

# **PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE**

Lehrmaterialien aus dem Philosophischen Institut der  
Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

Materialien zu Vorlesungen  
gehalten seit dem SS 1979,  
zuletzt WS 1998/99  
an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

von

**Lutz Geldsetzer**

## INHALTSVERZEICHNIS

### Vorbemerkung

### Einführung

§ 1. Die Bestimmung der Disziplin Philosophische Anthropologie

### Teil I: Zur Geschichte der Philosophischen Anthropologie

#### 1. Kapitel: Die Philosophische Anthropologie der Antike

- § 2. Das platonische Menschenbild
- § 3. Das aristotelische Menschenbild
- § 4. Das stoische Menschenbild
- § 5. Das epikureische Menschenbild

#### 2. Kapitel: Die Philosophische Anthropologie der Patristik und Scholastik

- § 6. Das neuplatonische Menschenbild des Augustinus (353-430)
- § 7. Das aristotelische Menschenbild des Thomas von Aquin (1225-1274)
- § 8. Das Menschenbild des Nikolaus von Kues (1401-1464)

#### 3. Kapitel: Die Philosophische Anthropologie der Neuzeit

- § 9. Die naturalistische Auffassung vom Menschen
  - 1. Anatomie und Physiologie
  - 2. Biologie
  - 3. Ethnologie
  - 4. Pädagogik
- § 10. Die spiritualistische Auffassung vom Menschen
  - 1. Die Psychologie
  - 2. Die philologisch-historischen Wissenschaften (Kulturwissenschaften)

### Teil II: Zur Systematik der Philosophischen Anthropologie

#### 4. Kapitel: Die anthropologischen Grundstandpunkte

- § 11. Die Idealismen
  - 1. Der Rationalismus
  - 2. Der Sensualismus
  - 3. Der Voluntarismus
  - 4. Die Trieblehren
  - 5. Der Pragmatismus
- § 12. Die Realismen

1. Der Materialismus
2. Die Lebensphilosophie
3. Die Kulturanthropologie

§ 13. Vermittelnde Positionen

5. Kapitel: Die Haupttheorien von den Anthropina

§ 14. Die physikalisch-energetische (materialistische) Auffassung

§ 15. Die biologistische (lebensphilosophische) Auffassung

§ 16. Die geisteswissenschaftliche (spiritualistische) Auffassung

### **Teil III: Probleme der Philosophischen Anthropologie**

6. Kapitel: Die Bestimmung und die Wesenszüge des Menschen

§ 17. Die Definition des Menschen

§ 18. Der Gattungsscharakter des Menschseins und die individuelle Persönlichkeit

§ 19. Das anthropologische Wahrheitsproblem

§ 20. Leben, Krankheit und Tod

§ 21. Sexualität und Liebe

§ 22. Das Bewußtsein

§ 23. Schlaf, Traum, Ohnmacht

§ 24. Das sog. Unbewußte und die Erinnerung

§ 25. Notwendigkeit und Freiheit

### **Ausgewählte Bibliographie zur Philosophischen Anthropologie**

- I. Einführungen
- II. Lexikonartikel und Handbuchbeiträge
- III. Geschichte der Philosophischen Anthropologie und ihrer Thematik
- IV. Zeitschriften
- V. Lexika
- VI. Textsammlungen
- VII. Klassiker der Philosophischen Anthropologie und ausgewählte Sekundärliteratur
- VIII. Metaphysische Grundorientierungen der Philosophischen Anthropologie
  - a. Materialistisch-energetische Orientierung - Dialektisch-materialistische Orientierung
  - b. Lebensphilosophisch-biologistische Orientierung
  - c. Phänomenologische und existentialphilosophische Orientierung
  - d. Kulturalistische Orientierung
  - e. Spiritualistische (theologische und neuplatonische) Orientierung
- IX. Disziplinäre und einzelwissenschaftliche Entfaltung der Philosophischen Anthropologie: Die Spezialanthropologien
  - a. Physikalisch-chemische Aspekte
  - b. Medizinisch-physiologische Aspekte
  - c. Biologische und evolutionäre Aspekte
  - d. Sozialwissenschaftliche, ökonomische, politische und industriell-technische Aspekte
  - e. Ethnologische und kulturwissenschaftliche Aspekte
  - f. Geschichtliche und geographische Aspekte
  - g. Hermeneutisch-semantisch-sprachwissenschaftliche Aspekte
  - h. Ethische und rechtsanthropologische Aspekte
  - i. Zur Pädagogischen Anthropologie
  - j. Zur Psychischen Anthropologie und anthropologischen Grundlegung der Psychologie

### **Vorbemerkung**

Das vorliegende Kompendium der Philosophischen Anthropologie gibt in Grundzügen eine Vorlesung wieder, die der Verfasser mehrmals an der Universität Düsseldorf gehalten hat, so im Sommersemester 1979, im Sommersemester 1983 und im Wintersemester 1985/86, zuletzt im WS. 1998/99

Die Philosophische Anthropologie gehört zusammen mit der Metaphysik, Logik und Erkenntnistheorie, Ontologie und Philosophie der Praxis zu den philosophischen Grunddisziplinen, die an der Universität Düsseldorf im Fache Philosophie im Grundstudium angeboten und im Hauptstudium zur Rekapitulation und Vertiefung studiert werden können.

Gemäß dem architektonischen Zusammenhang der philosophischen Disziplinen untereinander und mit den Einzelwissenschaften gehen anthropologische Voraussetzungen in die Grundlagen der Bereichsdisziplinen der Philosophie und der Einzelwissenschaften ein. Sie sind dort nicht immer leicht erkennbar. Einer weit verbreiteten Meinung über angebliche "Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaften" entsprechend, welche durch den anhaltenden Hang zur Überspezialisierung nur verstärkt wird, werden die tatsächlichen Denkmodelle und heuristischen Leitbilder traditioneller Menschenbilder in Forschung und Lehre allzu leicht übersehen, als "Selbstverständlichkeiten" behandelt oder gar mit mühsamem Aufwand neu formuliert, so daß als Resultat erscheint, was Voraussetzung gewesen ist. Dies dürfte in besonderem Maße für die Humanwissenschaften selber gelten, von denen sich einige ja erst in allerjüngster Zeit von der Philosophie gleichsam abgenabelt haben. In ihnen ist die vermeintliche Autonomie nur allzu oft durch philosophiegeschichtliche Umbildung teuer erkaufte worden, die die zahlreich ins Kraut schießenden Spezialanthropologien wie pädagogische, soziologische, politologische, wirtschaftswissenschaftliche, "neurophilosophische" und andere nicht mehr als Schößlinge vom gleichen philosophischen Stamme erkennbar werden läßt.

Um dieser Tendenz entgegenzuwirken, liegt eines der Gewichte der vorliegenden Darstellung der Philosophischen Anthropologie in der Hervorhebung der Hauptmomente ihrer Geschichte. Wie die Geschichte der Disziplinen allgemein, so bietet auch die Geschichte der Philosophischen Anthropologie einen Königsweg zu den Fakten, Denkformen, Modellen, Haupttheorien und perennen Problemstellungen in diesem Felde an. Sie ist für Lehre und Studium sowie die Forschung eine viel zu wenig beachtete und genutzte Heuristik.

Neben dem geschichtlichen Aspekt wurde besonderer Wert darauf gelegt, im zweiten Teil der Darstellung die metaphysischen Voraussetzungen anthropologischer Theoriebildung ihrerseits aufzuhellen. Das mag als Beispiel für den Versuch gelten, den wir auch in den Kompendien der übrigen Grunddisziplinen unternehmen, die Metaphysik als eine Disziplin von den ersten (oder letzten) Voraussetzungen aller Disziplinen und Wissenschaften überhaupt darzustellen und den Schematismus ihrer Grundpositionen für die Konstitution grunddisziplinärer Ausgangsargumente zu benutzen. Die Beachtung dieser metaphysischen Voraussetzungen führt zu einer Klassifikation möglicher anthropologischer Theorieansätze, die ebensowohl historisch ausgeführte Theorien besser verstehen als auch auf mehr oder weniger unausgeführte Leerstellen der Theoriebildung aufmerksam werden läßt.

