

# Historische Anthropologie, Soziologische Anthropologie, Philosophische Anthropologie. »Menschliches« Leben in soziologischen Theorien

*Heike Delitz*

Der soziologischen Theorie ist es keineswegs äußerlich, welchen Begriff des menschlichen Lebens sie zugrunde legt. Aus impliziten oder expliziten anthropologischen Annahmen resultiert je ein anderes Bild des Sozialen; sind je andere Phänomene für die Vergesellschaftung grundlegend; hat die Gegenwartsgesellschaft je einen anderen Charakter; wird je eine andere Kritik notwendig. Mindestens drei prägnante Anthropologien sind in soziologischen Theorien vorausgesetzt: Soziologische Anthropologie<sup>1</sup> vor allem bei George Herbert Mead; Historische Anthropologie bei Michel Foucault; Philosophische Anthropologie bei Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen. Die Differenzierung von Historischer, Philosophischer und Soziologischer Anthropologie folgt dabei keiner Einteilung der Disziplinen. Vielmehr geht es um differente Ansätze *soziologischer* Theoriebildung. Der Beitrag versteht sich als ein erster Vorschlag einer Ordnung. Zu verfolgen wäre darüber hinaus auch (wissenssoziologisch), in welcher Gesellschaft welche Anthropologie entworfen wird. Mit der Kennzeichnung einer Historischen gegenüber einer Soziologischen und Philosophischen Anthropologie ist schließlich keineswegs gemeint, dass nicht auch diese letzteren die Geschichtlichkeit des Menschen einrechnen würden; die Frage ist vielmehr, von wo aus das Denken des Menschen grundlegend ansetzt (dasselbe gilt für die Sozialität).

Im Fall einer »Soziologischen Anthropologie« handelt es sich um den intersubjektivitätstheoretischen Ansatz im Denken der Gesellschaft. Drei Varianten sind in aller Eile zu differenzieren: Die ersten beiden Möglichkeiten soziologischer Anthropologie verfolgen die Genese der menschlichen Person in einer durch Sprache ermöglichten kooperativen Gruppensituation. Eine solche Anthropologie ist entwickelt bei George Herbert Mead.<sup>2</sup> Grundlegend gilt ihm die Menschwerdung als die Antwort darauf, was Menschsein sei. Diese wird von einer mindestens bipolaren Situation verfolgt, im Ansatz an der zunächst gestischen, dann vor allem sprach-

---

1 Soziologische Anthropologie wird hier verstanden als ein spezifischer Denkansatz, der nicht zu wechseln ist mit der (britischen) Sozialanthropologie oder einer soziobiologischen Anthropologie.

2 Charakteristisch für den Ansatz ist die Differenzierung menschlicher und tierischer Sozialität: »der Mensch und die Insekten« (Mead 1973: 273).

