

Werner Woschnak

Philosophische Anthropologie

Fakultät für
**Kultur- und
Sozialwissen-
schaften**

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden. Wir weisen darauf hin, dass die vorgenannten Verwertungsalternativen je nach Ausgestaltung der Nutzungsbedingungen bereits durch Einstellen in Cloud-Systeme verwirklicht sein können. Die FernUniversität bedient sich im Falle der Kenntnis von Urheberrechtsverletzungen sowohl zivil- als auch strafrechtlicher Instrumente, um ihre Rechte geltend zu machen.

Der Inhalt dieses Studienbriefs wird gedruckt auf Recyclingpapier (80 g/m², weiß), hergestellt aus 100 % Altpapier.

1 Inhaltsverzeichnis

| | | |
|------|--|-----|
| 1 | Inhaltsverzeichnis..... | III |
| 2 | Curriculum vitae und Publikationen..... | 6 |
| 3 | Einleitung..... | 7 |
| 3.1 | Was uns der Blick ins Wörterbuch lehrt | 7 |
| 3.2 | Sokrates und die anthropologische Wende..... | 7 |
| 3.3 | Zwei Grundrichtungen menschlichen Erkenntnistrebens | 9 |
| 3.4 | Ein weiterer Blick ins Wörterbuch..... | 10 |
| 3.5 | Bereichsanthropologien und Philosophische Anthropologie..... | 14 |
| 3.6 | Der Ausgang von der Praxis | 16 |
| 3.7 | Die Frage: „Was ist der Mensch?“ | 19 |
| 3.8 | Skeptizismus und Dogmatismus – zwei Vorbehalte gegen die Suche nach einem allgemeinverbindlichen Menschenbild | 25 |
| 4 | Die philosophischen Voraussetzungen..... | 28 |
| 4.1 | Meinen, Glauben, Wissen | 28 |
| 4.2 | Kriterien der Wissenschaftlichkeit (Josef Derbolav) | 32 |
| 4.3 | Mythos und Menschenbild..... | 35 |
| 4.4 | Der Prometheusmythos und sein Bezug zur modernen Philosophischen Anthropologie | 38 |
| 4.5 | Philosophie..... | 45 |
| 4.6 | Schul- und Weltbegriff der Philosophie..... | 49 |
| 4.7 | Die Frage: „Was ist der Mensch?“ als systematisches Zentrum philosophischen Fragens | 51 |
| 4.8 | Wissenschaft | 55 |
| 4.9 | Charakteristika der Realwissenschaften | 56 |
| 4.10 | Naturerkenntnis versus Naturbeherrschung | 63 |
| 4.11 | Das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft | 74 |
| 4.12 | Von der Wissenschaft zum Szientismus | 76 |
| 5 | Das Programm moderner nichtspekulativer Anthropologie | 84 |
| 5.1 | Moderne Anthropologie – eine aus der Mode gekommene Modeerscheinung..... | 84 |
| 5.2 | Moderne Anthropologie – allgemeine Charakteristik..... | 86 |
| 5.3 | Die Positionen von Max Scheler, Helmuth Plessner und Adolf Portmann | 88 |
| 5.4 | Max Scheler – Biographie und Bibliographie | 89 |
| 5.5 | Max Scheler – die Position..... | 90 |

| | | |
|------|--|-----|
| 5.6 | Helmuth Plessner – Biographie und Bibliographie..... | 96 |
| 5.7 | Helmuth Plessner – die Position..... | 98 |
| 5.8 | Adolf Portmann – Biographie und Bibliographie..... | 105 |
| 5.9 | Adolf Portmann – die Position..... | 106 |
| 6 | Das Scheitern Philosophischer Anthropologie und seine Folgen..... | 114 |
| 6.1 | Arnold Gehlen – Biographie und Bibliographie..... | 114 |
| 6.2 | Arnold Gehlen – die Position..... | 115 |
| 6.3 | Anthropologie – Anthropobiologie – Biologie..... | 122 |
| 6.4 | Die naturalistische Wende..... | 126 |
| 6.5 | Der Mensch-Tier-Vergleich als methodisches Instrument der Vergleichenden Verhaltensforschung..... | 128 |
| 6.6 | Sprachkritische Randnotiz..... | 135 |
| 6.7 | Biologie und Biologismus..... | 137 |
| 6.8 | Die biologische Wesensbestimmung des Menschen – Domestikation (Konrad Lorenz) | 149 |
| 6.9 | Biologismus und Gegenwart..... | 162 |
| 6.10 | Der Mensch-Tier-Vergleich zwischen Ideologie und Wissenschaft..... | 165 |
| 6.11 | Tierische Intelligenz..... | 171 |
| 6.12 | Der Mensch-Tier-Vergleich philosophisch: Tier und Nicht-Tier..... | 174 |
| 7 | Fragmentarische Beiträge zu einem Begriff des Menschen..... | 184 |
| 7.1 | Humanität und Menschenwürde..... | 184 |
| 7.2 | Zum Begriff der Freiheit..... | 186 |
| 7.3 | Freiheit als Gegenstand der Realwissenschaften..... | 194 |
| 7.4 | Freiheit und ihre Verwirklichungsweisen..... | 201 |
| 7.5 | Das Verhältnis von Freiheit und Unfreiheit – Rousseau versus Schiller..... | 204 |
| 7.6 | Würde und Wert..... | 208 |
| 8 | Philosophische Anthropologie im Lichte der Kritik einer „Philosophie von der Sprache her“..... | 212 |
| 8.1 | Herder als Wegbahner und Kritiker der Modernen Anthropologie..... | 212 |
| 8.2 | Liebrucks' Antwort auf Herder..... | 215 |
| 8.3 | Liebrucks' Kritik an Gehlen..... | 223 |
| 9 | Zusammenfassung und Ausblick..... | 226 |
| 9.1 | Abschließende Fragen und Thesen zum Thema Anthropologie..... | 226 |
| 10 | Anhang..... | 229 |

| | | |
|------|---|-----|
| 10.1 | Ethik und Behinderung – Philosophische Fragen der Sonder- und Heilpädagogik. Ein forschungsprogrammatischer Entwurf | 229 |
| 10.2 | Rationalismus (Szientismus)..... | 231 |
| 10.3 | Empirismus (Positivismus) | 233 |
| 10.4 | Naturalismus (Biologismus)..... | 234 |
| 10.5 | Utilitarismus (Präferenzutilitarismus im Sinne Singers)..... | 236 |
| 11 | Literaturliste | 239 |

2 Curriculum vitae und Publikationen

Dr. Werner Woschnak

| | |
|-----------|--|
| 1953 | in Klagenfurt (Österreich) Studium der Philosophie, Psychologie und Pädagogik an der Universität Wien bei Erich Heintel und Hans-Dieter Klein |
| 1983 | Promotion |
| Seit 1985 | Lehrbeauftragter an der Universität Wien |
| 1990 | Förderungspreis für Wissenschaft des Landes Kärnten |

Veröffentlichungen (u.a.):

- Zum Begriff der Sitte. Überlegungen zum Verhältnis von Sitte, moralischer Autonomie und Rechtsordnung“, hrsg. von E. Heintel (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 505/23), Wien 1988.
- Von Sinn und Anspruch wissenschaftlicher Verantwortung, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Bd. XVII, Wien 1985. (S. 75 - 90)
- Vom ‚Sie‘ zum ‚Du‘ – mehr als eine neue Konvention?, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Heft 3, Bochum 1991. (S. 262 - 279)
- Moral und Ethos. Systematische Bemerkungen zur Ethik Robert Reiningers, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Bd. XXIII, Wien 1991. (S. 155 - 167)
- Biologische Erziehung des Menschengeschlechts?, in: Philosophia perennis. Erich Heintel zum 80. Geburtstag, hrsg. von H.-D. Klein und J. Reikerstorfer, 2 Bde., Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1993. (Bd. 1, S. 402 - 422)
- Liebrucks' Auseinandersetzung mit Herder und Gehlen, in: Die drei Revolutionen der Denkart. Systematische Beiträge zum Denken von Bruno Liebrucks, hrsg. von Max Gottschlich, Freiburg – München 2013. (S. 171-200)

Gemeinsam mit Dr. Maria Woschnak

- DIE GABE DENKEN. Phänomenologische Reminiszenzen und logische Ausblicke zum Thema Schenken, in: Gabe, Schuld, Vergebung. Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, hrsg. von Susan Gottlöber und René Kaufmann, Dresden 2011, S. 69-95.
- Herausgeber: Kuno Fischer: Arthur Schopenhauer. Leben, Werke und Lehre, Wiesbaden 2010.

3 Einleitung

3.1 Was uns der Blick ins Wörterbuch lehrt

Auch wenn dies für die Erfassung eines Begriffs angesichts der dort gegebenen Nominaldefinitionen in keiner Weise ausreichend ist, werfen wir, wenn wir ein Fremdwort vor uns haben, zunächst einen Blick ins Wörterbuch:¹ Der Begriff Anthropologie ist aus zwei griechischen Wörtern zusammengesetzt: ὁ ἄνθρωπος (Mensch) und ὁ λόγος (Lehre). Der Begriff „Logos“ umfaßt je nach Verwendungszusammenhang eine Fülle von Bedeutungen, wird einerseits übersetzt mit Wort, Rede, Erzählung, Sprache, aber auch mit Geist, Vernunft, Lehre, Wissenschaft. Das läßt es, angesichts der Problematik des Übersetzens, das ja immer auch eine Interpretation ist, sinnvoll erscheinen, das griechische Wort der Übersetzung hinzuzufügen, um die Bedeutungsfülle des Begriffs nicht zu verlieren.