In einem dritten Teil werden einige gegenwärtig im Vordergrund des Interesses stehende Probleme der Philosophischen Anthropologie behandelt.

Für das weiterführende Studium fügen wir zum Schluß eine Bibliographie ausgewählter Literatur aus verschiedenen Gattungen und Aspekten bei. Sie mag, auch wenn weder der Autor noch der Leser alles Indizierte jemals lesen kann und wird, doch einen lehrreichen Überblick über das Geleistete und Thematisierte der Philosophischen Anthropologie bieten.

Düsseldorf, im März 2000

## **Einführung**

### § 1. Die Bestimmung der Disziplin Philosophische Anthropologie

Die Thematik der Philosophischen Anthropologie gehört zum Grundbestand abendländischer Philosophie. Sie wurde in mehreren "Wenden zum Subjekt" (sokratische, augustinische, cartesianische, existenzphilosophische) erarbeitet. Es geht um die Erstellung und Tradierung "philosophischer Menschenbilder" in Theorien über den Menschen. Ihre Bedeutung für die übrigen Grund- und Bereichsdisziplinen sowie alle Humanwissenschaften liegt auf der Hand. Die klassischen Menschenbilder sind Grundlagen des Selbstverständnisses und heuristische Leitfäden für die Forschung über den Menschen. Insbesondere präjudizieren sie die Denkformen, in denen das Subjekthafte (erkenntnistheoretisch, praxeologisch und metaphysisch) artikuliert wird.

Als Disziplin verdankt sie sich den enzyklopädischen Architektoniken des 16. Jahrhunderts und ersten Lehrbüchern wie denen von Magnus Hundt, *Anthropologium*, 1501, und Otto Casmann, *Psychologia anthropologica et fabrica humani corporis*, 2 Bde. 1594-96. Letzterer definiert: "Anthropologia est doctrina humanae naturae. Humana natura est geminae naturae mundanae, spiritualis et corporeae, in unum hyphistamenon unitae particeps essentia" (Anthropologie ist die Lehre von der menschlichen Natur. Menschliche Natur ist ein Wesen, das der doppelten Welt-Natur, der geistigen und der körperlichen, die zu einem Grundbestand vereinigt sind, teilhaftig ist.). Dies gilt bis heute, so daß wir definieren können: *Anthropologie ist die Disziplin vom Wesen des Menschen, seinen Vermögen (geistigen und körperlichen Fähigkeiten) und seiner Stellung in der Wirklichkeit.*

Gleichwohl ist sie auch als Disziplin nicht unumstritten. Zwei extreme Einstellungen haben ihre disziplinäre Existenz gefährdet oder direkt in Frage gestellt: 1. "Naturalistische" Einstellungen tendieren in reduktionistischer Manier dahin, alles sogenannte Psychische auf materielle bzw. physiologische Gegebenheiten zurückzuführen und den Menschen insgesamt als materiellen Apparat oder als Spezialgestalt der höher organisierten Lebewesen zu erklären. Dadurch werden anthropologische Fragestellungen zu Folgeproblemen der Naturwissenschaften wie der Biologie der Primaten, der Evolutionstheorie, der Neurophysiologie und neuerdings sogenannten Neurophilosophie, ja auch der computerorientierten Informationswissenschaft, wie sich vor allem in der "KI"(Künstliche Intelligenz)-Forschung zeigt. Auf diesen Forschungsgebieten zeigt sich weithin die Tendenz, alte Einsichten der philosophischen Anthropologie (die man nicht mehr kennt) entweder ganz zu vernachlässigen oder sie in neuen Terminologien und verfremdeten theoretischen Ansätzen nochmals zu erarbeiten. 2. Existenzphilosophisches Denken hat die philosophische Anthropologie geradezu zur Metaphysik erhoben. Dies hat ebenfalls dazu geführt, daß klassische Problemstellungen nicht mehr forschungsmäßig angegangen, sondern gewissermaßen axiomatisch als Erklärungspotenziale für alle möglichen anderen Fragestellungen von philosophischen Disziplinen oder

Einzelwissenschaften benutzt worden sind. Der wirkungsvollste metaphysische Ansatz dazu war die Lehre Heideggers vom "Dasein".

Zwischen diesen Extremen halten wir den mittleren Weg ein: Philosophische Anthropologie kann den Menschen als solchen nicht als besonders komplexes mechanisches Gerät noch als besonders "entwickeltes" Tier erklären, denn damit wird allenfalls ein Teil oder ein Aspekt am Menschen erklärt, vor allem aber nicht dasjenige am Menschen, was physikalisch-chemische und biologische Erkenntnisse und Herstellungsweisen bzw. Züchtungspraktiken durch den Menschen überhaupt erst ermöglicht. Ebenso wenig verfügen wir schon über ein zureichendes oder auch nur allgemein anerkanntes Wissen über den Menschen, das als metaphysische Axiomatik alles Nicht- und Außermenschliche plausibel erklären könnte.

## Teil I: Zur Geschichte der Philosophischen Anthropologie

### 1. Kapitel: Die Philosophische Anthropologie in der Antike

Sie zeigt die früheste Entwicklung der klassischen Menschenbilder und ihre Variationen im abendländischen Denkraum. Die Grundtypen sind das platonische, das aristotelische, das stoische und das epikureische Menschenbild. Diese werden bis heute in mannigfachen Verwandlungen und Kombinationen repräsentiert. Wir werden immer wieder Gelegenheit erhalten, auf ihre sich durchhaltenden Denkformen und Ideenmuster bis ins aktuelle Denken über den Menschen aufmerksam zu machen

#### § 2. Das platonische Menschenbild

Das Menschenbild *Platons* (427 - 347 v. Chr.) zeichnet den Menschen als individuelles, unsterbliches Geistwesen, das (zufällig) in einen (tierischen) Körper eingeschlossen wird. Dies Geistwesen ist als "Seele" "das den Körper Beherrschende". Es beherrscht ihn und seine Teile durch die "Seelenteile". In deren Unterscheidung gründen alle sogenannten psychologischen Vermögenstheorien. Als Modell gilt das Gleichnis vom "Wagenlenker" (*Phaidros* 246 a3): Der Vernunftteil, als Gespannlenker, setzt die Kraft eines gehorsamen Pferdes, das das "Muthafte" (Willen) symbolisiert, gegen die Kraft eines zweiten ungebärdigen Pferdes ein, das die Triebe und Begierden repräsentiert, und er lenkt so das Ganze zu seinem Ziel, das nur die Vernunft bestimmen kann. Die Ausführung im "Staat" (*Buch IX*, 581 c ff.) stellt den Zusammenhang der Seelenteile mit Tugenden und Körperteilen dar und beschreibt dann auch den Staat mit seiner Führung, den Ständen und deren Tugenden als einen "großen Menschen". Wir skizzieren Platons "Theorie" als Schema:

#### MENSCH

<i>Körperteil</i>	<i>Seelenteil</i> ( <i>Vermögen</i> )	<i>Charakter</i>	<i>Tugend</i>
1. Kopf (und Herz)	Vernunft (Nous, Logistikon)	weisheitsliebend (philomathes, philo- sophon)	Weisheit (Sophia) und Gerechtigkeit (Dikaiosyne)

2. Brust (Oberleib)	Muthaftes (Wille, Thymoeides)	kampf- und ehrliebend (philonikon, philotimon)	Mannhaftigkeit, Mut (andreia) und Gerechtigkeit
3. Unterleib	Triebhaftes, Begierden (Epithymetikon)	sachliebend, "materiell" (philochrematon, philokerdes)	Gerechtigkeit