lichen Kommunikation als dem Sozialität und Identität stiftenden Mechanismus. Sprache ist der Schlüssel für Evolution und Differenzierung der Gesellschaft. Diese Anthropologie geht von einer fundamentalen Differenz tierischer und menschlicher Sozialität aus. In der Physiologie entdeckt sie die Basis der sprachlich konstituierten Sozialität. Während Tiere (Ameisen) nach Mead dank ihrer physiologischen Differenz Sozialitäten bilden, sind menschliche Lebewesen physiologisch undifferenziert. Dafür haben sie mit dem Zentralnervensystem ein »zusätzliches Organ«, das eine unendliche Reaktionsvielfalt ermöglicht. Zugleich bietet die physiologische Identität der Individuen (bei vorausgesetzter Spontaneität und Unerschöpflichkeit des Ich) die Voraussetzung zur Rollenübernahme als der für menschliche Sozialität wie Identität entscheidenden Fähigkeit. Mead unterscheidet dabei zwei Grundtriebe der physiologisch identischen Individuen: »Reproduktion« und »Nachbarschaftsgefühl«. Entsprechend ist die Familie die Grundeinheit der Soziologie. Jede Institution wird als Erweiterung dieser sozio-physiologischen Beziehung gedacht, die zugleich das »Material« ist, »aus dem die menschliche Natur gesellschaftlich geformt wird«. Aus der Annahme physiologischer Identität resultieren drei Axiome: Die Natur des Menschen ist »gesellschaftlich« (Mead 1973: 275); Sozialität entsteht, wenn der Einzelne sich selbst zur Reaktion anregt, »die er in einer anderen Person hervorruft«, und entsprechend handelt (ebd. 203); physische Dinge kann es genausowenig wie ein Selbst *vor* dem Sozialen geben. Soziologische Anthropologie interessiert sich entsprechend für Onto- wie Phylogenese, für den Übergang vom imaginären Vormensch zum Mensch und vom Säugling zur Person. Entwickelt wird im Kern eine Sozialisationstheorie. Die Gesellschaftsdiagnose blickt auf den Grad der Solidarität, Kooperation, Rationalität als gegenseitiger Transparenz. Der Grad der Universalität der Rollenübernahme und der Geltung von Normen ist das Kriterium von Modernität. Gesellschaftskritik setzt entsprechend an nicht reziproken und intransparenten Kommunikationen an. Dieses Denken kann aus seinen Annahmen keine Machttheorie entwickeln. Soziale Kontrolle wird im Ausgang von der Verdopplung des Anderen in mir nicht als Hemmnis der individuellen Kräfte, vielmehr als deren »Existenz« verstanden (ebd. 302f.). An Mead anschließend sind vielfältige Verzweigungen zu beobachten: Man erkennt die kommunikations- und intersubjektivitätstheoretischen Annahmen des symbolischen Interaktionismus; der Theorie des kommunikativen Handelns; jeder Sozialisationstheorie; jeder interpretativen Soziologie.

Etwas anders setzt die soziologische Anthropologie bei Dieter Claessens an, in einer Soziologisierung der Philosophischen Anthropologie und Anthropologisierung der Figurationssoziologie. Entwickelt wird eine Insulations- oder Milieutheorie, die sich für die Menschwerdung im durch die Gruppe gebildeten Binnenklima interessiert. Erneut sind physiologische Annahmen fundierend: die Unfertigkeit und Plastizität des Neankömmlings und die Unspezialisiertheit des menschlichen

Organismus wird dank der Insulation zur evolutionären Distanzierung von der Natur und zur Körperrauschaltung genutzt. Mit Claessens hat Peter Sloterdijk »interpersonale Resonanz« als Insulationssphäre konzipiert, in der die Art und Weise, wie Lebe-Wesen zusammen sind, zu einer plastischen Macht wird – soweit, dass die Koexistenzform die Koexistierenden physiologisch verändert. Die Räume zwischen den Gesichtern bieten die Bedingungen der Menschwerdung. Insulation ist der Schlüssel der Menschwerdung wie gesellschaftlicher Differenzierung (Claessens 1970). Entsprechend wird schwerpunktmäßig eine Familien- und Rollensoziologie entwickelt. Grundannahme ist in dieser Variante soziologischer Anthropologie das »künstliche Klima« der Gruppe, das unfertige Neuankömmlinge sichert und Selbstzucht und Selbstimagination ermöglicht – einen Gesellschaftsprozess, der zum »Mythos« der Abstraktion geführt habe, dem wachsenden Defizit an emotionaler, direkter Kommunikation (Claessens 1980). Ungleichheit erscheint dann als »Perversion« einer homogenen Gruppensituation. Gegenüber Mead beobachtet dieses Konzept vom Ansatz her auch Spannungen in der Gruppe. Claessens hat eine solche Anthropologie nicht zuletzt bei Norbert Elias vermutet, dessen Zivilisationstheorie er als Insulationstheorie liest, die den Mechanismus der Gewaltmonopolisierung als Befriedung von Räumen zum Ausgangspunkt moderner Gesellschaft bestimme und Distanzierung von den eigenen Trieben aus der Gruppensituation verfolge (Claessens 1970). Erwähnt sei, dass auch bei Emile Durkheim eine soziologische Anthropologie zu vermuten wäre, die nämlich den Menschen vom Tier durch die Fähigkeit zu kollektiver Erregung unterscheidet (Durkheim 1994): die kollektive Dynamik erklärt die Emergenz von Institutionen und Normen; Interaktion erklärt die Identitätsbildung des Einzelnen, die sich mit der der Gesellschaft deckt.