Wir können also fürs erste übersetzen: Anthropologie ist eine Lehre bzw. Wissenschaft vom Menschen. Anthropologie ist eine Lehre bzw. Wissenschaft vom Menschen, weder Gott, ὁ θεός (Theologie), noch das Tier, τὸ ζῷον (Zoologie), sondern der Mensch, ὁ ἄνθρωπος (Anthropologie) ist Gegenstand dieser Lehre. Obgleich aus zwei griechischen Wörtern zusammengesetzt, ist das Wort Anthropologie eine Neubildung und stammt nicht aus dem klassischen Griechisch, es kann, worauf Odo Marquard hingewiesen hat,² nicht auf Aristoteles zurückgeführt werden. In dessen *Nikomachischer Ethik* findet sich zwar das Wort ἀνθρωπολόγος,³ es verweist in dem dortigen Zusammenhang aber auf jemanden, der zwar im Sinne von Tratsch und Klatsch viel über seine Nachbarn, eben deshalb aber nicht auch unbedingt viel über den Menschen im allgemeinen weiß. In diesem eingeschränkten Sinn mögen viele Menschen gute Anthropologen sein, Anthropologie als eine Lehre vom Menschen aber zielt aufs Allgemeine.

Anthropologie
ist eine Lehre
bzw.
Wissenschaft
vom Menschen

3.2 Sokrates und die anthropologische Wende

Während es also Theologie und Zoologie schon gibt, gibt es in der Philosophie keine Anthropologie in dem Sinn, in dem wir das Wort heute verstehen, keine „Lehre vom Menschen“, die sich auch so nennen würde. Es ist, worauf Odo Marquard immer

¹ Hoffmeister, Johannes (Hrsg.): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg 1955, Artikel „Anthropologie“, S. 54 ff.

² Marquard, Odo: Artikel „Philosophische Anthropologie“, in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971 – 2007, Bd.1, S. 362 ff.

³ Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, übers. und hrsg. von Olof Gigon, München 1972, IV 8, 1125 a 5.

wieder hingewiesen hat, ein „Irrtum, daß die philosophische Anthropologie so alt sei wie die Philosophie selber“⁴, und selbst in der Philosophie ist man keineswegs von Anfang an mit dem Menschen beschäftigt, über gelegentliche Bemerkungen hinaus wird der *ἄνθρωπος* und was ihn betrifft erst mit Sokrates explizit zum Thema des philosophischen Denkens.

Die Bedeutung, die Sokrates damit im Rahmen der Philosophiegeschichte zukommt, ist nicht zuletzt daran zu erkennen, daß sich zur Bezeichnung der ihm vorhergehenden Denker der von Hermann Diels eingeführte Sammelbegriff „Vorsokratiker“ durchgesetzt hat. Dieser impliziert über den offensichtlich zeitlichen Aspekt hinaus immer auch eine Distanzierung, eine Abwertung der so bezeichneten Philosophen, was in diesem Fall nicht bloß einzelne Denker betrifft, sondern die verschiedensten vor Sokrates bestimmenden philosophischen Gruppierungen und Schulen – die miletische, die pythagoreische, die eleatische sowie die jüngere naturphilosophische Schule – also die gesamte erste Periode der griechischen Philosophie.

Die Bezeichnung Vorsokratiker will uns sagen, daß sich mit Sokrates ein Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie verbindet, der nicht einfach schon mit dem Auftreten eines neuen Philosophen gegeben ist. Die Qualität eines Wendepunktes im Philosophieren setzt voraus, daß etwas Neues, Neuartiges, bisher so nicht Dagewesenes in die Geschichte tritt, nur wenn sich damit eine Veränderung der philosophischen Fragestellung oder ein methodischer Neuansatz im Denken verbindet, der die weitere philosophische Entwicklung dauerhaft bestimmt, kann von einer Wende die Rede sein. Im Gegensatz zur naturphilosophisch-ontologischen Orientierung seiner Vorgänger steht Sokrates für eine anthropologische Wende.

Sokrates fragt nach den menschlichen Dingen

Im Rahmen dieses Prozesses, der auch ein weiterer Schritt auf dem Weg vom Mythos zum Logos ist – erst das Heraustreten aus dem Mythos bringt den Menschen vor sich selbst und läßt ihn zum Problem werden – gewinnt Sokrates, wie es Hegel gesehen hat, weltgeschichtliche Bedeutung.⁵ Die Philosophie vor Sokrates hat primär die den Menschen umgebende Natur, die *Physis* und das Ganze des Kosmos interessiert, nicht so sehr das, was für den Menschen spezifisch ist. Die Themen der vorsokratischen Philosophie waren dementsprechend Kosmologie, Naturphilosophie, Ontologie. Sokrates dagegen fragt nach den menschlichen Dingen, ihn interessiert nicht die Natur, sondern das Ethische, das Pädagogische, der Bereich der Polis und des Zusammenlebens der Menschen. Im Dialog *Phaidros*, ein Dialog Platons, in dem es um das Wesen der Liebe geht, sagt er von sich in diesem Sinne: „Ich bin eben lernbegierig, und Felder und Bäume wollen mich nichts lehren, wohl aber die Men-

⁴ Marquard, Odo: Philosophische Anthropologie, in: Koslowski, Peter (Hrsg.): *Orientierung durch Philosophie. Ein Lehrbuch nach Teilgebieten*, Tübingen 1991, S. 22.

⁵ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: Glockner, Hermann (Hrsg.): *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1964 ff., Bd. 18, S. 42 ff.

schen in der Stadt.“⁶ Schon in der Antike selbst hat man die damit vollzogene Wende gesehen und gewürdigt, so lesen wir z.B. bei Cicero: „Sokrates hat als erster die Philosophie vom Himmel herunter gerufen, sie in den Städten angesiedelt, sie sogar in die Häuser hineingeführt und sie gezwungen, nach dem Leben, den Sitten und dem Guten und Schlechten zu forschen.“⁷

Auch dieses Bild will uns sagen, daß die Philosophie zunächst ihren Blick auf die Sterne, auf die seienden Dinge nichtmenschlicher Art gerichtet hatte, und daß erst Sokrates nach den spezifischen Bedingungen des Menschseins fragt, sein Thema ist nicht mehr das Sein und dessen Urgrund, sondern die menschliche Tüchtigkeit und Tugend, ihm geht es um das gute Leben (εὖ ζῆν) und die Glückseligkeit (εὐδαιμονία).

Ethik,
Pädagogik,
Politik

3.3 Zwei Grundrichtungen menschlichen Erkenntnisstrebens

Wir haben hier zwei Grundrichtungen des menschlichen Erkenntnisstrebens vor uns,⁸ die eine nach außen gewandte, die die Natur, die Welt, den Kosmos zum Thema hat, und die andere, die Rückwendung auf das Menschliche, eine nach „innen“ gewandte Richtung des Erkennens. Die geschichtliche, aber auch die persönliche Erfahrung zeigt, daß die Blickrichtung auf die Welt, in der sich der Mensch vorfindet, die frühere ist, weil er nur auf der Grundlage von Wissen und Erkenntnis sich in der Welt zurechtfindet. Als „erster Freigelassener der Schöpfung“⁹, wie Herder das ausgedrückt hat, ist der Mensch nicht im Sinne einer bestimmten Artgesetzlichkeit in das Naturganze eingeordnet, und deshalb in der Gestaltung seines Weltumganges und seiner selbst immer schon auf Wissen angewiesen, er hat ein, um es kurz zu sagen, theoretisches Weltverhältnis.

Die Blickrichtung auf den Menschen selbst ist die spätere. Die Wendung des Blicks nach innen hat auch die ganz unmetaphorische Bedeutung eines Interesses an dem, was im Menschen vorgeht. In diesem Sinn verfügte der Mensch längst über astronomische Erkenntnisse – z.B. ein Wissen über den Kreislauf der Gestirne, das die Berechnung einer Sonnenfinsternis zuläßt – bevor er im 17. Jahrhundert durch den

Entdeckung
des Subjekts
oder des Ich

⁶ Platon: *Phaidros* oder: Über das Schöne; zur Ethik, in: Eigler, Gunther (Hrsg.): Platon. Werke in acht Bänden, Übersetzer Schleiermacher gr.-dt. Darmstadt 1983, Bd. 5, 230 d.

⁷ Cicero, Marcus Tullius: *Gespräche in Tusculum*, übers. und hrsg. von Olof Gigon, Düsseldorf – Zürich 2003, S. 166.

⁸ Vgl. Litt, Theodor: *Die Selbsterkenntnis des Menschen*, Hamburg 1948, S. 5.

⁹ Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Wiesbaden 1985, S. 119.

englischen Anatomen William Harvey¹⁰ ein einigermaßen zutreffendes Wissen um seinen Blutkreislauf erlangt. Die Wendung der Blickrichtung nach innen hat aber darüber hinaus auch eine metaphorische Seite, im Sinne der Entdeckung einer Innerlichkeit, die nicht vom räumlichen Verständnis von innen und außen her begreifbar ist. Sie läßt sich ansprechen als die Entdeckung des Subjekts oder des Ich. Der Mensch wendet sich denkend und erkennend auf sich selbst zurück und erkennt im „Ich denke“ die Form alles Wissens und transzendente Voraussetzung alles bewußten Welthabens.