## STAAT

<i>Stand</i>	<i>Aufgabe</i>	<i>Tugend</i>	<i>Volkstyp</i>
1. Regierende (Archonten)	Beratschlagung, Planung und Lenkung (bouleutikon)	Weisheit und Gerechtigkeit	Griechen
2. Wächter, Staatspersonal, Polizei, Soldaten (Phylakes)	Verwaltung, Beistand, Hilfe (Epikourikon)	Tapferkeit, Mut (andreia) und Gerechtigkeit	Thraker und Skyten
3. Bauern, Handwerker, Gewerbetreibende (georgoi, demiourgoi)	Sachleistung, Gewährleistung der materiellen Basis	Gerechtigkeit	Phönizier und Ägypter

Platons anthropologische Thesen können folgendermaßen zusammengefaßt werden:

1. Der Mensch ist Geistwesen. 2. Der Mensch als Geistwesen ist bestimmt durch die Unterscheidung und Dominanz eines der Seelenvermögen. D. h. das Vorherrschen eines bestimmten Seelenteils macht den Einzelmenschen zu einem bestimmten Charakter. 3. Das Körperliche am Menschen ist zufällig und unerheblich, somit auch der Geschlechtsunterschied: "Die natürlichen Anlagen sind auf ähnliche Weise in beiden (Mann und Frau) verteilt, und an allen Geschäften kann die Frau teilnehmen ihrer Natur nach wie der Mann an allem; in allem aber ist die Frau schwächer als der Mann" (Staat 454 c). 4. Es gibt eine Hierarchie oder Wertordnung mit der Vernunft an der Spitze, Trieben an der Basis derart, daß Vernunft leitet, und mittels der "Willenskraft" (des Muthaften) Triebe unterworfen und gelenkt werden sollen. 5. Der Staats- bzw. Gesellschaftsaufbau beruht auf denselben anthropologischen Bedingungen: Die Vermögenshierarchie ist Standeshierarchie. In den Ständen sind jeweils gleiche Charaktertypen versammelt, die streng ausgelesen werden (je nachdem sie "Gold", "Silber" oder "Eisen" in der Seele haben). Diese Veranlagung soll auch ihre arbeitsteilige Aufgabe und Tugend bestimmen. 6. Harmonie, Übereinstimmung der Seelenteile unter der Leitung der Vernunft ist Gerechtigkeit (Dikaiosýne) und erzeugt ein glückliches Leben; Gerechtigkeit im Staat verleiht ihm unüberwindliche Stärke und Beständigkeit.

Das platonische Menschenbild wird zur Grundlage des abendländisch-christlichen Menschenbildes, das die Individualität, Unsterblichkeit und Geistigkeit der Menschennatur betont, die Körperlichkeit - das "Fleisch" - (sarx) hintanstellt oder gar diskriminiert. Der Neuplatonismus der Spätantike und späterer Zeiten betont gerade diese Züge. Das aristotelische Menschenbild bringt dagegen wesentlich die Körperlichkeit am Menschen in den Vordergrund des Interesses..

### § 3. Das aristotelische Menschenbild

*Aristoteles* (384 -322 v. Chr.) zeichnet den Menschen grundsätzlich als Geist-Körperwesen. Der Körper ist wesentlich dem Geist zugeordnet, er ist "Werkzeug" (*Organon*) der Seele, die ihn beherrscht und bewegt, und die "in gewisser Weise alles" ist (*Peri Psyches / De anima* III, 8, 431 b 21). Die platonische Seelen-Vermögen-Lehre wird im Prinzip übernommen, jedoch modifiziert und vom Körperlichen her legitimiert. Sie korrespondiert der Einbettung des Menschen ins Naturreich. Wir geben ein Schema:

## MENSCH

<i>Körperteil</i> ("Seelensitz")	<i>Seelenvermögen</i>	<i>Funktion</i>	<i>Wirklichkeitsbereich</i>
1a. Blut, Atem.	schaffende Vernunft ganzer Körper	Denken ( <i>nous poietikos</i> )	das Göttliche ( <i>noesis</i> )
1b. Herz	passive Vernunft ( <i>nous pathetikos</i> )	Empfinden, Erinnerung, Vorstellen, Sprechen	das eigentlich Menschliche
2. Sinnesorgane Bewegungsorgane	Wahrnehmungs- und Bewegungsvermögen ( <i>aisthetikon</i> und <i>kinetikon</i> )	Wahrnehmung und Bewegung	das Tierische ("Animalisches")
3. Magen und Darm, Geschlechtsorgane	Ernährungs- und Triebvermögen ( <i>threptikon</i> , <i>orektikon</i> )	Ernährung und Fortpflanzung	das Pflanzliche ("Vegetatives")
4. materieller Körper, (Leiche)	-----	Individualisierung	anorganische Materie

Die "organische" Auffassung und die Einbettung in das Naturreich bestimmt die klassisch gewordene Definition des Menschen als "vernunft- bzw. sprachbegabtes Tier" (*zoon logon echon, animal rationale*), d. h. er gehört zur Gattung der Tiere und hat ihnen gegenüber das spezifische Unterscheidungsmerkmal der Vernünftigkeit (schließt ein den Sprachbesitz). Er teilt mit den Tieren die Sinnesausstattung und die Bewegungsfähigkeit, und ebenso wie die Tiere mit den Pflanzen deren Strebe-, Ernährungs- und Fortpflanzungsvermögen

Umstritten bleibt die Frage der Individualität und Unsterblichkeit. Gemäß aristotelischer Substanzlehre bestimmt die Materie - hier der Körper - die Individualität einer Substanz, die Form ist allgemein und bestimmt den Gattungscharakter. Als unsterblich aber gilt für Aristoteles nur das Göttliche. Die historische Rezeption und Verschmelzung mit dem christlichen (grundsätzlich platonischen) Menschenbild führt daher zum Dogma von der "Auferstehung des Fleisches" (da der Körper individualisiert) und zur "alexandrinischen" Interpretation der "individuellen" Unsterblichkeit des *Nous poietikós*. Demgegenüber behauptet der "averroistische" Aristotelismus später den Verlust der Individualität des *Nous* beim Verlassen des Körpers und seine Verschmelzung mit der göttlichen Allseele.

Die wesentliche Beachtung des Körperlichen führt Aristoteles zur Entdeckung und Bestimmung vieler somatischer (körperlicher) Eigentümlichkeiten des Menschen im Unterschied zu den Tieren. Körperliche Merkmale des Menschen sind (vgl. *De generatione animalum, De partibus animalum, De anima*): 1. Sprachbesitz, 2. Händigkeit, insbesondere Unsymmetrie der



Leistungsfähigkeit rechter und linker Hand und der Körperhälften, 3. aufrechter Gang, 4. Gehirngröße (das Gehirn gilt als Kühlungsorgan für das Blut), 5. Sensibilität des Tastsinnes über die ganze Haut, Nacktheit, 6. Lebensdauer (gilt neben der des Elefanten als längste aller Tiere).

Aus der wesensmäßigen Verbindung von Göttlichem (Geist) und Natur (Körper) im Menschen ergibt sich seine Bestimmung im Leben: "Was einem jeden wesenseigen ist, das ist von Natur für ihn auch das Höchste und Lustvollste. Für den Menschen aber ist es das Leben gemäß dem Geiste. Denn der Geist ist am meisten der Mensch. Mithin ist dieses Leben auch das glücklichste" (Nikomachische Ethik X, 7, 1177 b 26). Damit wird die schon bei Platon angelegte Auszeichnung des "theoretischen Lebens" (bios theoretikós, vita contemplativa, "Beschaulichkeit") und die Diskriminierung des "tätigen" Lebens (als "banausisch") anthropologisch unterbaut.

Ebenso wird der Geschlechtsunterschied belangvoll, nicht minder der organische Entwicklungszustand des Menschen nach dem Lebensalter: Nur der erwachsene, zeugungsfähige Mann gilt als voller Mensch; die Frau, das Kind, der Alte (auch der Krüppel, der Kranke) sind es nur "potentiell". Das wirkt sich offensichtlich bis heute in der abendländischen Privilegierung des Ersteren und Diskriminierung der Letzteren aus.