Die anthropologische Annahme ist in all dem die Interaktion *physiologisch identischer* Individuen, die nur so zur Perspektivenübernahme als *Verdoppelung* des Anderen in sich selbst fähig scheinen, im Gegensatz zur tierischen Organisation, deren Kollektivität auf physiologischer Spezialisierung beruht. Soziologische Anthropologie steckt implizit auch in einer Theorie kommunikativer Systeme (in der Tradition Durkheims), auch wenn sich die Luhmannsche Theorie in der Kritik an der »alteuropäischen« Anthropologie und am Intersubjektivismus des Begriffs Mensch enthält<sup>3</sup> sowie die Annahme der evolutionsbiologisch orientierten soziologischen Anthropologien durch einen Konstruktivismus ersetzt: Erneut ist die Kommunikation – die Kommunikation zweier sich gegenseitig intransparenter, mit Erwartungserwartungen operierenden Anwesenden – der Schlüssel zu allem weiteren, zum Systemaufbau der Gesellschaftstheorie. Die historische Semantik scheint sich dabei vielleicht eher einer historischen Anthropologie anzunähern; entscheidend ist

---

3 Luhmann 2005. Der Versuch, das anthropologische Fundament der Systemtheorie zu explizieren: Lindemann 1999.

aber der Ansatzpunkt (Kommunikation). Pierre Bourdieu schließlich verfolgt in einer marxistisch transformierten Durkheimtradition eine »reflexive Anthropologie«, die programmatisch weder konstruktivistisch noch intersubjektivitätstheoretisch verfährt. Ausgangspunkt sind vielmehr soziale Beziehungen als »wechselseitige Abstimmungen«, die soziale Aufteilungen produzieren, welche sich dann wiederum in Dispositionen inkorporieren (Bourdieu/Wacquant 1996).

Eine »Historische Anthropologie« ist zunächst implizit entwickelt bei Wilhelm Dilthey, der gegen die Orientierung der Kultur- an den Naturwissenschaften den »ganzen« Menschen sichtbar machen will: als Kultur- wie Geschichtswesen. Zweitens handelt es sich um die explizite Kennzeichnung einer auch an Dilthey anschließenden deutschen Tradition der »Anthropologie-Kritik«, die im Ausgang von der Geschichtlichkeit des Menschen die »Unmöglichkeit eines Begriffs« von ihm zu beweisen sucht – die Unmöglichkeit der modernen philosophischen Anthropologie (Kamper 1973: Cover; Kamper/Wulf 1994: 9f.). Eine solche Historische Anthropologie findet man bei Dietmar Kamper in der Zusammenführung der Anthropologiekritik von Kritischer Theorie, Existenzphilosophie, Strukturalismus. Daran anknüpfend etabliert sich einerseits eine historisch wie ethnologisch ansetzende *Disziplin* sozialwissenschaftlicher Forschung. In ihr wird programmatisch keine Theorie des Menschen entwickelt; Fallstudien demonstrieren vielmehr die Variabilität des Menschen. Als *Denkansatz* führt diese Anthropologie aber auch zu Gesellschaftstheorie und -kritik: in der Kritik eurozentristischer Anthropologien ist die bürgerliche Gesellschaft getroffen, die sich im Medium ihres anthropologischen Wissens auf Dauer zu stellen suche und damit die Emanzipation des geschichtlich-gesellschaftlichen Wesens hemme. Diese Historische Anthropologie ist ebenfalls eine Erbin des Marxismus; sie entwickelt eine Kritische Theorie der Gesellschaft und der gesellschaftlich-geschichtlichen Definition der menschlichen »Natur«.

