik als auch die „neue Leibeigenschaft“ (Ferdinand Fellmann) des „absoluten Ortes“<sup>10</sup> vermeidet. Das

<sup>7</sup> Ders.: a.a.O., S. 129ff.

<sup>8</sup> Bollnow, Otto Friedrich: Mensch und Raum, 10. Auflage, Kohlhammer, Stuttgart 2004.

<sup>9</sup> Beispielsweise: Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung, de Gruyter, Berlin 1966.

<sup>10</sup> Vgl.: Schmitz, Hermann: Der Leib, der Raum und die Gefühle<sup>2</sup>, Edition Tertium, Ostfildern 1998.

## Literaturverzeichnis:

### A. Buchveröffentlichungen von Erich Rothacker

*Über die Möglichkeiten und den Ertrag einer genetischen Geschichtsschreibung im Sinne Karl Lamprechts*, [Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, Heft 20], Voigtländer, Leipzig 1912, Phil. Diss. Tübingen 1912.

*Einleitung in die Geisteswissenschaft*, 2., durch ein ausführliches Vorwort ergänzte Auflage Mohr, Tübingen 1920, 2., durch ein ausführliches Vorwort ergänzte Aufl., ebd. 1930.

*Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* [Teildruck aus: Handbuch der Philosophie, hrsg. von A. Baeumler und M. Schröter, Abt. 2, Beitrag C.], Oldenbourg, München/Berlin 1926, unveränderter reprografischer Nachdruck ebd. 1965, 2. Aufl. (Lizenzausgabe), Bouvier, 1947, 3. Aufl., ebd. 1948.

*Geschichtsphilosophie*, [Teildruck aus: Handbuch der Philosophie, hrsg. Von A. Baeumler und M. Schroeter. Abt. 4, Beitrag F.], Oldenbourg, München/Berlin 1934.

*Schichten der Persönlichkeit*, J. A. Barth, Leipzig 1938, 2. stark erweiterte Aufl. ebd. 1941, 3. verbesserte Aufl. ebd. 1947, 4. mit der 3. übereinstimmenden Auflage (Lizenzausgabe), Bouvier, Bonn 1948, 5., durchgesehene und mit einem Register ausgestattete Auflage, ebd. 1952, 6., erweiterte Aufl., ebd. 1965.

*L'Idée di una scienza nuova dell'uomo*, [Kaiser Wilhelm-Institut für Kunst und Kulturwissenschaft, Bibliotheca Hertziana in Rom, Veröffentlichungen der Abteilung für Kulturwissenschaften, Reihe 1, Heft 10], H. Keller, Leipzig 1938.

*Probleme der Kulturanthropologie* [Teildruck aus: Systematische Philosophie, hrsg von Nicolai Hartmann], Kohlhammer, Stuttgart 1942, Sonderausgabe Bouvier 1948, 2. Aufl. ebd. 1965, 3. Aufl. ebd. 1973, 4. Auflage, ebd. 1988.

Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit [Akademische Vorträge und Abhandlungen, 13], Bouvier, Bonn 1949.

*Mensch und Geschichte. Studien zur Anthropologie und Wissenschaftsgeschichte*, Athenäum, Bonn 1950, Gekürzte Neuausgabe der bis auf wenige Korrektorexemplare vor der Auslieferung verbrannten Ausgabe bei Junker und Dünnhaupt, Berlin 1944.

1. Die Deutsche Historische Schule, S. 9ff.

**Thomae, Hans:**

*Die existentielle Lage im Sinngefüge des menschlichen Handelns*, in: Zeitschrift für angewandte Psychologie und Charakterkunde, 1943, S. 64, 121-160.

**Thomae, Hans:**

*Lage und Lageschema. Versuch über eine existenzielle Orientierungsform*, in: Funke, Gerhard (Hrsg.): *Konkrete Vernunft*. Festschrift für Erich Rothacker, Bouverier, Bonn 1958, S. 289-297, hier zitiert nach dem Wiederabdruck in: Thomae, Hans: *Vita Humana*. Beiträge zu einer genetischen Anthropologie, Athenäum Verlag, Frankfurt am Main/Bonn, S. 63-74.

**Toulmin, Stephen E.:**

*Die Verleumdung der Rhetorik*, in: *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 26, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, S. 55-68.

**Weber, Max:**

*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von Johannes Winkelmann, 7. Aufl., Mohr, Tübingen 1988.

**Weingarten, Michael (Hg.):**

*Eine 'andere' Hermeneutik. Georg Misch zum 70. Geburtstag – Festschrift aus dem Jahr 1948*, transcript Verlag, Bielefeld 2005.

**Wisser, Richard:**

*Besprechung von: Michael Landmann: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band V XI, Hain, Meisenheim/Glan 1962, S. 639-647.

**Wisser, Richard:**

*Fritz Heinemann – lebendig oder tot? „Lebensgrundwissenschaft“ als Fortsetzung seiner „Neuen Wege der Philosophie“*, in: Ders.: *Vom Weg-Charakter philosophischen Denkens. Geschichtliche Kontexte und menschliche Kontakte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, S. 311-372.

**Wisser, Richard:**

*Michael Landmanns Mainzer „Lehrjahre“*. Ein Echo, in: Exzerpt und Prophetie. Gedenkschrift für Michael Landmann, hrsg. von Klaus-Jürgen Grundner, Dieter Holz †, Heinrich Kleiner, Heinrich Weiß, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, S. 17-31.

## Kulturwissenschaften

Frank Tremmel: **»Menschheitswissenschaft« als Erfahrung des Ortes** · Erich Rothacker und die deutsche Kulturanthropologie

2009 · 370 Seiten · ISBN 978-3-8316-0885-0

Maria-Claudia Tomany: **Destination Viking« und »Orkneyinga saga** · Probleme der Geschichtsschreibung und regionalen Identität in Orkney

2007 · 280 Seiten · ISBN 978-3-8316-0417-3

Andrea-Mercedes Riegel: **Das Streben nach dem Sohn** · Fruchtbarkeit und Empfängnis in den medizinischen Texten Chinas von der Hanzeit zur Mingzeit

1999 · 386 Seiten · ISBN 978-3-89675-691-6

Jürgen Weisser: **Zwischen Lustgarten und Lunapark** · Der Volksgarten in Nymphenburg (1890-1916) und die Entwicklung der kommerziellen Belustigungsgärten

1998 · 365 Seiten · ISBN 978-3-89675-449-3

Erhältlich im Buchhandel oder direkt beim Verlag:

Herbert Utz Verlag GmbH, München

089-277791-00 · [info@utzverlag.de](mailto:info@utzverlag.de)

Gesamtverzeichnis mit mehr als 3000 lieferbaren Titeln: [www.utzverlag.de](http://www.utzverlag.de)