Wir fassen die Züge des aristotelischen Menschenbildes zusammen: 1. Der Mensch ist körperlich-geistiges Wesen ("organische Auffassung"). Sein geistiger Anteil verbindet ihn mit dem Göttlichen (Platonismus), sein körperlicher mit der Natur. 2. Der Körper (soma) ist dem Geiste "zugeordnet" (nicht zufällig sein "Gefängnis" wie bei Platon); der Geist (nous) "regiert" als Seele (psyche) oder "Entelechie" ("das Ziel in sich habend") den Körper. 3. Die Seelenvermögen bilden eine Hierarchie in Übereinstimmung mit der Hierarchie der Natur: Denken, Sinnlichkeit und Triebstruktur repräsentieren das Göttliche, Tierische und Pflanzliche im Menschen und binden ihn in die Realität ein. 4. Die Vernunftstruktur und ihre Kultur bestimmt das Schicksal der Menschheit als Gattung; die körperlich-organische Struktur bestimmt das Geschick des einzelnen konkreten Menschen im Leben.

#### § 4. Das stoische Menschenbild

Es ist eine Synthese des platonischen und aristotelischen Menschenbildes, dessen Züge es in verschiedener Hinsicht verschärft. Da es auf verschiedene Autoren zurückgeht und über Jahrhunderte hin diskutierend entwickelt wird, ist auch manches kontrovers geblieben. Begründer der alten Stoa sind *Zenon aus Kiton* (ca. 336 - 264 v. Chr.) und *Chrysipp aus Soloi* (ca. 281 - ca. 208 v. Chr.); Vertreter der mittleren Stoa sind *Panaitios aus Rhodos* (ca. 185 - 110 v. Chr.) und *Poseidonios aus Apameia in Syrien* (ca. 135 - ca. 51 v. Chr.); Hauptvertreter der späteren Stoa sind *Seneca aus Cordoba* (gest. 65 n. Chr.), *Epiktet aus Hierapolis in Phrygien* (ca. 50 - ca. 92 n. Chr.) und der *Kaiser Mark Aurel* (Regierungszeit 161 - 180 n. Chr.).

Die aristotelische Einbettung des Menschen in die Natur wird verstärkt und alle Natur teleologisch auf den Menschen bezogen. Sie ist für ihn da. Umgekehrt wird "naturgemäßes Leben" (te phýsei zen) zum höchsten Ideal. Die materialistische Ontologie der Stoa stellt auch die Seele (und das Göttliche) als feinste feurige Materie dar. Aber wie bei Platon und Aristoteles ist sie göttlichen Ursprungs. Sie bildet mit den übrigen Atomsorten zusammen den Körper. Die übliche Benennung als "Pneuma" (Luft, vgl. lat. spiritus) unterstreicht die grundsätzlich materialistische Auffassung. Den ganzen Körper durchdringend und regierend, ist das Pneuma doch im Herzen konzentriert, von dem die warmen Blutströme und die Stimme ausgehen. Doch votieren spätere Stoiker nach der Entdeckung des Nervensystems und der Gehirnfunktionen durch den alexandrinischen Arzt

*Herophilos* auch für den Kopf als "Seelensitz". Die platonische Unterscheidung von Seelenteilen wird bis zu acht (5 Sinne, Zeugungspneuma, Sprachpneuma und zentrales Führungspneuma = Hegemonikón) erweitert, andererseits unter dem Hegemonikón wieder vereinheitlicht und dynamisiert. "Wie die Spinne in der Mitte des Netzes sitzt und mit Hilfe der Fäden merkt, wenn in dieses eine Fliege gerät, so sitzt das Hegemonikón im Herzen und vernimmt dort, was die Sinne übermitteln" (Chrysipp).

Die Einheitstendenz läßt auch keinen echten Gegensatz zwischen Trieb und Hegemonikón mehr aufkommen, vielmehr fügen sich Triebe und die anderen Seelenteile normalerweise und von Natur dem leitenden Geist, der dann auch *Nous* oder *Logos* genannt wird. Tun sie es nicht, so ist das anormal, Zeichen einer Krankheit. So ist auch der "vernünftige" Mensch der normale, gesunde und (gattungsmäßig) "allgemeine". Derjenige aber, der mit seinen Trieben und Affekten nicht zurechtkommt, ist krank und "eigen" (*idion*). Der "Idiot" (*idiótes* = Einzelner) oder "Privatmann" (aus dem Epikur ein Ideal machte) erscheint als der, welcher gemeinsamer Vernunft und der Teilnahme am Allgemeinen und Öffentlichen "beraubt" ist. Er ist wie ein Tier, das nur Anlagen zur Vernunft (Instinkte) hat, und dies gilt auch für den unreifen Menschen bis etwa zur Pubertät. Die Materialisierung der Weltvernunft in den "Vernunftsaamen" (*lógoi spermatikói*) und der Determinismus des Weltablaufes nach dem Geschick (*Anánke*) verbürgt auch die inhaltliche Gleichheit des Denkens und vernünftigen Wollens der Menschen: Indem die Weltvernunft gleichsam in jeder Seele Wurzeln zieht (*emphytoi logoi*, daher die Lehre von den "eingewurzelten Ideen", die neben der platonischen Lehre von den "eingeborenen Ideen" und der darauf beruhenden Anamnesistheorie einhergeht), erzeugt sie "gemeinsame Meinung" (*koinai ennoiai*, lat. *opiniones communes*) über die wesentlichen Dinge, zugleich die Grundlage aller Wahrheit und ihrer Erkenntnis und insbesondere aller ethisch-rechtlichen Überzeugungen.

Diese Bestimmung des Menschen als vernünftiges Gattungswesen hat sich im stoisch-rechtlichen Personbegriff, der seinerseits aus der Theatersphäre stammt, niedergeschlagen. Wie auf der Bühne der Schauspieler in einer "Rolle" oder "Funktion" auftritt (lat. "persona" genannt, d. h. Maske, durch die die Stimme des Schauspieler "hindurchtönt"), so verkörpert auch der einzelne Mensch nur durch seine in der Gesellschaft übernommenen Rollen und "Funktionen" (d. h. Leistungen, Obliegenheiten, Pflichten, Ämter) die ihm jeweils zugefallene pneumatische Mitgift "eingewurzelter Vernunft". Jeder hat als "Rechtsperson" an seinem Platze und nach seinen Fähigkeiten zur harmonisch-vernünftigen Ausgestaltung des menschlichen Gemeinschaftslebens beizutragen. "Eingewurzelt" Wissen über das, was hierbei zu tun ist, insbesondere, was Recht und Unrecht, Gut und Schlecht ist, ist ihm daher zumutbar und abforderbar. Auf Grund des stoischen Universalisdeterminismus unterliegt alles, was der Mensch wissen, tun und erstreben kann, der Notwendigkeit des Schicksals (*Fatum*). Der Weise fügt sich seiner eigenen Einsicht in diese Notwendigkeit, der Tor, der da meint, seinen eigenen Willen durchsetzen und "frei" entscheiden zu können, wird gezwungen. Seneca bringt den Sachverhalt auf die Formel "Ducunt volentem fata, nolentem trahunt" (Die Schicksale geleiten den Wollenden, den Widerstrebenden ziehen sie", Seneca, 107. Brief).

Der Begriff der Person bzw. der Persönlichkeit, der schon seiner Natur nach auf den vernünftigen Gattungscharakter des Menschen abgestellt war, wurde von den stoischen Juristen auch auf Personenverbände und Vermögensbestände ausgeweitet. Sie erfanden damit die überpersönliche "Rechtspersönlichkeit" von tendentiell über jede einzelmenschliche Lebenszeit hinaus auf Dauer gestellter "unsterblicher" Wesenheiten bzw. Institutionen, die bis heute in allen westlichen Rechtskulturen als "juristische Personen" des privaten und öffentlichen Rechts fortleben. Man kann sagen, daß diese Konzeption von potentiell unsterblichen "Übermensch" der stoischen Rechtsanthropologie bislang zu wenig beachtet worden ist. Sie wurde nicht nur zur Unterlage der

Hobbesschen Theorie des Leviathans als "großem Menschen", sondern sie erhielt sich neben den in der Neuzeit immer heftiger bekämpften neuplatonischen Geisterlehren unverseht bis heute als tragende Denkform für alle Institutionen des sogenannten objektiven Geistes.