Gesellschaftskritisch fruchtbar scheint gegenwärtig noch immer die französische Historische Anthropologie. Sie versteht bei Michel Foucault in der provokanten Formel vom »Tod des Menschen« jede explizite Anthropologie nicht nur als eine historische, stets überholte Selbstauffassung eines geschichtlichen Wesens, sondern auch als eine Wissens-Machtform, die das »Leben« im Menschen einsperrt, im Denken der Endlichkeit und Identität Möglichkeiten beschneidet. Ausgangspunkt ist damit einerseits die Historizität jedes Wissens, selbst des physiologischen und biologischen. Die Annahme der Plastizität und Unergründlichkeit des Menschen betrifft selbst die Gattungsgrenze: Nichts an ihm – »auch nicht sein Leib – ist (...) fest«. (Foucault 1974: 91, 97) Beobachtbar ist nur das Werden des »Menschen« als einer Idee, nicht dessen »Natur«. Die humanistische Menschen-Form erscheint als eine historische, kontingente »Faltung« im Denken (Deleuze 1992: 184). Damit einher geht eine implizite Anthropologie des Ausdrucks, eine Anthropologie der »Imagination-Expressivität« (Seitter 1996: 85). Die Deskription des Erscheinens des Men-

schen ist zugleich kein Selbstzweck. Mit dem Aufzeigen der Historizität, der Unergründlichkeit geht es stets um Gesellschaftstheorie und Kritik: um die Kritik von Wissens-Regimen, deren Subjektivierungen, Objektivierungen und Disziplinierungen. Daher spricht diese Historische Anthropologie zwar nie affirmativ von einer Anthropologie oder vom Menschen. Gleichwohl spricht sie stets von »uns«, von dem, wer »wir« sind (Foucault 1996: 20, 28). Zu beobachten ist eine »Anthropozentrik«, ein »Menschentreiben« (Seitter 1996: 90), letztlich mit dem Ziel, neue Formen von Subjektivität zu ermöglichen, den Menschen in seinen Möglichkeiten sichtbar zu machen statt in seiner Endlichkeit (Foucault 1971: 443). In der Historizität des »Menschen« als Effekt einer Wissens-Macht geht es um neue Möglichkeiten des Denkens von »uns«. Hinter der Subjektivierungskritik ist damit aber eine differenziertere Anthropologie als die bloße Historizität zu vermuten. Die Analyse der Weisen, wie Menschen zu Subjekten gemacht, an eine Identität gefesselt werden, macht Sinn erst in der Annahme überschüssiger Kräfte, die es zu befreien gilt. Nach Gilles Deleuze ist es – in einem »tiefsitzenden Nietzscheanismus« – das »allgemeine Prinzip« Foucaults, Wissen als Verbindung von Kräfteverhältnissen zu denken: Kräfte der Einbildung, Erinnerung, Vorstellung, des Willens, die je zu einer »anderen Gestalt« des Menschen führen (Deleuze 1992: 175). Bei dieser Historischen Anthropologie handelt es sich daher kaum um das, was gemeinhin als Konstruktivismus gilt. Reflektiert wird ja nicht nur die Idee des Menschen als Effekt der Humanwissenschaften. Die Annahme von Kräftedifferenzen bezeichnet vielmehr ein vitalistisches Denken menschlichen Lebens (zum französischen Vitalismus und einer darauf gründenden »Lebenssoziologie« siehe Seyfert in diesem Band/CD-ROM). Foucault erneuert die nietzscheanische »Frage vom Tod des Menschen« als Überwindung der Grenzen des anthropologischen Denkens (Deleuze 1993: 132; Deleuze 1992: 99ff.); er spricht zudem nietzscheanisch vom »Leib« als einer letzten Kategorie, der sich die Ereignisse einprägen, an dessen bröckelnder »Masse« sich das Ich auflöst und von dem noch »niemand weiß, was er vermag«. Historische Anthropologie kann zwar stets nur sichtbar machen, »wie der Leib von der Geschichte durchdrungen« wird. Gleichwohl werden materiale Kräfte im Menschen vermutet, die in den diskursiven Formationen nicht aufgehen. Ließ sich bei Dilthey bereits Historische Anthropologie nur aus einer Lebensphilosophie entwickeln, so ist auch diese historische Anthropologie als solche eine lebensphilosophische Anthropologie (bei Dilthey als hermeneutische, bei Foucault als genealogische wie vitalistische Lebensphilosophie<sup>4</sup>). In der Kritik der Humanwissenschaft als einem Denken von Endlichkeit und Identität geht es um die Freisetzung schöpferischer Kräfte des »Lebens« *im* Menschen. Die Signatur der Moderne als Macht, »Leben zu machen oder in den Tod zu stoßen« verweist zudem auf die Lebenstheorie eines Xavier