Die methodische Fundierung dieses von Descartes (*sum cogitans*) zum Ausgangspunkt des Philosophierens gemachten und von den Denkern des Deutschen Idealismus (Hegel, Fichte, Schelling) systematisch durchgeführten Ansatzes verdanken wir Kants kritischer Philosophie (Transzendentalphilosophie). Auch diese im spezifischen Sinn transzendente Wende markiert einen epochalen Abschnitt in der Entwicklung des Denkens, vergleichbar der im allgemeineren Sinn anthropologischen bei Sokrates. Neben Sokrates ist daher Kant der einzige Philosoph, dessen besondere Stellung im Rahmen der Philosophiegeschichte darin zum Ausdruck kommt, daß die Philosophie vor ihm, summarisch, nun zwar nicht als vorkantische, wohl aber als vorkritische bezeichnet wird. Die Neuerung wird hier nicht an den Namen, sondern an die Methode geknüpft und auch hier ist der zeitliche Aspekt Nebensache, weshalb auch all jene Philosophien nach Kant, denen die mit Kant ans Licht getretene „Revolution der Denkungsart“¹¹ unbekannt geblieben ist, vorkritisch zu nennen sind.

3.4 Ein weiterer Blick ins Wörterbuch

Eine ganze Fülle von Anthropologien

Im Wörterbuch ist zum Thema „Anthropologie“ eine weitere erstaunliche Entdeckung zu machen: Wir finden dort nämlich nicht nur *eine* Anthropologie, sondern gleich eine ganze Fülle von Anthropologien:¹² geisteswissenschaftliche und naturwissenschaftliche Anthropologie, medizinische und biologische Anthropologie, Kultur-, Geschichts-, und Sozialanthropologie, religiöse, theologische und christliche Anthropologie, philosophische und metaphysische Anthropologie, phänomenologische und dialektische Anthropologie, ethische und existentielle Anthropologie, psychologische und pädagogische Anthropologie, allgemeine und spezielle Anthropologie, basale, synthetische und angewandte Anthropologie, usw. Die Aufzählung ist

¹⁰ William Harvey (1578-1657).

¹¹ Vgl. Liebrucks, Bruno: *Drei Revolutionen der Denkungsart*, in: Ders.: *Irrationaler Logos und rationaler Mythos*, Würzburg 1982, S. 77-97.

¹² Vgl. Hoffmeister: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, a.a.O. S. 54 und Marquard, Odo: *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie‘ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in: Marquard, Odo: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1982, S. 122.

keineswegs vollständig und die unerwartete Vervielfältigung nicht klärend, sondern ihrerseits klärungsbedürftig.

Es scheint so, als stünde jede wissenschaftliche Disziplin in irgendeinem Zusammenhang mit der Lehre vom Menschen: Es gibt die Medizin und die medizinische Anthropologie, es gibt die Psychologie und die psychologische Anthropologie, es gibt die Biologie und die biologische Anthropologie. Wenn nun aber die Anthropologie ihrer Bestimmung nach eine Lehre oder Wissenschaft des Menschen, oder vom Menschen ist, dann stellt sich angesichts dieses Bezuges zu den unterschiedlichen Wissensgebieten die Frage, was denn nun die speziellen Inhalte der jeweiligen Lehren vom Menschen sind. Auch die Medizin hat es ja, anders als die Veterinärmedizin, mit dem Menschen zu tun, sie ist nicht Tiermedizin, sondern eine Wissenschaft von der Anatomie, der Pathologie etc. des Menschen, kurz eine Lehre von den menschlichen Krankheiten und deren Therapien. Und doch: Die Medizin ist nicht Anthropologie, und so geht es reihum im weiten Feld der Wissenschaften, deren viele sich mit dem Menschen beschäftigen, mit seinem Verhalten, wie die Psychologie, oder wie die Biologie mit seinem Organismus, Wissenschaften, die den Menschen auf die eine oder andere Art zum Thema haben und doch ihrem Selbstverständnis nach keine Anthropologien sind.

Was also ist der Gegenstand der Anthropologie, wenn sie sich als Wissenschaft vom Menschen von den anderen Wissenschaften, die sich ebenso mit dem Menschen beschäftigen, ohne sich Anthropologie zu nennen, unterscheiden soll? Wenn Medizin nicht gleich Anthropologie ist, welcher Unterschied besteht dann zwischen Medizin und medizinischer Anthropologie? Wie unterscheiden sich Biologie und biologische Anthropologie, Psychologie und psychologische Anthropologie usw.? Was ist also andererseits die Differenz zwischen Anthropologie und medizinischer Anthropologie? Ist die medizinische Anthropologie ein Teilgebiet der Medizin oder der Anthropologie, und was heißt es dann, wenn wir im Sinne unserer dem Wörterbuch entnommenen Aufzählung, von einer psychologischen Anthropologie oder einer medizinischen Anthropologie oder biologischer Anthropologie sprechen? Ist die Anthropologie die Summe aus medizinischer, biologischer, psychologischer etc. Anthropologie oder etwas darüber hinaus?

Die erwähnte Fülle von Anthropologien wirft nicht nur eine Reihe zunächst unbeantwortbarer Fragen auf, sondern zeigt eines ganz deutlich, nämlich die besondere Stellung des Menschen in der Welt, auch und gerade, was das wissenschaftliche Vorgehen betrifft. Der Mensch ist nicht nur insofern Voraussetzung von Wissenschaft, als nur er eine solche betreibt und nicht etwa auch das Tier, der Mensch ist darüber hinaus auch geradezu der Schnitt- und Angelpunkt der verschiedensten

Die besondere
Stellung des
Menschen

wissenschaftlichen Disziplinen, ja der „Kreuzungspunkt der gesamten wissenschaftlichen Arbeit“¹³.

Es scheint eine Trivialität zu sein, daß das Tier im Sinne seines Umweltbezugs keine theoretische Distanz zu den Dingen kennt und daher auch keine Wissenschaft ausbildet. Selbst die Biologie, stets bemüht zu zeigen, wieviel Tierisches noch im Menschen und wieviel Menschliches schon im Tiere steckt, kommt nicht umhin zuzugeben, daß es jedenfalls eines im Tierreich nicht gibt, nämlich die Wissenschaft. Wo diese vermeintliche Trivialität unbedacht zugegeben wird, ohne daß aus ihr die nötigen Konsequenzen gezogen werden, ergibt sich mitunter die etwas eigenartige Situation, daß wissenschaftliches Tun in Widerspruch zu seinen Ergebnissen gerät. Durch die Wissenschaft wird zu zeigen versucht, daß kein prinzipieller Unterschied zwischen Mensch und Tier besteht, also just unter Anwendung jener Methoden und Verfahren, von denen beim Tier auch nicht im Sinne von Vorformen und Vorstufen die Rede sein kann. Das Ergebnis, die These, daß es zwischen Mensch und Tier einen qualitativen Unterschied nicht gibt, ist durch das Tun, das zu diesem Ergebnis führt, immer schon widerlegt.

Halten wir fest: Der Mensch ist unbestritten das einzige Wesen, das Wissenschaft betreibt, er ist aber gleichzeitig auch ihr umfassendes Thema, insoferne es buchstäblich keine wissenschaftliche Methode gibt, die nicht in irgendeiner Weise an der Erforschung des Gegenstandes Mensch beteiligt wäre. Selbst Wissenschaften, nehmen wir als ein Beispiel die Mechanik,

„deren Gegenstände scheinbar von dem Zentrum des menschlichen Seins am weitesten abliegen, sind gleichwohl von seiner Bearbeitung nicht ausgeschlossen, da der Mensch als raumerfüllender und räumliche Bewegungen ausführender Körper auch zu solchen Untersuchungen herausfordert, die nur mit den Methoden der genannten Disziplinen durchgeführt werden können.“¹⁴

Und selbst dort, wo wir zunächst keinen Bezug zum Menschen feststellen können, zum Beispiel in der Mineralogie oder der Geologie, muß im Auge behalten werden, daß Wissenschaften und wissenschaftliche Forschung dem menschlichen Weltverständnis und darin nicht nur der Orientierung des Menschen in der Welt, sondern im Sinne der Aufeinanderbezogenheit von Welt- und Selbstverständnis stets auch dem letzteren dienen.

Besonders deutlich wird diese Aufeinanderbezogenheit an der Biologie, die etwa als Vergleichende Verhaltensforschung tierisches Verhalten untersucht, dann aber doch

¹³ Vgl. Litt, Theodor: Die Sonderstellung des Menschen im Reich des Lebendigen, in: Wenke, Hans (Hrsg.): *Geistige Gestalten und Probleme. Eduard Spranger zum 60. Geburtstag*, Leipzig 1942, S. 217.

¹⁴ Ebd.

erkennen läßt, daß die Schlußfolgerungen, die sich aus dem Studium tierischen Verhaltens für das Verständnis des menschlichen Verhaltens ergeben, das zuletzt bestimmende Motiv dieser Forschungen sind. So ist für Konrad Lorenz und seine Schule der Blick auf die Natur, insbesondere auf das Tier, kein Selbstzweck, sondern Mittel zum Zwecke eines besseren Verständnisses des Menschen.