Idealbild des Menschen schlechthin ist aber der Weise (der Philosoph), der "unerschütterlich" (ataraxia) durch äußere Schicksale ganz der Vernunft lebt - der Sklave Epiktet und der Kaiser Mark Aurel sind die klassischen Beispiele! -, seinen Platz in der Welt kennt (oikeiosis), Körper und Seele durch "Natürlichkeit" (s. o.: te physei zen) gesund erhält und mit Seinesgleichen und den übrigen Geschöpfen im guten Einvernehmen, in "Solidarität" steht.

Der Tod, den es nur für den einzelnen Menschen, nicht aber für die juristische Person gibt, bedeutet die Trennung des Pneuma von der übrigen Körpermaterie. Es kehrt in den sublunaren Luftraum zurück, wo es, nach einigen, bis zum Weltuntergang (Ekpyrosis) und neuer "Wiedergeburt" verweilt, nach anderen sich mit dem All vermischt.

Zusammengefaßt kann man sagen: 1. Das stoische Menschenbild ist grundsätzlich materialistisch und deterministisch. 2. Der Mensch ist als kleiner Kosmos (Mikrokosmos) in den Gesamtkosmos (Makrokosmos) eingebettet und spiegelt ihn in Erkenntnis und Sein wieder. Die kosmologische Parallelität wird Grundlage aller "astrologischen" Spekulationen über die Schicksale der Erdenbürger aus den Konstellationen der Himmelskörper. 3. Seine Vernunftstruktur macht ihn zum Gattungswesen, das sich in der juristischen Person auch über die Lebensspannen von Individuen perpetuieren kann. Eine widervernünftige Verselbständigung der Triebe macht den Menschen als Krankheit zum Einzelnen, zum "Idioten" oder "Privaten", wie die Stoiker mit allem Nachdruck gegen die Epikureer betonen.

## § 5. Das epikureische Menschenbild

*Epikur aus Samos* (341 - 271 v. Chr.) begründete 307/6 v. Chr. in Athen sein Lehrinstitut in seinem eigenen Haus und Garten, was seiner Lehre die Bezeichnung "Philosophie derer aus dem Garten" bzw. "Gartenphilosophie" einbrachte. Seine zahlreichen Schüler hielten sich engstens an seine Lehre. Deren umfassendste Darstellung findet sich in dem Lehrgedicht des *Lukrez* (T. Lucretius Carus, ca. 96 - 55 v. Chr.) "De rerum natura" (Über die Natur der Dinge). Grundlage und Ausgangspunkt der epikureischen Lehre ist, wie für die Stoa, die Philosophie des Demokrit. Daher vertreten die Epikureer mit den Stoikern ein grundsätzlich materialistisch-atomistisches Natur- und Menschenbild, in welchem auch die Vernunft als feinste Atomsorte ihre hervorgehobene Stellung behauptet. In anthropologisch wichtigen Einzelheiten, die sie als Kritik an den stoischen Dogmen formulieren, sind sie aber die entschiedensten Gegner der Stoa.

Insbesondere setzen sie dem stoischen Universaldeterminismus einen ebenso entschiedenen universalen Indeterminismus entgegen, der den Kosmos insgesamt zu einem ewig bestehenden "zufälligen" Gebilde erklärt, die irdische Welt als eine unter unzählig vielen Welten ausweist und den Menschen in dieser Welt zur absoluten Freiheit gleichsam verurteilt. Lukrez bringt diese indeterministische Lehre von der menschlichen "Willensfreiheit" auf die Formel: "Sua cuique voluntas principium dat, et hinc motus per membra rigantur" (Jedem gibt sein Wille das Prinzip vor, und von daher werden die Bewegungen durch die Glieder weitergeleitet. Lukrez, De natura rerum II, 260). Was den Stoikern als unter notwendigen Gesetzen stehend und geordnet erscheint, erklären sie als Regularität von sich immer wieder "zufällig" wiederholenden Konstellationen atomarer und molekularer Komplexionen, die daher auch niemals sicher und durchweg erkannt und durchschaut, sondern nur in den auf wiederholter Sinneserfahrung beruhenden Meinungen und Vermutungen

(Doxa, Hypolepsis) erfaßt, gedacht und evtl. vorausgesehen werden können. Der stoischen Betonung des vernünftigen Gattungscharakters des Menschen und insbesondere der überpersönlichen Vernunft der Institutionen gegenüber betonen sie mit Nachdruck die "Individualität" des Menschen. Er existiert grundsätzlich nur als Atomenkomplex und bildet insofern selber ein Analogon zum "Atom" (griechisch: atomos - lat. individuum - dt. Unteilbares), das beim Zerfall des materiellen Körpers restlos vergeht bzw. sich in seine atomaren Bestandteile auflöst, die ihrerseits als Stoff für die zufällige Komplexion anderer Dinge und Lebewesen zur Verfügung steht. Noch lange nach Lukrez hat der persische Dichter Omar Hajjam (Omar der Zeltmacher, gest. 1123 n. Chr. in Nischapur) diese Lehre in die Verse gefaßt:

Einen Töpfer hab' ich beim Werke gesehen,  
den Krügen Hälse und Henkel zu drehen.  
Er nahm den Stoff zu den Tongeschöpfen  
aus Bettlerfüßen und Königsköpfen

(Vgl. *The Quatrains of Abolfat'h Ghia'th-e-din Ebrahim Khayam of Nishapur*, Hg.: *Tahrir Iran Co., Teheran o. J., S. 242*)

Der epikureische Indeterminismus beinhaltet zugleich eine Kritik an den stoischen Vorstellungen einer göttlichen (pneumatischen) Weltleitung und einer Fürsorge der Götter für den Menschen, der Lehre von Göttern überhaupt und erst recht der Ausrichtung des Kosmos auf den Menschen hin. Dagegen führen sie die mancherlei Übel und unvorausehbaren (zufälligen!) "Schicksalsschläge" ins Feld, die dem Menschen begegnen können. Entsprechend wird ihnen die Gestaltung lebenswerter Verhältnisse und der Selbstschutz der Individuen zum Problem. Ihre Antwort liegt in der Hochschätzung und Propagierung selbstgewählter Verbindungen zwischen den einzelnen Individuen, also der "Freundschaften" (unter die auch die eheliche Verbindung und das Verhältnis von Eltern und Kindern fällt), die gleichsam die elementaren und einzigen sozialen "Moleküle" darstellen und die Sicherung und Bereicherung des individuellen Menschenlebens gewährleisten.

In gleichem Maße raten sie vom Engagement bei den öffentlichen und institutionellen Angelegenheiten ab und empfehlen das "Lathe biosas" (im Verborgenen leben, später: Privatleben), es sei denn, man wolle damit einen lustvollen Ehrgeiz befriedigen und finde entsprechend Vergnügen an politischer Betätigung. Ihre Einstellung zu rechtlichen Angelegenheiten macht alles Recht zum Ausfluß "privatrechtlicher" Vereinbarungen (Verträge) zwischen Individuen gegen gegenseitige Schädigungen. Sie wird damit zur Ausgangsideologie vieler neuzeitlicher "privatrechtlicher" Vertragsbegründungen des Rechts überhaupt. Gleichwohl wird sie jedoch in ihrer Relevanz dafür gegenüber den stoischen "öffentlich-rechtlichen" (institutionellen) Rechtsbegründungen viel zu wenig gewürdigt.