---

4 Zum Vitalismus Foucaults siehe Deleuze 1993: 132.

Bichat.<sup>5</sup> Im Vitalismus wird nicht Kommunikationsverzerrung, sondern »Biomacht« zur Signatur der Gesellschaft (Foucault 1983; Deleuze 1992: 128ff.), wobei die Macht einerseits als produktiv verstanden wird: sie richtet sich nicht auf das Leben, ohne es hervorzubringen, andererseits aber auch als Form, »das Leben einzusperren« (Deleuze 1993: 132). Auch die Frage der Erfindung neuer Lebensweisen ist lebensphilosophisch inspiriert. Dieser vitalistisch-historischen Anthropologie entspricht eine bestimmte Gesellschaftstheorie (Subjektivierungen), der Macht (Biomacht), des Wissens (Genealogie der Humanwissenschaften). Die als »Disziplinargesellschaft« verstandene Gesellschaft erscheint nicht länger als Existenzbedingung der »Person«, sondern als Kanalisierung der Kräfte des Lebens entlang einer Nützlichkeit. Dieser Historischen Anthropologie geht es um die Kritik der Humanwissenschaften insgesamt; Sozialität ist ebensowenig wie Biologie ihr Ansatzpunkt; vielmehr ist es das »Leben«.

»Philosophische Anthropologie« ist eine philosophische Denkbemühung, die in einer Situation idealistischer und naturalistischer Blicke auf den Menschen in den 1920ern zu einem Neuansatz kommt. Das Programm ist, den Menschen als biologischen Gesetzen unterworfenen und zugleich sprach- und vernunftbegabtes Wesen »aus *einer* Grundposition« zu verstehen (Plessner 1975: 32). Die drei Hauptautoren des Ansatzes (Scheler, Plessner, Gehlen) kommen systematisch auch zur Soziologie.<sup>6</sup> Spezifisch ist aber die in Aufnahme biologischen Wissens ansetzende Theorie des Menschen. Der Doppelaspekt des menschlichen Wesens als sich als organisch wie als geistbegabt verstehenden wird vom Subhumanen her gedacht; und zwar nicht onto- und phylogenetisch, sondern vom lebendigen Körper aus; und so, dass das eine nicht auf das andere reduziert wird. Impuls ist die Transformation der Vernunftphilosophie in eine Theorie des »ganzen« Menschen; philosophisch ist diese Anthropologie nicht, weil sie Metaphysik betriebe; sondern ganz im Gegensatz darin, dass sie die Einheit der Differenz des Menschen denkt. Dazu kann sie nicht intersubjektivitätstheoretisch und nicht historisch ansetzen. Ausgangspunkt ist vielmehr das Weltverhältnis lebendiger Dinge überhaupt. Bei Plessner ist dieses Verhältnis in die Kategorie der »Grenze« gefaßt: Merkmal des Lebens ist die »Grenzrealisierung« des organischen Körpers in seiner Umgebung. Zum Menschen kommt der Ansatz in der Spezifikation dieser Grenzrealisierung in die Modi mindestens von Tier und Mensch. Dem Ansatz geht es im kontrastiven Tier-Mensch-Vergleich um *Kategorienforschung*.<sup>7</sup> Im Ansatz am »Doppelaspekt«, der unausgleichbaren Pola-

5 Foucault 1983: 165, 162. Vgl zur Bichat-Faszination Foucaults: Foucault 1973: 158f. und Deleuze 1992: 129ff.

6 Zum Denkansatz »Philosophische Anthropologie«: Fischer 1995; zur Relevanz des Ansatzes für die deutsche Soziologie: Rehberg 1981, Fischer 2006.