Wenn wir daher die Anthropologie eine Wissenschaft des Menschen nennen, so müssen wir uns bewußt machen, daß der Mensch hier immer als Subjekt und Objekt von Wissenschaft verstanden werden muß, daß die Wissenschaft des Menschen einerseits die Wissenschaft ist, die der Mensch und nur er betreibt (genetivus subiectivus), daß die Wissenschaft des Menschen aber auch die Wissenschaft vom Menschen ist, jene Wissenschaft, die den Menschen zum Gegenstand macht (genetivus obiectivus). Alle diese Wissenschaften geben über den Menschen Auskunft, sie stellen auf ihre Weise die Frage: „Was ist der Mensch?“, und die Antworten sind so reichhaltig wie die Disziplinen selbst. Das Problem dabei ist, daß sie sich keineswegs ohne Widerspruch zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfügen lassen, die jeweiligen Antworten fallen nicht nur sehr verschieden aus, sondern sie widersprechen einander auch. Wenn wir an so extreme Auskünfte denken, wie sie uns etwa Biologie und Theologie geben: Der Mensch ist das Ebenbild Gottes – der Mensch ist ein Lebewesen der zoologischen Gattung homo sapiens, so sehen wir sehr deutlich, daß die Aspekte, in denen der Mensch als Objekt verschiedener Wissenschaften erscheint, sich alles andere als zu einem wohlgefügt Ganzen zusammenschließen.

Der Mensch als
Subjekt und
Objekt von
Wissenschaft

Vielmehr tritt eine Zersplitterung und damit die sehr eigentümliche Situation ein, daß der Mensch durch das Wissen um den Menschen, das die einzelnen Wissenschaften in zunehmend rasanter Weise zur Verfügung stellen, hinsichtlich seines Selbstverständnisses orientierungsloser denn je wird. Wir haben hier eine Facette jener Dialektik des Fortschritts der Wissenschaften vor uns, von dem wir zunächst und zumeist nur die positiven Seiten vor Augen haben. Eine eigentümliche Situation: je mehr der Mensch über sich weiß, desto weniger weiß er, wer er ist.

Dialektik des
Fortschritts der
Wissen-
schaften

Was aber ist ein Wissen vom Menschen im Unterschied zu einem Wissen über den Menschen und wie ist ein Wissen möglich und zu beurteilen, das der Mensch über oder von sich hat und das ihn verwirrt und desorientiert, anstatt ihn aufzuklären? Können unter diesen Voraussetzungen die Wissenschaften überhaupt zur Erkenntnis des Menschen beitragen, wenn er ein Ganzes ist, ein einziges Wesen, das weder in eine Vielzahl von Aspekten aufgeteilt ist noch sich in eine solche aufteilen läßt?

Die moderne Philosophische Anthropologie des vorigen Jahrhunderts hat in dem damit angesprochenen Problem einen ihrer Entstehungsgründe. Gerade die Wissensakkumulation und die gleichzeitige Zersplitterung des Wissens wird der Philosophischen Anthropologie zum Motiv, die immer unübersehbarer werdende Fülle der einzelwissenschaftlichen Daten wieder in ein Gesamtbild des Menschen zu integrieren bzw. ein solches unter Einbeziehung der Ergebnisse zu entwerfen, welche die Wissenschaften in immer rascherer Weise vom Menschen zur Verfügung stellen.

3.5 Bereichsanthropologien und Philosophische Anthropologie

Wir müssen, das zeigen schon unsere bisherigen Überlegungen, im Rahmen dessen, was sich Anthropologie nennt, zwei ganz gegensätzliche Ansätze unterscheiden: Die Anthropologie von der Wissenschaft aus, die sogenannte fachwissenschaftliche Anthropologie, auch Bereichsanthropologie genannt, z.B. biologische, psychologische, soziologische, medizinische Anthropologie etc., und die ihnen in ihrer methodischen Orientierung gegenüberstehende Philosophische Anthropologie. Damit wird eine unserer vorrangigen Aufgaben sichtbar, im Versuch der anthropologischen Problemerklikation wird es uns an zentraler Stelle darum zu tun sein müssen, den Unterschied von Philosophie und Wissenschaft herauszuarbeiten. Voraussetzungen und Konsequenzen des wissenschaftlichen Vorgehens werden im Unterschied zu dem der Philosophie mit einiger Ausführlichkeit zur Sprache zu bringen und zum Begriff Anthropologie in Beziehung zu setzen sein. Erst dann wird es möglich sein, auch den Unterschied von Bereichsanthropologien und Philosophischer Anthropologie sichtbar zu machen und zu zeigen, daß die Frage nach dem Menschen von Philosophie und Wissenschaft nicht in ein und demselben Sinn gestellt werden kann.

Die Frage nach der „Wissenschaftlichkeit“ der Philosophie

War noch für Hegel ausschließlich die Philosophie eine Wissenschaft, eine Verwendung des Begriffs, die heute unfehlbar auf großes Unverständnis stoßen und in der Folge davon schwere Mißverständnisse hervorrufen würde, so sprechen wir, wenn wir gegenwärtig von Wissenschaft sprechen, wiederum ausschließlich und selbstverständlich von einer Wissenschaft, deren Ideal die mathematische Naturwissenschaft ist, wir identifizieren Wissenschaft mit neuzeitlicher Wissenschaft. So verbindet sich mit der Unterscheidung von Philosophie und Wissenschaft die Frage nach der „Wissenschaftlichkeit“ der Philosophie. Gegenüber magischen Praktiken, Okkultismen, Esoterik etc. erhebt die Philosophie den Anspruch, Wissenschaft zu sein. Bei Magie, Esoterik und ähnlichem Spuk handelt es sich um ein „Geheimes Wissen“, ein Wissen das weder allgemein zugänglich noch allgemein nachvollziehbar ist. Esoterisches Wissen entzieht sich der Überprüfung, sofern es um Offenbarungen, Visionen, Eingebungen etc. geht, die nicht jeder hat, hier gibt es Jünger, Adepten, Eingeweihte usw. Philosophisches Wissen hat einen ganz anderen Charakter: Es ist ein allgemeingültiges Wissen, das allen zugänglich ist, sofern sie sich damit beschäftigen, ein Wissen, das auf argumentative Weise zustande gekommen ist und daher von jedermann, zumindest prinzipiell gesehen, nachvollziehbar sein muß.

Mit dem Begriff Esoterik verbindet man im Sinne des oben Erwähnten heute eher den Begriff Geister als den Begriff Geist, das begriffliche Gegensatzpaar esoterisch – exoterisch ist aber auch innerphilosophisch von Bedeutung. Wenn man das Selbstverständliche und das Allgemeinverständliche als exoterisch in dem Sinn bezeichnet, daß es von jedermann ohne weiteres verstanden wird, dann ist die Philosophie natürlich im Gegensatz dazu esoterisch, weil es einiger Bemühung bedarf, um sie sich anzueignen. Hegel hat diesbezüglich von der „Anstrengung des Begriffs“ gesprochen. Esoterisch in dem Sinn, daß es unter Umständen ein langer und steiniger Weg

der Auseinandersetzung ist, auf dem wir uns das Werk eines Philosophen erschließen, ist Philosophie immer schon gewesen und wird es wohl auf die eine oder andere Art auch immer bleiben, esoterisch in dem Sinn, daß es ihr um eine geheime Lehre geht, ist die Philosophie niemals gewesen. Der Weg zur Philosophie, die „Landstraße“ der Vernünftigkeit steht allen offen, die ihn zu gehen gewillt sind.¹⁵

Philosophie ist also Wissenschaft, freilich eine Wissenschaft, die nicht dem Exaktheitsideal der neuzeitlichen Naturwissenschaft entspricht, sondern sich von dem, was wir heute Wissenschaft nennen, grundsätzlich unterscheidet. Es ist also einerseits richtig und notwendig, die Philosophie eine Wissenschaft zu nennen, um sie abzuheben von den Anmaßungen eines unverbindlichen, beliebigen und nicht nachvollziehbaren Wissens. Es ist andererseits aber auch problematisch, die Philosophie Wissenschaft zu nennen, weil der Begriff Wissenschaft heute von einer Form des Wissens okkupiert wird, das in der „nuova scienza“, wie sie Galilei, einer ihrer Begründer, genannt hat, ihr Modell und Vorbild hat.

Um hier so viel schon vorwegzunehmen: Was die Wissenschaft in Abhebung von den oben erwähnten Scharlatanerien konstituiert, ist die Methode. Ergebnisse der Wissenschaft sind nur im Blick auf die Methode, mit denen man zu ihnen gelangt, angemessen zu würdigen. Dieser methodisch abstraktive Charakter der Wissenschaft ist auch dort, wo es um Aussagen über den Menschen geht, in Rechnung zu stellen. Die zuvor erwähnte Mechanik zeigt, daß der Mensch zwar auch als bewegter Körper betrachtet werden kann, durch mechanische Untersuchungen ist freilich nicht allzuviel über ihn in Erfahrung zu bringen. Der Mensch, der in mechanischer Perspektive zum Gegenstand gemacht wird, wird nicht in dem getroffen, was für ihn wesentlich ist.

Was die
Wissenschaft
konstituiert, ist
die Methode

Das Gesagte gibt einen ersten Hinweis auf die Begrenztheit wissenschaftlich methodischer Einstellungen, wenn es darum geht, den Menschen zu erfassen. Werden wissenschaftliche Aussagen über den Menschen ohne Einsicht in ihren abstraktiven Charakter auf den Menschen als Ganzen bezogen, liegt eine Grenzüberschreitung vor. Ein Beispiel hierfür ist die Definition des Menschen, die der Genetiker und Nobelpreisträger Joshua Lederberg gegeben hat, wenn er sagt, der Mensch ist: „Sechs Fuß einer bestimmten Aminosäuresequenz“¹⁶. Das ist nicht prinzipiell falsch, aber richtig auch nur dann, wenn gesehen wird, daß man hier von der Abstraktionsebene der Genetik aus spricht und sich mit dieser Aussage nicht der Anspruch verbinden darf zu erfassen, was der Mensch als Mensch, d.h. seinem Wesen nach ist. Wir wer-

¹⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: Glockner, Hermann (Hrsg.): *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1964 ff., Bd. 7, § 15 Zusatz, S. 68.