Berüchtigt und zu allen Zeiten aufs heftigste bekämpft wurde die epikureische Lehre neben ihrem Materialismus und Atheismus vor allem wegen ihrer zentralen Betonung und Berücksichtigung der menschlichen Triebe und der Rolle der Triebbefriedigung für die Erreichung eines "glückseligen" Lebens. Hierin knüpfen sie an die hedonistische Schule der Kyrenaiker (Aristipp, Hegesias) an. Deren "Metriké téchne" (Rechenkunst) der Lustbilanzierung konterkarieren sie jedoch durch eine vertiefte Betrachtung dessen, was Lust und wahre Glückseligkeit überhaupt bedeuten kann. Dabei unterscheiden sie zunächst einmal zwischen körperlichen und geistigen Genüssen und Schmerzen, und sodann zwischen natürlichen und notwendigen, natürlichen und nichtnotwendigen und nichtnatürlichen und nichtnotwendigen Trieben und Begierden. Sie halten es für die einzige Kardinaltugend, bei allem Handeln vernünftig abwägen zu können, welche Triebbefriedigung

unmittelbar und langfristig mehr Lust als Schmerz erzeugt. Ihre wichtigste Empfehlung daraus ist, eher geistige Genüsse zu erstreben als körperliche, dann aber auch nicht jede mögliche Lust erstreben, und ebenso, nicht jeden möglichen Schmerz vermeiden zu wollen. Denn das Ziel und höchste Gut im menschlichen Leben ist, wie Epikur erkannt haben will, "He tou somatos hygieia kai he tes psyches ataraxia" (die Gesundheit des Leibes und die Unerschütterlichkeit bzw. Gemütsruhe der Seele).

Zusammenfassend läßt sich das epikureische Menschenbild in folgenden Zügen skizzieren: Es ist materialistisch, individualistisch und indeterministisch. Es charakterisiert den Menschen als reines Körperwesen, dessen atomare Komplexion es unverwechselbar einzigartig (individuell) macht. Die Nichtexistenz von Kausalität in der Natur überantwortet den Menschen grundsätzlich eigenverantwortlicher freier Gestaltung seines Lebens in möglichst engsten - freundschaftlichen - Partnerschaftsbeziehungen. Sein einziger Daseinszweck und -Inhalt ist die Erreichung einer rein diesseitigen Glückseligkeit (eines "guten und lustvollen Lebens") durch vernünftiges Ausleben seiner (natürlichen) körperlichen und geistigen Triebe, Leidenschaften und Neigungen. Diese Lehre ist fast zu allen Zeiten von allen anderen philosophischen Schulrichtungen bekämpft, ja zu unterdrücken versucht worden. Ersichtlich beherrscht sie heute wieder das gesamte westliche Denken und wird von den nicht-abendländischen Kulturen als "typisch westlich-dekadent" denunziert und bekämpft.

## 2. Kapitel: Die Philosophische Anthropologie der Patristik und Scholastik

Die antiken Menschenbilder bleiben auch im Mittelalter lebendig. Zunächst dominiert das platonisch-neuplatonische bei Augustinus. In der Rezeption des Aristotelismus bei Thomas von Aquin tritt das aristotelische in den Vordergrund. Im Übergang zur Renaissance geht es eine Amalgamierung mit dem neuplatonischen und stoischen ein, wofür das Werk des Nikolaus von Kues steht. Das epikureische Menschenbild verschwindet zunächst fast vollständig, wird aber in der Renaissance wieder aufgenommen und propagiert.

### § 6. Das neuplatonische Menschenbild des *Augustinus* (353 - 430 n. Chr.)

Die von Augustinus eingeleitete "zweite Wende zum Subjekt" ("Noli foras ire. In te ipsum reddi. In interiori homine habitat veritas" - Gehe nicht nach außen. Kehre in dich selbst ein. Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit.) macht das Seelenleben und Bewußtsein des Menschen zur eigentlichen Realität. Die Seele ist, wie bei Platon, unsterblich und individuell, von Gott "nach seinem Bilde" geschaffen und selber göttlich. Die platonische Lehre von den Seelenteilen wird noch mehr "dynamisiert" (griech. dynamis = Kraft, Vermögen, lat. potentia), wobei aber als Einheitsmoment (vgl. das stoische Hegemonikón, die "Führungskraft") der Wille in den Vordergrund tritt. Mit Augustins Menschen- und Gottesbild beginnt der Voluntarismus (damit verbunden der ontologische Indeterminismus und die Freiheitslehre, den die Epikureer begründet hatten) seinen Siegeszug.

Die platonischen Ideen werden "Ideen im Geiste Gottes" und Schöpfungspläne, an denen der Mensch durch Einkehr in sich selbst partizipiert (vgl. später Malebranches (1638-1715) "Schau aller Dinge in Gott" und Berkeleys (1685-1753) Spiritualismus). Das biblische Gottesbild der "Dreieinigkeit der göttlichen Personen" erhält also hier seine wissenschaftlich-psychologische Unterlage: Wie die Seele ihre drei Grundkräfte: Gedächtnis, Denkkraft und Wille in ihrer Einheit und Geschiedenheit umfaßt, so sind auch "Vater" (Gedächtnis als Ort der Ideen), "Sohn" (Denkkraft, intellectus) und "heiliger Geist" (Wille, voluntas) zugleich Einheit in der Dreifaltigkeit. Dieser Trinität werden auch die Charakteristika Sein – Wissen – Liebe zugeschrieben. Die Mikrokosmosidee der Stoa hierher übertragen, macht den Menschen zum "kleinen Gott", der ersichtlich seit der Renaissance immer größer wird. Und wie der heilige Geist alles durchwebt, so auch sein menschliches Pendant: der Wille: "Voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt" (Der Wille ist gewissermaßen in allem, daher ist alles nichts anderes als Willen.). Die Spuren dieser Auffassung bemerkt man später noch bei Descartes, der - bei allem ihm zugesprochenen "Rationalismus" - doch betont, daß der Mensch im Willen "gottgleich" sei, da er alles wollen könne, die Ratio jedoch sehr beschränkt, da er keineswegs alles erkennen könne (vgl. Descartes, Meditationen 4, 12).

Da Augustin gleichsam die Triebe in den Willen aufgenommen hat, muß er dem gelegentlich durch die Rede von "zwei Willen", ja einer Selbstzerfleischung des Willens Rechnung tragen: "Es ist ein und dieselbe Seele, nur nicht mit ganzem Willen zu dem einen oder anderen gewillt, und so zerspannt sie sich zu ihrer schweren Pein ... Und deshalb sind zwei Willen da, weil der eine nicht ganzer Wille ist und das, was dem einen fehlt, der andere hat" (Confessiones VIII). So ringen Gott und Teufel, guter und böser Wille in der menschlichen Seele, und der Ausgang des Kampfes bestimmt die eine Seele zu ewiger Seligkeit, die andere zu ewiger Verdammnis.

Augustins Neuplatonismus versetzt alle Realität in die Seele. Sie wird als Gedächtnis (memoria) zum Raume, in dem das Sein sich zeitlich entfaltet: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden zu innerlichen Dimensionen, in denen sich Erinnerung des Vergangenen, sinnliche und rationale Erkenntnis des Gegenwärtigen sowie das Wollen in die Zukunft hinein ereignen, wie - theologisch gesprochen - auch der Sohn und der hl. Geist beim Vater sind. Sein Grund aber ist unauslotbar: "Im Gedächtnis bleibt auch das Vergessen(e)". Wiedererinnerung (Platons Anamnesis) ist Ergänzung des Teils aus der Kenntnis des Ganzen. In Augustins Seelenlehre hat man zugleich das Grundmodell aller neuzeitlichen Idealismen.