7 Auch wenn Gehlen prähistorische Forschungen zur Kenntnis nimmt, geht es ihm programmatisch um eine »Einklammerung« der These der Abstammung des Menschen aus vormenschlichen For-

rität menschlichen Lebens zwischen Natur und Kultur, beansprucht sie, die Vollständigkeit der menschlichen Existenz zu erreichen. Methodisch muß sie daher tief genug ansetzen, um auch den Körperleib zu erfassen; und sogleich so hoch, daß sie dem Selbstverständnis des Menschen entspricht. Wiewohl Philosophische Anthropologie ausgeht von der geschichtlichen »Unergründlichkeit« des Menschen (Plessner 1931/1981) und dem Drang nach »Mehr-Leben« (Gehlen 1962: 321ff.), ist Historizität nicht die Schlüsselkategorie des Ansatzes. Vielmehr wird die Unbestimmtheit des Menschen fundiert in einem spezifisch organisierten lebendigen Körper. Als exzentrisch positioniertes, leiblich in sich wie denkend außer sich stehendes Wesen ist sich der Mensch unerschöpflich. Philosophische Anthropologie interessiert sich gegenüber Historischer Anthropologie, die von vitalen Kräfteverhältnissen überhaupt ausgeht, für die »Sonderstellung« des Menschen als einem konkreten Körperwesen; und sie interessiert sich gegenüber soziologischer Anthropologie nicht zugespitzt für das Mitweltverhältnis, sondern gleichursprünglich für Welt- wie Selbstverhältnis, die ihrerseits in der spezifischen Positionsform fundiert werden.<sup>8</sup> Das Selbst geht in Intersubjektivität nicht auf und sie geht ihm logisch nicht vorher; vielmehr ist das »Verhältnis des Menschen zu seinem Körper« Möglichkeitsbedingung von Intersubjektivität. (Fischer 2000: 287) Damit wird eine Gleichursprünglichkeit der menschlichen Fähigkeiten mitgeführt. Obwohl nicht an Sozialisation, Sprache, Kooperation ansetzend, werden diese doch als menschlich lebenswichtige Monopole behauptet. Sprache ist hier zunächst ein Sachverhältnis, sie teilt etwas mit. Philosophische Anthropologie führt systematisch bei Scheler (»Sympathie«), Plessner (»Grenzen«) und Gehlen (»Institution«) zu Sozialtheorien. Der Ansatz betont (bei Scheler) nicht die Verdopplung der Erwartungen des Anderen von mir in mir oder die Plastizität differenter Kraftströmungen, sondern »Sympathie« als Teilhabe körperlich ähnlicher Wesen. Aus der »Unergründlichkeit«, der unausgleichbaren Spannung zwischen leibkörperlicher Existenz und Seele kommt die Sozialtheorie (bei Plessner) zur Betonung von Distanz und Verkörperung, zur expressiven »Maske« statt zur »Rollenübernahme«. »Maske« betont sowohl das Finden des eigenen Selbst im Ausdruck, einer stets nur momentan »passenden« Verkörperung, als auch das – einem sich »unergründlichen« Wesen – notwendige Dis-