¹⁶ Vgl. Löw, Reinhard: *Naturphilosophie*, in: Koslowski, Peter (Hrsg.): *Orientierung durch Philosophie. Ein Lehrbuch nach Teilgebieten*, Tübingen 1991, S. 365.

den die Frage stellen müssen, ob der Mensch als Mensch nicht doch durch etwas zu charakterisieren ist, das nicht nur noch nicht, sondern grundsätzlich nicht Thema von Wissenschaft sein kann und daher auch nicht durch die Summierung der Ergebnisse, welche die Bereichsanthropologien über den Menschen zur Verfügung stellen, in Sicht zu bringen ist.

3.6 Der Ausgang von der Praxis

Drei Weisen des menschlichen Tätigseins: praxis, poiesis und theoria

Aristoteles hat drei Weisen des menschlichen Tätigseins unterschieden: praxis (πρᾶξις), poiesis (ποίησις) und theoria (θεωρία).¹⁷ Zum theoretischen Tätigsein des Menschen, also in den Raum der theoria, gehört nach dieser Unterscheidung das Erkennen. Beispiele dafür sind schon bei Aristoteles Philosophie und Wissenschaft, die bereits als verschiedene Weisen des Wissens gesehen, aber nicht in der heutigen Weise einander gegenübergestellt wurden.

Die poiesis umfaßt das handwerkliche Tätigsein des Menschen. Es geht hier um sein werkschaffendes Tun, also ein Machen, sofern es ein Material voraussetzt, das bearbeitet wird. Beispiele dafür sind das Handwerk, z.B. das Herstellen eines Schuhs, ebenso wie die Kunst, etwa das Gestalten einer Statue. Auch der Begriff Poetik ist von diesem griechischen Begriff der poiesis hergeleitet. Kunst und Handwerk waren im antiken Griechenland nicht in der für uns üblichen Weise getrennt, Phidias, der Schöpfer der berühmten Zeus-Statue, die als eines der sieben Weltwunder gilt, aus heutiger Sicht ein Künstler, hat sich selbst als Handwerker verstanden.

Im Unterschied zum theoretischen und poetischen Tätigsein versteht Aristoteles unter praxis ein Tätigsein des Menschen, welches den ethischen, pädagogischen und politischen Bereich betrifft. Hier geht es nicht um Machen oder Erkennen, sondern um das, was wir im eigentlichen Sinn Handeln nennen. Während es der Mensch im Rahmen der poiesis mit einem Material zu tun hat, das er bearbeitet, formt, gestaltet etc., hat er es im Rahmen der Praxis, also handelnd, mit dem anderen Menschen zu tun. Hier trifft der Wille nicht auf ein Material, dem er seine Form (nach seinem Wollen resp. Können) gibt, sondern der Wille hat es mit seinesgleichen zu tun, einem Willen, der sich selbst Zwecke setzt und dabei unter Umständen etwas anderes will, als ich will. Der Wille trifft handelnd auf einen anderen Willen und, um das hier kurz vorwegzunehmen, Sittlichkeit, Recht und Moralität werden durch das Maß bestimmt, in dem der andere Wille und damit der andere Mensch in meinem Handeln Berücksichtigung findet, ob er als Selbstzweck gesehen und geachtet wird oder ob er nur Mittel zur Erreichung jener Zwecke ist, die ich mir handelnd gesetzt habe.

¹⁷ Vgl. Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, I 1, 1094 a 6.

Mit Blick auf die aristotelischen Differenzierungen kann gesagt werden, daß gerade darin der Unterschied zu *theoria* und *poiesis* besteht, daß *praxis* unter Voraussetzung eines bestimmten Verständnisses des Menschen stattfindet. Im Umgang mit dem anderen Menschen, d.h. in der Art und Weise, wie ich ihn „behandle“, wird eine bestimmte Auffassung des Menschen mitverwirklicht. Handeln steht immer schon im Zeichen eines Menschenbildes, auch wenn dieses nur implizit zur Geltung kommt und im Normalfall unausgesprochen bleibt.

Im Rahmen unseres alltäglichen Handlungsvollzugs macht erst der Konfliktfall die explizite Reflexion auf die menschenbildlichen Voraussetzungen zwischenmenschlicher Begegnung nötig. Die angesprochene Aufeinanderbezogenheit von Theorie und Praxis gilt für den gesamten zwischenmenschlichen Bereich, d.h. überall dort, wo es der Mensch mit dem Menschen zu tun hat. Hier handeln wir immer schon auf der Grundlage eines Vorverständnisses dessen, was Menschsein heißt. Es ist geradezu als Eigentümlichkeit menschlichen Handelns anzusprechen, daß es immer auch so etwas wie ein Menschenbild impliziert, wobei wir unter Menschenbild hier eine Deutung dessen, was Menschsein heißen kann und heißen soll, verstehen wollen.

Handeln
verwirklicht
sich stets im
Horizont eines
bestimmten
Menschen-
bildes

Was Explikation und Implikation betrifft, liegen die Dinge anders dort, wo wir im Rahmen von Institutionen handeln. In diesen Bereichen wird man explizit darauf reflektieren müssen, was sonst implizit und unbedacht im Hintergrund bleibt. Die kritische Rechenschaftsgabe, die in solchen Fällen Teil des Berufes, Teil des berufsständischen Selbstverständnisses ist, macht es erforderlich, sich die Frage nach dem Menschenbild zu stellen. In solchen Berufen wird daher nie nur eine fachliche, sondern stets auch eine sittliche Qualifikation zu fordern sein. Es muß hier, über Wissen und Können hinaus, immer auch von einem bestimmten Ethos die Rede sein, d.h. von einer für den Beruf charakteristischen sittlichen Qualifikation.

Um zwei zentrale Beispiele eines solchen dem Begriff des Menschen in besonderer Weise verpflichteten institutionellen Handelns zu nennen: die Medizin und die Pädagogik. Auch in der Medizin wird im Hinblick auf den zwischenmenschlichen Umgang von Arzt und Patient, die Art und Weise, wie ich den Menschen sehe, mitbestimmend dafür sein wird, wie ich ihn „behandle“. Ich kann ihn als Patienten in seiner Selbstbestimmung respektieren, dann werde ich ihm gegenüber die Pflicht der angemessenen Aufklärung haben und ihm das Recht einer Entscheidung für oder gegen bestimmte Behandlungsmethoden zugestehen, ich kann den Kranken aber auch als durch die ärztliche Autorität entmündigt betrachten, als jemanden, der das, was für ihn das beste ist, nicht kennt und eben deshalb das, was dem Mediziner als das für ihn beste erscheint, passiv und möglichst kommentarlos über sich ergehen zu lassen hat. Gerade hier hat sich im Verlauf der Medizingeschichte sehr vieles geändert, wenn wir die heutigen Verhältnisse mit denen früherer Zeiten vergleichen. In der Medizin erfordern insbesondere Fragen, die sich im Zusammenhang mit Anfang und Ende des Lebens stellen (Reproduktionsmedizin, Sterbehilfe), den expliziten Rückgriff auf ein Menschenbild, welches einen menschenwürdigen Umgang mit dem Menschen in diesen Extremsituationen, also dort, wo es in der Tat um

Medizin und
Pädagogik

Leben und Tod geht, alleine dann sicherstellen kann, wenn es philosophisch begründet ist.

Ebensolches gilt im Hinblick auf den zwischenmenschlichen Umgang von Erzieher und Zögling. Der Pädagogik kommt dabei insoferne eine Sonderstellung zu, als erzieherisches Handeln ins Zentrum der Menschwerdung selbst gestellt ist: „Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht.“¹⁸ Wenn die Erziehung – nach einem Ausdruck von Pestalozzi – die Verwirklichung des Menschentums im Menschen zu leisten hat, so ist klar, daß die Ziele, in weiterer Folge aber auch die Mittel der Erziehung davon abhängen, wie dieses Menschentum konkret bestimmt, welches Menschenbild hier jeweils zugrunde gelegt wird. Unterricht und Erziehung werden ganz anders verstanden werden müssen, wo sie den Menschen zu Selbständigkeit im Denken und Handeln führen wollen, als dort, wo man diesen Anspruch auf Autonomie nicht sieht bzw. nicht anerkennt. Pädagogisches Handeln weiß sich in einem Fall dem Dialog als durchgängigem Prinzip verpflichtet, während es sich im andern Fall im Sinne von Konditionierung und Verhaltenssteuerung als strategisch und manipulativ verstehen wird.¹⁹ Im Sinne dieser unabdingbaren Aufeinanderbezogenheit von Menschenbild und Menschenbildung muß also Pädagogik immer auch die Explikation dessen sein, was pädagogischer Theorie und Praxis an Wissen über den Menschen stets, aber mitunter bloß implizit zugrunde liegt.

Für eine Erziehung, die dem Menschen gerecht werden will, ist es in diesem Sinne entscheidend, sich als praxis und nicht als poiesis zu verstehen, und wenn einer der führenden nationalsozialistischen Erziehungswissenschaftler, nämlich Ernst Kriek, sein pädagogisches Programm „Menschenformung“²⁰ nennt, so liegt darin bereits begrifflich ein Hinweis auf die Unangemessenheit seiner Erziehungskonzeption und das ihr zugrunde liegende Menschenbild. Der Begriff „Formen“ gehört in die poiesis, man formt Materialien, Menschen kann man allenfalls dabei helfen, sich selbst zu formen. Man hat damals konsequenterweise auch nicht vom Menschen, sondern vom Menschenmaterial gesprochen. Angesichts von Begriffen, wie Humankapital oder Humanressource, die den Menschen in eben der gleichen Weise seiner Menschlichkeit berauben, hat die Gegenwart freilich wenig Grund, sich der Vergangenheit gegenüber überlegen zu fühlen.