Zusammengefaßt: 1. Augustins Menschenbild ist neuplatonisch: der Mensch ist wesentlich Seele. 2. Der Wille (Platons Triebe in sich aufnehmend) tritt in den Vordergrund: der Mensch wird wesentlich Willenswesen. 3. Die (platonischen) Seelenteile werden zu Seelenkräften, die die Realität in ihren zeitlichen Ekstasen erzeugen. 4. Der Parallelismus von Gottes- und Seelenbegriff ist gleichzeitig "wissenschaftliche" Erklärung des abendländisch-christlichen Dreieinigkeitsgottes und theologische Weihe des augustiniischen Menschenbildes, die ihm bis heute dominierende Wirksamkeit verleiht. Es wird später zum "protestantischen" Menschenbild par excellence.

## § 7. Das aristotelische Menschenbild des *Thomas von Aquin* (1225 - 1274 n. Chr.)

Es betont wieder die "organischen", aus Leib und Seele zusammengesetzte Natur des Menschen. Er ist "animal rationale", durch seine Vernunft gegenüber den anderen Tieren ausgezeichnetes Lebewesen. Der Leib ist "organon" (Werkzeug) der Vernunft, wie die Hände wiederum "Werkzeug der Werkzeuge" sind. Über Aristoteles hinaus wird die Vernunft ein einheitliches Vermögen

(intellectus), innerhalb dessen das diskursive Erkenntnisvermögen (ratio) gleichwohl etwas Niedrigeres (inferior intellectus) bleibt. "Es enthält die Vernunftseele potentiell ("virtute") alles, was die sinnliche Seele der Tiere und die nährnde Pflanze hat" (Summa theologia I q.76 a 3c).

Aristotelisch und stoisch zugleich ist der Gedanke der Einbettung des Menschen in die Naturreiche und der Ausrichtung der ganzen Schöpfung auf den Menschen hin: "Die höchste Stufe der gesamten Schöpfung ist die menschliche Seele, und zu ihr hin strebt die Materie wie in ihre äußerste Form ... Der Mensch nämlich ist das Ziel der gesamten Schöpfung." Als oberstes Körperwesen ist der Mensch zugleich niederstes Geistwesen unter den Engeln und abgeschiedenen Seelen, zu denen er nach dem Tode eingeht. Er steht im Schnittpunkt der körperlichen und der geistigen Welt. Er ist "quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque bonitates participet et corporales et spirituales" (gleichsam Horizont und gemeinsame Grenze der geistigen und körperlichen Natur, damit er gleichsam als Mittleres zwischen beiden an beiden Gütern, den körperlichen und den geistigen, teilnehme; Prol. in III. sententiarum). Wille und Triebe folgen der dominierenden Vernunft, die ihnen durch die Erkenntnis des Wahren und Guten die Ziele vorgibt. Sünde und Übel sind nur Täuschungen über das Wahre und Beraubungen am Guten. Da auch der thomistische Gottesbegriff dem entspricht, haben wir in Thomas' Lehre den wirkungsvollsten Typus des abendländischen Rationalismus. Gott, Mensch und Natur als rationale Wesen sind grundsätzlich auch erkennbar, berechenbar, ja verwaltbar. Gott ist nur "verhältnismäßig" (per analogiam) höheres Sein und höhere Vernunft als der Mensch, der sich entsprechend durch Ausbildung seiner Vernunft und "theoretisches" Leben gleichsam vergöttlicht. Hier haben wir das "katholische" Menschenbild kat' exochen.

#### § 8. Das Menschenbild des *Nikolaus von Kues* (1401 - 1464 n. Chr.)

Dieses ist wiederum eine Synthese des neuplatonisch-augustinischen und des aristotelisch-thomistischen. Von ersterem stammt der Zug: "Der Mensch ist Gott, wenn auch nicht absolut, da er Mensch ist. Er ist also ein menschlicher Gott ... Gott auf menschliche Weise. Er kann ein menschlicher Engel, ein menschliches Tier, ein menschlicher Löwe oder Bär oder was immer sonst sein. Denn in der Potenz des Menschlichen existiert alles auf seine Weise" (De coniecturis II, 14). Von letzterem nimmt es die Zwischenstellung zwischen geistiger und körperlicher Welt an. Der Mensch ist Bürger zweier Welten, er steht "in horizonte duorum mundorum" und ist gleichsam das Band der Gesamtheit des Seienden ("quasi nexus universitatis entium", De mente). Aber der strikte Gegensatz von geistiger und körperlicher Welt wird aufgehoben und im Sinne der neuplatonischen Seinshierarchie in eine triadische Periodik der Seinsstufen hineingespant: "Begriffe das Wesen des Menschen aus der Einheit der Lichter der menschlichen Natur und aus der Andersheit der körperlichen Finsternis ... Du wirst in ihm deutlich drei Sphären wahrnehmen: eine untere, eine mittlere und eine obere, und diese wiederum dreimal dreifach abgestuft, unedle Körperteile, welche in ständigem Flusse befindlich sind, fester gefügte und geformte und sehr edle wirst du stufenweise erkennen. Nach diesen nimmst du in gleichem Aufstiege geistigere Organe des Körpers wahr, welchen Wahrnehmungsvermögen eigen ist; auch diese teile stufenweise ein, um von den stumpferen zu den feinfühligere zu gelangen" (De coniecturis II, 14).

Hinzu tritt die stoische Idee des Mikro-Makrokosmos-Verhältnisses des Menschen zur Welt. Wie der Mensch in seiner leiblich-geistigen Konstitution alle Sphären des Seins repräsentiert, so ist er auch in der Lage, mit seinem göttlichen, d. h. vernünftigen Teil dieses Sein selbst nachzuschaffen. Als "menschlicher Gott" verbleibt er aber im Endlichen. Das Unendliche ist die

Grenze seiner Einsichtsfähigkeit, der er sich im Durchgang durch das Wissen, im “wissenden Nichtwissen” (docta ignorantia) nur annähern kann. Die strengste Erkenntnismethodologie, die mathematisch-geometrische, demonstriert diese Grenzen im Zusammenfall alles Diskreten im Unendlichen (coincidentia oppositorum): Das unendliche Vieleck wird Kreis, der unendliche Kreis wird Linie usw. Und wie das Dreieck im Grenzübergang zum Unendlichen Modell für die Einheit und Ununterscheidbarkeit von Linie, Kreis und Kugel ist, so gilt es auch für die Koinzidenz der drei göttlichen Personen in Gott oder “für alles, was dreieitlich existiert” (De docta ignorantia I, 20). Indem der Mensch so mit höchster Wissenschaft (mathematisch) die Welt (re)konstruiert und zugleich im Wissen die absolute Grenze des Wissens gegenüber dem Unendlichen, d. h. Göttlichen, erfährt, ist er nur “schaffender Spiegel” (De Beryllo 6), der auf das göttliche Licht angewiesen bleibt.

Wir haben es beim Menschenbild des Kusaners mit einer Konkordienformel zu tun, die selber wie ein “schaffender Spiegel” die dominierenden abendländischen Menschenbilder vereinigt.

### 3. Kapitel: Die Philosophische Anthropologie der Neuzeit

In der Neuzeit bricht dieses Menschenbild wieder auseinander. In betontem Modernitätsbewußtsein beginnt sie die Analyse des Menschen von neuem und bewegt sich doch in den vorgebahnten Wegen der klassischen Menschenbilder. Unverbunden gehen die Tendenzen einerseits auf die erschöpfende Erforschung der körperlichen Natur des Menschen, aus der auch seine “geistige” Seite miterklärt werden soll - wir nennen das Naturalismus; andererseits auf die Erhellung seines geistigen Wesens, in welchem selbst alle Materialität sich erst konstituiert - wir nennen das Spiritualismus. In der “dritten Wende zum Subjekt” von der cartesianischen Cogito-Philosophie an bis zum Kulminationspunkt im deutschen Idealismus dominiert zunächst der Spiritualismus. Erst allmählich schiebt sich seit der Aufklärung das naturalistische Paradigma der Menschenerklärung in den Vordergrund, welches heute in der akademischen Philosophie und Wissenschaft vom Menschen fast ausnahmslos das Feld behauptet. Gleichsam nur Fragmente des spiritualistischen Menschenbildes bleiben allenthalben als Idole neuplatonischer Kulte außerakademischer Sekten und Sektierer erhalten. Eine neue Konkordienformel ist nicht in Sicht.