---

men; ebenso um den »kleinen Menschen«, nicht um den Säugling, in Konsequenz, den Mensch als »Sonderentwurf der Natur« zu verstehen (Gehlen 1962: 16); Plessner geht es um den »Mensch schlechthin«, »als Lebewesen« (Plessner 1975: 32, 36). Zur Differenz Philosophischer und Soziologischer Anthropologie (Meads) Rehberg 1985: 73f.: Plessners »Persönlichkeits- und Rollenbilder, die Selbstabgrenzungen und Distanzierungsbedürfnisse«, Gehlens »Charakter«, Schelers »Person« zeigen »im Vergleich mit dem amerikanischen Pragmatismus (...) wie parallele Fragestellungen (...) zu entgegengesetzten Bildern vom Menschen führen können.«

<sup>8</sup> Mitwelt als die »vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfaßte Form der eigenen Position« (Plessner 1975: 302).

tanzmedium.<sup>9</sup> Das Gleichgewicht gegenüber »Unergründlichkeit« wird dabei nicht als »Einsperrung« des Lebens gefaßt. Philosophische Anthropologie kommt (bei Gehlen) zum Ritual als zunächst zweckfreiem Phänomen. Der Ansatz entwickelt in den Grundkategorien Expressivität, Handlung und Haltung eine Gesellschaftstheorie, die (bei Plessner) die unausgleichbare Spannung zwischen Intimität und Öffentlichkeit betont und in Spiel, Zeremonie und Takt die angemessene Vergesellschaftungsart sieht; die »Grenzrealisierung« als Grundphänomen des Sozialen wie Politischen versteht und aus ihm die Phänomene der Kultur (Darstellung) aber auch der Gewalt, des Kampfes (Identitätsbildung) erreicht; die (bei Gehlen) den Grad der Modernität an der Selbstdisziplinierung liest, der Verhaltenserwartbarkeit als gegenseitiger Verschonung. Institutionen sind hier primär nicht Koordinationseinrichtungen oder Wissens-Macht-Komplexe zur kanalisierenden Steigerung des Lebens, sondern Gleichgewicht eines Wesens, das sein Leben führen muss. Man kann sich die differente Ansatzweise der Anthropologien am fundamentalen Phänomen des Lachens und Weinens verdeutlichen: Philosophische Anthropologie setzt nicht intersubjektivistisch an; gleichwohl deutet sie die Phänomene als intersubjektiv relevant; sie setzt nicht historisch an, im Aufzeigen der historischen und kulturellen Variabilität; gleichwohl rechnet sie mit gewissen kulturellen Spielräumen. Philosophische Anthropologie setzt vielmehr beim Körper an: Lachen und Weinen erscheinen als körperliche Antworten auf Sinnkrisen, in welche der Körper anstelle des Geistes mit der Eruptivität des Lachens oder dem »Schluchzen, Seufzen und Greinen« des Weinens einspringt (Plessner 1941/1982: 253) – und damit die »Person« gerade bewahrt.

In dieser Differenzierung dreier anthropologischer Ansatzpunkte soziologischer Theorie geht es nicht um die Suche nach dem »besseren« Ansatz. Die These ist vielmehr, dass alle soziologischen Theorien implizite oder explizite Anthropologien, Theorien menschlichen Lebens enthalten; und dass dies nicht allein eine intersubjektivitätstheoretische Anthropologie sein muß. Interessant ist, aus welchen Voraussetzungen in Bezug auf den Menschen her soziologische Theorien zu welchem Zuschnitt gelangen, welche Phänomene des Sozialen sie als Schlüsselphänomene betrachten, wo ihre Kritik ansetzt. Die Konzeptionen menschlichen Lebens differieren bereits in der Entscheidung, von wo aus der Blick auf den Menschen ansetzt: an der Unergründlichkeit bis in seine organische Natur hinein (historisches Apriori); an der Interaktion, die bereits subhuman als Sozialität angelegt ist (soziologisches Apriori); am Doppelaspekt von organischer Natur und Kultur. Die Rekonstruktion des Denkens über den Menschen macht Vorentscheidungen in Gesellschafts- und Sozialtheorien explizit und erlaubt eine reflexive Konzeption des Sozialen und der Analyse der Gesellschaft; wie auch, soziale Phänomene je anders und neu zu sehen.