¹⁸ Kant, Immanuel: *Über Pädagogik*, hrsg. von Friedrich Theodor Rink, in: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin 1904 ff., Bd. 9, S. 443.

¹⁹ Vgl. Heitger, Marian: *Systematische Pädagogik – Wozu?*, Paderborn 2003.

²⁰ Kriek, Ernst: *Menschenformung. Grundzüge der vergleichenden Erziehungswissenschaft*, Leipzig 1933.

Wenn wir auf der Grundlage unserer bisherigen Ausführungen im Hinblick auf die beispielhaft herangezogene Medizin und Pädagogik die Frage stellen, die Prätor hinsichtlich der Pädagogik gestellt hat: „Wozu braucht die Pädagogik eine Anthropologie?“, so läßt sich darauf eine zweifache Antwort geben, einerseits muß gesagt werden, daß diese Frage falsch gestellt ist, die Pädagogik „braucht“ keine Anthropologie, einfach deshalb, weil sie immer schon eine hat. Die Frage, ob sie auch ohne Anthropologie auszukommen vermag, ist sinnlos, weil es eine Pädagogik ohne eine zumindest implizite Anthropologie gar nicht gibt, jeder einzelne pädagogische Satz verweist wie jede einzelne pädagogische Handlung bereits auf eine bestimmte Auffassung des Menschen. In diesem Sinn lesen wir bei Theodor Litt: „Jeder Bildungslehre liegt, bewußt oder unbewußt, ausgesprochen oder unausgesprochen, eine bestimmte Auffassung vom Wesen des Menschen zugrunde. In begrifflicher Form entwickelt heißt sie: philosophische Anthropologie.“²¹ Es ist vielmehr zu fragen, welche Anthropologie die Pädagogik hat, und in diesem Sinn kann gesagt werden, die Pädagogik braucht eine Anthropologie, deren Aufgabe es ist, diese Implikationen zu explizieren, sich die jeweils zugrundeliegenden anthropologischen Implikationen bewußt zu machen, und dieses vorausgesetzte Menschenbild kritisch zu reflektieren.²²

Das vorausgesetzte Menschenbild muß kritisch reflektiert werden

3.7 Die Frage: „Was ist der Mensch?“

Anthropologien und Menschenbilder lassen sich beide verstehen als Antworten auf die Frage: „Was ist der Mensch?“ In der Hoffnung, daß die Klärung der Frage auch Klarheit hinsichtlich der Antworten schaffen kann, wollen wir uns im Folgenden mit dieser Frage näher beschäftigen. Überlegen wir uns, was wir mit einer solchen Frage überhaupt meinen, wonach eine solche Frage fragt. Zunächst sieht es so aus, als wäre das eine recht simple, eine einfach zu beantwortende Frage. Menschen, die diese Frage stellen, kann es doch keine Schwierigkeiten bereiten, auf sie eine Antwort zu geben, die gestellte Frage fragt nur nach dem, was wir ohnehin sind. Was also ist der Mensch? Was sind wir, insofern wir Menschen sind?

Die Frage: „Was ist der Maikäfer?“ scheint im Vergleich dazu weit schwieriger zu beantworten, sofern hier nach etwas anderem, nach etwas, was wir jedenfalls nicht sind, gefragt ist und doch – ein Biologe wird nicht zögern sie zu beantworten, er wird im Sinne einer zoologischen Klassifikation jene Merkmale und Kennzeichen angeben, durch die diese Tierart charakterisiert ist. Als moderner Biologe wird er auch nicht zögern, wenn es um die Beantwortung der Frage: „Was ist der

²¹ Litt, Theodor: *Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt*, Bonn 1959, Vorsatzblatt.

²² Die Aufgaben einer solchen Philosophischen Anthropologie mit pädagogischem Schwerpunkt habe ich im Anhang am Beispiel der Sonder- und Heilpädagogik in der Form eines forschungsprogrammativen Entwurfes erläutert.

Mensch?“ geht, mehr noch, er wird sich selbst als den für die Beantwortung dieser Frage zuständigen und qualifizierten Wissenschaftler empfehlen. Im 21. Jahrhundert, von dem selbstbewußt auch als dem „Jahrhundert der Biologie“²³ die Rede ist, soll die Biologie auch die Wissenschaft sein, die vor allen anderen Wissenschaften berufen ist, uns eine Antwort auf die Frage: „Was ist der Mensch?“ zu geben.

Wenn wir in diesem Zusammenhang an die oben erwähnte Antwort denken, die der Molekularbiologe Joshua Lederberg auf die Frage: „Was ist der Mensch?“ gegeben hat, ist die Enttäuschung freilich groß: „Der Mensch ist sechs Fuß einer bestimmten Aminosäuresequenz“. Ist das eine Antwort auf unsere Frage? Fragen wir denn nach der chemischen Zusammensetzung unseres Erbguts, nach der DNS, wenn wir nach dem Menschen fragen, oder haben wir dabei anderes im Auge? Die gegebene Antwort ist offensichtlich unzureichend und die Antwort auf die Frage: „Was ist der Mensch?“ wird wohl auch kaum in einem Satz zu geben sein. Was aber ist eine adäquate Antwort und wer ist berufen, sie zu geben: Die Wissenschaft?, die Religion?, die Kunst?, die Philosophie? – soviel steht fest: Antworten auf die Frage: „Was ist der Mensch?“ kommen aus all diesen Gebieten.

So problemlos wie eingangs vermutet, ist unsere Frage also nicht zu beantworten. Wir haben eine Antwort auf die Frage: „Was ist der Mensch?“ nicht schon dadurch, daß wir Menschen sind, sondern erst, wenn wir darüber nachdenken, was es heißt, Mensch zu sein und wir müssen eben das auch tun, weil wir Menschen sind und soferne wir als Menschen leben wollen. Auch das können wir uns anhand der am Anfang vorgenommenen Gegenüberstellung der beiden Fragen: „Was ist der Mensch?“ und „Was ist der Maikäfer?“ klar machen.

Es fällt auf, daß beide Fragen der Mensch stellt, der Maikäfer dagegen keine von beiden. Es gilt, soferne der Maikäfer hier pars pro toto für alle anderen Tierarten steht, für die tierische Existenzform insgesamt, daß in ihr eine solche fragende Selbstvergegenwärtigung ebensowenig möglich wie überhaupt nötig ist. Keines der Tiere fragt nach sich selbst, ein Wissen um sich selbst und die daraus sich ergebende Fraglichkeit, ja Fragwürdigkeit der menschlichen Existenz, ist allein für den Menschen charakteristisch.

Der Begriff „fragwürdig“ ist dabei durchaus doppelsinnig, insoferne er sowohl eine negative als eine positive Bedeutung impliziert. Wenn man von einer fragwürdigen Geschäftsgebarung oder einer fragwürdigen Finanztransaktion spricht, so ist fragwürdig hier in einem kritischen, negativen Sinn verstanden, fragwürdig kann aber auch so verstanden werden, daß etwas einer Frage würdig ist, daß es wert ist, daß danach gefragt wird. Der Mensch ist in eben diesem Doppelsinn fragwürdig. Er ist

²³ Die heute vielzitierte Wendung dürfte sinngemäß auf Aussagen des amerikanischen Zukunftsforschers John Naisbitt zurückgehen: „Biologie wird im 21. Jahrhundert den heutigen Rang von Chemie und Physik einnehmen.“

das perverseste aller Tiere, dessen natürliche Ausstattung allem in der Natur überlebensdienlich Bewährten widerspricht, er ist das im Sinne Gehlens zum Aussterben verurteilte und darin mehr als fragwürdige Naturwesen, und doch ist er auch das Geschöpf, das diese Mängel nicht nur ausgleicht, sondern erkennend und denkend zum Herren der Natur wird. Niedrigkeit und Größe sind bei ihm jeweils eine Frage der Betrachtung und bereits Pascal hat den Menschen aufgefordert, beides ins Auge zu fassen, um als Mensch zu bestehen:

„Gefährlich ist es, wenn man den Menschen zu sehr darauf hinweist, daß er den Tieren gleicht, ohne ihm zugleich seine Größe vor Augen zu führen. Noch gefährlicher ist, wenn man ihm seine Größe ohne seine Niedrigkeit vor Augen führt. Am gefährlichsten ist es, ihn in Unkenntnis über beides zu lassen. Aber sehr nützlich ist, ihm das eine und das andere darzustellen.“²⁴

Wir haben festgehalten, daß es dem Maikäfer nicht möglich ist, die Frage: „Was ist der Maikäfer?“ zu stellen, er hat es darüber hinaus aber auch gar nicht nötig. Der Mensch wiederum mag die Frage: „Was ist der Maikäfer?“ beantworten, so gut er es in Abhängigkeit vom jeweiligen Forschungsstand der Biologie kann, der Maikäfer bleibt von der Antwort, die der Mensch auf diese Frage gibt, unbeeindruckt. Sie berührt seine Existenz so wenig wie die Antwort und es ist klar, daß die Frage: „Was ist der Mensch?“ für den Menschen selbst in ganz anderer Weise Sinn und Bedeutung hat. Beide Fragen haben einen anderen Stellenwert für das jeweilige Frageobjekt. Erneut wird sichtbar, daß der Mensch nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt der Frage: „Was ist der Mensch?“ ist.

Die menschliche Existenz ist in zweifacher Weise fragwürdig

Der Mensch fragt nach sich selbst, wenn er nach dem Menschen fragt und eben deshalb kann diese Frage auch die Formulierung: „Erkenne dich selbst“ annehmen. In der Tat ist schon sehr früh in der Geschichte diese Forderung ausgesprochen worden und in und mit ihr die Einsicht in die besondere, durch Reflexivität gekennzeichnete Stellung des Menschen in der Welt. Bereits über dem Eingang des Apollotempels in Delphi finden wir die Aufforderung zur Selbsterkenntnis: „γνώθι σεαυτόν“²⁵ und sehen damit die Einsicht in die Notwendigkeit eines denkenden Bezuges zur Wirklichkeit und einer denkenden Verständigung über sich selbst ins Zentrum der menschlichen Existenz gestellt.

Erkenne dich selbst

Welchen Sinn diese Aufforderung zur Selbsterkenntnis hat, wollen wir uns im Anschluß an entsprechende Gedanken aus Hegels *Enzyklopädie* vergegenwärtigen:

²⁴ Pascal, Blaise: *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées)*, hrsg. und übertragen von Ewald Wasmuth, Gerlingen 1994, S. 187.

²⁵ Die Inschrift soll von einem der Sieben Weisen, von Thales oder Cheilon stammen (lat. nosce te ipsum).

„*Erkenne dich selbst*, dieß absolute Gebot hat weder an sich, noch da wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung, nur einer *Selbsterkenntniß* nach den *particulären* Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntniß des Wahrhaften des Menschen, wie des Wahrhaften an und für sich, – des *Wesens* selbst als Geistes. Eben so wenig hat die Philosophie des Geistes die Bedeutung der sogenannten *Menschenkenntniß*, welche von andern Menschen gleichfalls die *Besonderheiten*, Leidenschaften, Schwächen, diese sogenannten Falten des menschlichen Herzens zu erforschen bemüht ist, – eine Kenntniß, die theils nur unter Voraussetzung der Erkenntniß des *Allgemeinen*, des Menschen und damit wesentlich des Geistes Sinn hat, theils sich mit den zufälligen, unbedeutenden, *unwahren* Existenzen des Geistigen beschäftigt, aber zum *Substantiellen*, dem Geiste selbst, nicht dringt.“²⁶

Unterschied
zwischen
Menschen-
kenntnis und
Selbst-
erkenntnis

Die im „*Erkenne dich selbst*“ geforderte Selbsterkenntnis geht nicht aufs Partikulare und Einzelne, sondern aufs Allgemeine. Nicht auf Besonderheiten, Neigungen, Eigenheiten etc. zielt die Frage: „Was ist der Mensch?“, sondern auf das Wesentliche, auf das Wesen des Menschen. Hegel weist in dem Zusammenhang auf den Unterschied zwischen Menschenkenntnis und Selbsterkenntnis hin:

„Die *Selbsterkenntniß* in dem gewöhnlichen trivialen Sinn einer Erforschung der eigenen Schwächen und Fehler des Individuums hat nur für den Einzelnen, – nicht für die Philosophie – Interesse und Wichtigkeit, selbst aber in Bezug auf den Einzelnen um so geringeren Werth, je weniger sie sich auf die Erkenntniß der allgemeinen intellectuellen und moralischen Natur des Menschen einläßt, und je mehr sie, von den Pflichten, dem wahrhaften Inhalt des Willens absehend, in ein selbstgefälliges Sichherumwenden des Individuums in seinen ihm theuren Absonderlichkeiten ausartet. – Dasselbe gilt von der gleichfalls auf die Eigenthümlichkeiten einzelner Geister gerichteten sogenannten *Menschenkenntniß*. Für das Leben ist diese Kenntniß allerdings nützlich und nöthig, besonders in schlechten politischen Zuständen, wo nicht das Recht und die Sittlichkeit, sondern der Eigensinn, die Laune und Willkür der Individuen herrschen, – im Felde der Intriguen, wo die Charactere nicht auf die Natur der Sache sich stützen, vielmehr durch die pfiffig benutzte Eigenthümlichkeit Anderer sich halten und durch dieselben ihre zufälligen Zwecke erreichen wollen. Für die Philosophie aber bleibt diese Menschenkenntniß in eben dem Grade gleichgültig, wie dieselbe sich nicht, von der Betrachtung zufälliger Einzelheiten zur Auffassung großer menschlicher Charactere zu erheben vermag, durch welche die wahrhafte Natur des Menschen in unverkümmelter Reinheit zur Anschauung gebracht wird.“²⁷

²⁶ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *System der Philosophie*, in: Glockner, Hermann (Hrsg.): Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Stuttgart – Bad Cannstatt 1964 ff., Bd. 10, 3. Teil: Philosophie des Geistes, § 377, S. 9.

²⁷ A.a.O., S. 10 f.

Damit ist keine Geringschätzung der Menschenkenntnis verbunden, ihr wird ja zugestandenmaßen Interesse und Wichtigkeit zugeschrieben, aber eben auch nur für den einzelnen. Menschenkenntnis ist für das Leben nützlich und nötig, wer diesbezüglich naiv ist, wird allzuleicht übervorteilt. Aber nicht nur im täglichen Umgang mit den anderen ist sie opportun: sich selbst zu kennen, über die eigenen Fehler und Schwächen, die Neigungen und Ängste u. v. m. Bescheid zu wissen, das ist auch eine Voraussetzung dafür, sich selbst richtig einzuschätzen, sich etwa in dem, was man zu leisten vermag, weder zu unter- noch zu überschätzen. Menschenkenntnis ist unbestritten höchst bedeutsam, nur als solche keine Angelegenheit der Philosophie.

Halten wir fest: Die Selbsterkenntnis, von der in der Frage „Was ist der Mensch?“ die Rede ist, zielt auf das, was dem Menschen als Menschen zukommt, als solche ist sie nicht äußerlich an den Menschen adressiert:

„Die vom delphischen Apollo an die Griechen ergangene Aufforderung zur Selbsterkenntnis hat daher nicht den Sinn eines von einer fremden Macht äußerlich an den menschlichen Geist gerichteten Gebots; der zur Selbsterkenntnis treibende Gott ist vielmehr nichts Andres, als das eigene absolute Gesetz des Geistes. Alles Thun des Geistes ist deßhalb nur ein Erfassen seiner selbst, und der Zweck aller wahrhaften Wissenschaft ist nur der, daß der Geist in Allem, was im Himmel und auf Erden ist, sich selbst erkenne.“²⁸

Das „Erkenne dich selbst“ ist prinzipiell gesehen keine Aufforderung, die andere an uns richten – sondern eine Aufforderung, die ein spezifisches Kennzeichen geistiger Existenz darstellt. Reflexivität und Selbstbezug sind nicht Bestimmungen, die der geistigen Existenz unter anderem zukommen, sondern darin gerade besteht die geistige Existenz.

Von ihr her ergibt sich für den Menschen die Aufgabe einer Selbstdeutung, eines Sinnentwurfs, wie wir auch sagen können, mit Notwendigkeit, und von dieser Selbstdeutung, von diesem Selbstverständnis wird immer auch seine Selbstgestaltung abhängen.

Spezifikum
geistiger
Existenz

Die Frage: „Was ist der Mensch?“ ist keine zufällige Frage, keine Frage unter anderen, die wir stellen können oder auch nicht, es ist keine beliebige Frage, die wir auch unbeantwortet lassen oder deren Antwort gegenüber wir gleichgültig bleiben können. Die Frage: „Was ist der Mensch?“ ist eine notwendige Frage, die ins Zentrum unserer menschlichen Existenz weist und davon, wie wir diese Frage beantworten, wird, sofern sich in unserer Antwort nichts Geringeres als unser Welt- und Selbstverständnis ausspricht, die Gestaltung unseres Lebens und das ihm mögliche und wirkliche Maß von Humanität abhängen. So gesehen kann diese Frage in ihrer Be-

²⁸ A.a.O., S. 10.

deutung kaum überschätzt werden und es scheint gerade dieser Bedeutung zu entsprechen, daß sie in so vielfältiger Weise, wie wir haben es schon angedeutet, in Religion, Kunst, Wissenschaft, Philosophie etc. gestellt und beantwortet wird.

Auf das Problem, das im Zusammenhang damit auftritt, enthält der Begriff Menschenbild selbst schon einen Fingerzeig. Wenn wir uns überlegen, was ein Bild ausmacht, sehen wir, daß ein Bild das Ergebnis einer zweifachen Begrenzung ist. Bilder sind stets durch einen Rahmen und die Perspektive auf den Gegenstand charakterisiert. Die erste Begrenzung, der Rahmen, führt dazu, daß das Bild immer nur ein Ausschnitt ist, immer ist auch etwas nicht auf dem Bild, die zweite Begrenzung, die Perspektive führt dazu, daß das Bild von seinem Gegenstand eine Ansicht gibt, die auch anders sein könnte und wenn sie anders wäre, natürlich auch ein anderes Bild ergeben würde.