---

<sup>9</sup> »Maske, nicht Rolle« (Gehlen 1962: 402).

Sichtbar wird: aus der spezifischen Voraussetzung einer anti-individualistischen Anthropologie ist eine Sozialisationstheorie, eine Theorie kommunikativen Handelns wie kommunikativer Systeme möglich; aus der Voraussetzung einer vitalistischen historischen Anthropologie eine Kritik »biopolitischer« Vergesellschaftung; aus der Voraussetzung einer anticartesianischen Philosophischen Anthropologie u.a. eine Kritik überdehnter Gemeinschafts- oder Unmittelbarkeitsideale.

## Literatur

- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loic J.D. (1996), *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a.M.
- Claessens, Dieter (1970), *Instinkt, Psyche, Geltung. Zur Legitimation menschlichen Verhaltens*, Opladen.
- Claessens, Dieter (1980), *Das Konkrete und das Abstrakte*, Frankfurt a.M.
- Deleuze, Gilles (1992), *Foucault*, Frankfurt a.M.
- Deleuze, Gilles (1993), *Unterhandlungen 1972–1990*, Frankfurt a.M.
- Durkheim, Emile (1912/1994), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.
- Fischer, Joachim (1995), »Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft«, in: Friedrich, Jürgen/Westermann, Bernd (Hg.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt a.M., S. 249–280.
- Fischer, Joachim (2000), »Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 48, H. 2, S. 265–288.
- Fischer, Joachim (2006), »Philosophische Anthropologie – ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945«, *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 35, H. 5, S. 322–347.
- Foucault, Michel (1971), *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1973), *Die Geburt der Klinik*, München.
- Foucault, Michel (1974), *Von der Subversion des Wissens*, Walter Seitter (Hg.), München.
- Foucault, Michel (1983), *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1996), »Warum ich die Macht untersuche: die Frage des Subjekts«, in: ders./Seitter, Walter (Hg.), *Das Spektrum der Genealogie*, Bodenheim, S. 14–28.
- Gehlen, Arnold (1962), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn.
- Kamper, Dietmar (1973), *Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik*, München.
- Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (1994), *Vervollkommnung und Unverbesserlichkeit*, Frankfurt a.M.
- Lindemann, Gesa (1999), »Doppelte Kontingenz und reflexive Anthropologie«, *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 28, H. 3, S. 165–181.
- Luhmann, Niklas (2005), »Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen«, in: ders. (Hg.), *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, Wiesbaden, S. 149–161.
- Mead, George Herbert (1973), *Geist, Identität, Gesellschaft*, Frankfurt a.M.
- Plessner, Helmuth (1928/1975), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin.
- Plessner, Helmuth (1931/1981), *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, in: Gesammelte Schriften, in: Dux, G./Marquard, O./Ströcker, E. (Hg.), Bd. V, Frankfurt a.M., S. 135–234.

- 
- Plessner, Helmuth (1941/1982), *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*, in: GS VII, Frankfurt a.M., S. 201–388.
- Plessner, Helmuth (1960/1985), *Soziale Rolle und menschliche Natur*, in: GS X, Frankfurt a.M., S. 227–240.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1981), »Philosophische Anthropologie und die Soziologisierung des Wissens vom Menschen«, in: Lepsius, Rainer M. (Hg.), *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918–1945*, KZfSS, SH 23, Opladen, S. 160–191.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1985), »Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre vom Menschen. George Herbert Mead und die deutsche Tradition der »Philosophischen Anthropologie««, in: Joas, Hans (Hg.), *Das Problem der Intersubjektivität*, Frankfurt a.M., S. 60–92.
- Scheler, Max (1976), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Gesammelte Werke Bd. 9, Frings, Manfred S. (Hg.), Bern/München, S. 7–72.
- Seitter, Walter (1996), »Physik des Menschseins«, in: Foucault, Michel/ders. (Hg.), *Das Spektrum der Genealogie*, Bodenheim, S. 84–93.