Pluralität von Menschenbildern

Wir können deshalb auch von einem Menschenbild im Singular gar nicht reden, sondern nur im Plural, so wenig es die Anthropologie gibt, so wenig gibt es das Menschenbild, es mag im Verlauf der menschlichen Geschichte ein relativ geschlossenes, einheitliches Menschenbild gegeben haben, unsere Situation ist das definitiv nicht, wir sind immer mit einer Pluralität von Menschenbildern konfrontiert. Für uns heute stellt sich die Frage: „Was ist der Mensch?“ stets vor dem Hintergrund einer Vielzahl von Antwortmöglichkeiten. Die Pluralität der Menschenbilder ist Folge der Perspektivität des Fragens nach dem Menschen. Jede einzelne dieser Anthropologien, wie etwa die biologische Anthropologie, ist eine Perspektive unter anderen, eine Sichtweise des Menschen, denen andere Sichtweisen zur Seite stehen, immer handelt es sich um Aussagen über den Menschen von einem bestimmten Wissenschaftsgebiet aus, denen eine ganze Reihe anderer Aussagen aus anderen Wissenschaftsgebieten gegenüberstehen.

Perspektive und Gegenstand

Zwei Fragen sind im Anschluß an die Bildlichkeit unvermeidbar: die Frage nach dem Verhältnis von Perspektive und Gegenstand – und damit die Frage der Angemessenheit der Perspektive an ihren Gegenstand; vermögen alle diese perspektivischen Blicke auf den Menschen den Menschen in gleicher Weise zu erschließen?, und die Frage nach dem Verhältnis der Perspektiven untereinander, sind die einzelnen Perspektiven gleichwertig oder verschiedenwertig, können sie einander stellvertreten oder sind sie gar aufeinander zurückführbar?, können sie einander ersetzen, oder ergänzen sie einander zu einem Ganzen?, wenn ja, welche Wissenschaft leistet die Integration der Perspektiven?

Fragen dieser Art stellen sich nicht zuletzt im Hinblick auf die Tendenz moderner Biologie, andere wissenschaftliche Perspektiven in ihrem Blick auf den Menschen zu ersetzen, d.h. das, was andere Wissenschaften über den Menschen sagen, biologisch zu fundieren bzw. auf Biologisches zurückzuführen, soziologische Theorien erhalten auf diese Weise ihr Fundament in der Biologie (Soziobiologie), aber auch

religiöse Themen, wie die Zehn Gebote, werden im Sinne eines solchen Anspruchs biologisch fundiert, d.h. auf ihre Überlebensdienlichkeit zurückgeführt.²⁹

3.8 Skeptizismus und Dogmatismus – zwei Vorbehalte gegen die Suche nach einem allgemeinverbindlichen Menschenbild

Die Antworten, die von den verschiedenen Wirklichkeitsbereichen und wissenschaftlichen Disziplinen auf die Frage: „Was ist der Mensch?“ gegeben werden, differieren und geben darin ein Problem auf. Die Antworten fallen nicht nur recht verschieden aus, sie widersprechen einander auch und können als solche nicht zu einem Ganzen zusammengesetzt werden. Das Vorliegen einer Vielzahl von Anthropologien ist daher alles andere als eine Garantie für eine möglichst umfassende Beantwortung der Frage nach dem Menschen. Mit der Pluralität der vorliegenden Antworten verbindet sich ganz im Gegenteil ein Relativismus, der die Frage als unbeantwortbar erscheinen läßt.

Läßt nicht die Vielgestaltigkeit und Veränderlichkeit der Menschenbilder, der Umstand ihrer Historizität, die Suche nach einem solchen hoffnungslos erscheinen? Daß es auf diese Frage viele Antworten gibt, scheint es geradezu sinnlos zu machen, sie überhaupt zu stellen. Ist also angesichts der für unsere Gegenwart charakteristischen Pluralität der Menschenbilder eine skeptische Zurückhaltung in der Frage: „Was ist der Mensch?“ angebracht? Die Pluralität der Menschenbilder umfaßt immer auch solche, denen wir uns nicht anschließen können und wollen, soll die Ablehnung etwa des nationalsozialistischen Menschenbildes nicht nur das Ergebnis einer willkürlicher Entscheidung und mehr als bloß Gefühl sein, dann werden wir ein Menschenbild vor dem anderen als legitimierbar ausweisen, d.h. uns mit Gründen um seine Rechtfertigung bemühen müssen.

Das Festhalten an einer skeptischen Position ist aber auch deshalb unmöglich, weil es eine Illusion ist zu glauben, in dieser Frage je den Standpunkt eines unbeteiligten Beobachters einnehmen zu können. Es gibt keine Neutralität in der Frage nach dem Menschen, man kann sich angesichts sich widersprechender Menschenbilder nicht heraus- und diese gewissermaßen bis zur endgültigen Entscheidung in der Schwebe halten. Um den Standpunkt eines unbeteiligten Beobachters einnehmen zu können, müßten wir unser Handeln einstellen, wenn wir handeln haben wir praktisch immer schon entschieden, weil wir immer schon vor dem Hintergrund eines mehr oder weniger expliziten Selbst- bzw. Menschenverständnisses handeln. Man kann diese Frage deshalb nicht unbeantwortet lassen, weil man sie auf die eine oder andere Art

Neutralität in
der Frage nach
dem Menschen

²⁹ Wickler, Wolfgang: *Die Biologie der Zehn Gebote. Warum die Natur für uns kein Vorbild ist*, München – Zürich 1991.

immer schon beantwortet hat. Wir erinnern uns: Die Frage: „Was ist der Mensch?“ steht nicht für das Suchen nach einem geeigneten Menschenbild und das Problem, ein solches zu finden, sie steht für die kritische Aufklärung des Menschenbildes, das man immer schon hat, insofern es den eigenen zwischenmenschlichen Beziehungen (Begegnungen) zugrunde liegt, insofern es aber auch als Voraussetzung in den unterschiedlichsten gesellschaftlich-politischen Entscheidungen, die man als Mitglied einer Gesellschaft mitträgt oder auch ablehnt, von Gesetzen, welche Behinderte betreffen, über die Zulassung biomedizinischer Verfahren bis hin zur Abtreibung u.a.m., zum Tragen kommt.

Andererseits sind die Unterschiede zwischen den Menschen so offensichtlich, daß ein Relativismus auch der Menschenbilder geradezu als notwendige Folge dieser Situation und die Suche nach einem Menschenbild im Singular geradezu als dogmatische Einengung der Vielfalt und Vielgestaltigkeit menschlicher Verwirklichungsweisen erscheint (Dogmatismus). Dieser gegenläufige Vorbehalt sieht im Nachdenken über ein allgemeingültiges Menschenbild, im Versuch einer Überwindung des Relativismus, einen Widerspruch zu Pluralität und Toleranz, wie sie heute unter dem Titel der Humanität gerne gefordert, wenn auch nicht immer praktiziert werden. Wer sich mit den vielen Antworten nicht begnügt, d.h. zuletzt auf eine Antwort verzichtet, sieht sich dem Vorwurf ausgesetzt, den Menschen in der Antwort auf die Frage: „Was ist der Mensch?“ inhaltlich festzulegen und damit dogmatisch einschränken zu wollen.

Auch diese Sicht der Dinge erweist sich bei näherer Betrachtung als vordergründig: erst die Verbindlichkeit eines bestimmten Menschenbildes schafft die Voraussetzung für Pluralität und Toleranz, sodaß wir gerade dann, wenn wir an beidem festhalten wollen, das Menschenbild, in dem Pluralismus und Toleranz festgeschrieben sind, nicht wiederum relativistisch auflösen und verabschieden, d.h. jedem anderen beliebigen Menschenbild gleichstellen können.

Bei all den das Menschenbild betreffenden Fragen geht es keineswegs um weltanschauliche Dinge, wo sich jeder nach Lust und Laune etwas zurechtlegen kann, die Frage nach dem Menschen erfordert eine verbindliche Antwort, weil es, mit Gehlen zu sprechen, einen Unterschied ausmacht, ob sich der Mensch als arrivierten Affen oder als Geschöpf Gottes begreift, da er je nach dem ganz verschiedene Aufgaben an sich herantreten sehen wird. Der Mensch muß nach seinem Wesen fragen und wird von den Antworten her sich selbst und anderen gegenüber tätig und Stellung nehmend sich verhalten. Das Verhältnis zu seinen Mitmenschen, die „Behandlung“ anderer Menschen, die Einrichtung seiner Gesellschaft, wird davon abhängen, wofür man sie hält und wofür man sich hält, anders gesagt, von welchem Menschenbild man geleitet ist, mit all den praktischen Konsequenzen, die daraus folgen, z.B. den Ausschluß von Menschen als Untermenschen aufgrund von Behinderung, Rasse, Religion u. a. m. Von diesen Überlegungen her läßt sich dann zeigen, daß es sich bei den Biologismen, die uns so häufig im Versuch einer Wesensbestimmung des Menschen von der Biologie aus begegnen und wofür wir genügend erschreckende histo-

rische Beispiele haben, nicht um die Harmlosigkeit einer bloß falschen Theorie, sondern immer auch um die inhumanen praktischen Konsequenzen einer Theorie handelt, die dem Begriff des Menschen nicht gerecht wird.

Damit ist zumindest das Problem formuliert, nicht auch dessen Lösung gegeben, und wir werden auch, solange wir von Menschenbildern reden, nicht über die Pluralität, den Perspektivismus und den Relativismus hinausgelangen, weil es zuletzt nicht um das bunte Ausmalen von Bildern, sondern um die Frage geht, ob es darüber hinaus so etwas wie ein sich durchhaltendes Allgemeines, einen verbindlichen Begriff des Menschen gibt. Wir werden uns über die Pluralität der Menschenbilder hinaus um den Begriff des Menschen bemühen müssen.