Gemeinsamer Ausgangspunkt beider Tendenzen ist (neben dem Menschenbild des Kusaners) der mondäne Neuplatonismus der Renaissance. In *Pico della Mirandolas* berühmter Rede “De dignitate hominis” (Über die Würde des Menschen, 1486) wird der Mensch “sein eigener Werkmeister und Bildner” (arbitrarius plastes et fctor), der - fast in cusanischen Worten wird es gerühmt - frei ist, sich zum Tier zu machen wie “sich zu erheben zu den höchsten Sphären der Gottheit”, ja “mit Gott selbst eins werden ein Geist, und er wird, emporgehoben in die einsame Höhe, in welcher der Vater über allem thront, selbst über alles, was ist, seinen Thron errichten”. Der Naturalismus macht den Gott zu etwas Menschlichem, zuletzt zu einer Metapher für das menschliche Wesen (s. Feuerbach); der Spiritualismus nimmt die Rede wörtlich.

#### § 9. Die naturalistische Auffassung vom Menschen

Sie erklärt den Menschen insgesamt aus seiner körperlich-leiblichen Natur. Die Entwicklung und Spezialisierung der Naturwissenschaften und positiven Wissenschaften vom Menschen bringen dazu immer neue und mehr Gesichtspunkte, die ihn in die verschiedenen Reihen der Naturwesen eingliedern und mit ihnen vergleichen lassen. Geben wir Beispiele:



1. *Anatomie und Physiologie*: Von *Harveys* Entdeckung des Blutkreislaufes (De motu cordis et sanguinis, 1628; De circulatione sanguinis ad Riolanum, 1649) über *Lamettres* Maschinen- und Pflanzenmenschen (L'homme machine, 1748; L'homme plante, 1748), den naturwissenschaftlichen Materialismus eines *Büchner* und *Moleschott* und den Energetismus eines *Wilhelm Ostwald* und *Felix Auerbach* reicht die Linie der mechanischen Betrachtung des Menschen bis zur modernen Gen-Manipulation und Ersatzteil-Chirurgie. Es eröffnet sich die Aussicht auf den vollständigen Ersatz des körperlichen Menschen durch sein "geklontes" Double oder den technischen Roboter.

2. *Biologie*: Während *Hobbes* den Wolf, *Bernard de Mandeville* den Bienenstaat bemühen, um die wahre "Natur" des Menschen zu demonstrieren, ordnet ihn *Carl v. Linné* im "natürlichen System" der Tiere (Systema naturae, sive regna tria naturae systematice proposita, 1735) unter die "Primaten" (Menschenaffen) ein, *Ch. R. Darwin* knüpft ihn entwicklungsgeschichtlich an den Stammbaum der Lebewesen an (The descent of man and on selection in relation to sex, 1871). Von hier geht die Linie weiter zu *L. Bolks* "infantilem Affen" und *Portmanns* "physiologischer Frühgeburt" und zum "sekundärem Nesthocker". Auch *H. Plessners* Exzentrizitätstheorie des Menschen und *A. Gehlens* Auffassung vom Organ-Mangel kompensierenden Tier stehen grundsätzlich auf diesem Boden. Das gilt auch für die vergleichende Verhaltensforschung, ausgehend von *I. P. Pawlows* Entdeckung des "bedingten Reflexes" beim Hunde (Nobelpreis 1904) bis *J. v. Uexküll*, *F. J. Buytendijk* und *K. Lorenz*, die uns den Menschen so "tierisch" verstehen lehren, getreu noch immer der Forschungsfrage *F. Bacons*: "si anima humana gradu potius quam specie discriminata esset ab anima brutorum (ob die menschliche Seele eher nur dem Grad als der Gattung nach von der Seele der Tiere unterschieden sei)?"

3. *Ethnologie* (engl. "cultural anthropology"): In ihr verwandeln sich die alten Mythen vom "ursprünglichen" und "vorgesellschaftlichen" Menschen zum Ideal des "Naturmenschen", den sie in den Lücken der zivilisierten Welt aufspürt. Von *Lafiteaus* "Moeurs des sauvages ameriquains comparées aux moeurs des premiers temps" (1724), *Voltaire's* edlen Huronen, *Rousseaus* Kariben, *Robinson Crusoes* (*Daniel Defoes*) "Freitag" geht die Linie über *Herders* "Naturvölker" zu den Forschungen *Franz Boas*, *Bronislaw Malinowskis*, *Margaret Meads* und *Ruth Benedicts* sowie zur "strukturellen Anthropologie" von *Claude Lévi-Strauss*, die - ganz nach dem Vorbild des *Tacitus* - dem Zivilisationsspätling den wahren Menschen im sogenannten Primitiven enthüllen.

4. *Die Pädagogik* hat aus diesen Entwicklungen ihre Schlüsse gezogen. Im 18. Jahrhundert entdeckt man das Kind als den "natürlichen" Menschen (*J. J. Rousseau*) und verbannt es sogleich in die "pädagogische Provinz", um ihm seine Natürlichkeit inmitten der vorgeblich perversen und depravierten Gesellschaft zu erhalten. Für *Rousseau* war ein "Mensch, der denkt, ein entartetes Tier". Glücklicherweise nahm man die Sache damals nicht so ganz wörtlich. Aber heute stilisieren sich diese pädagogischen Natur-Ideale allzu oft zum Ideal des Kindischseins und der möglichst langen Beibehaltung einer Jugendlichkeit (die natürlich pädagogischen Emanzipationsbemühung reiche Tätigkeitsfelder eröffnen) und kommen damit wirkungsvoll zum Tragen.

Wie die Beispiele zeigen, ist recht Beliebiges zur "Natur des Menschen" zu erklären. Und doch läßt uns dies unbefriedigt. Dies Faktum selbst ist bedeutsam. Schon *Pascal* wußte es: "Die wahre Natur des Menschen ist verloren, so wird ihm alles zur Natur" - auch die aus zweiter Hand.

## § 10. Die spiritualistische Auffassung vom Menschen

Die spiritualistische Auffassung vom Menschen ist die Gestalt, in welcher der Neuplatonismus in der Neuzeit existiert. Hier ist der Geist die unhinterfragbare Realität, die auch das Körperliche - als Phänomen, Erscheinung, Schein - umfaßt und miterklärt. Aber in reiner Form finden wir ihn nur in *Leibnizens* Monadenlehre, in *Berkeleys* eigentlich sogenanntem Spiritualismus und in den nachkantischen idealistischen Systemen, die ihrerseits wesentlich zur Modernisierung der neuplatonisch-christlichen Menschenbilder der Theologien beigetragen haben. Danach wandert er in außerakademische Ideologien wie mannigfache "Geheimlehren" (*Blavatsky*, Od-Lehre *Reichenbachs*), religiöse Strömungen (bes. *Rudolf Steiners* "Anthroposophie") ab, um in unseren Tagen von daher einen neuen Siegeszug in der akademischen Randszene zu beginnen (Scientology, Para- und Psi-Psychologie, Tiefenpsychologie *S. Freuds* und *C. G. Jungs*). Unter dem Eindruck der positiven Naturwissenschaften und ihres Realitätsbegriffs neigen die Spiritualisten (sie sind metaphysisch Gestalten des Idealismus) zu Kompromissen mit dem Realismus, die sich in Brüchen und Widersprüchen im idealistischen Denken darstellen: Materie, Körperliches, "Realgrund" wird kaum mehr aus dem geistigen Prinzip deduziert, sondern in angeblicher "Faktizität" gleichsam stehengelassen. Die Geschichte der "primären Qualitäten" seit *Locke*, des "Dings an sich" bei *Kant* und seit *Kant*, das Problem der "Leiblichkeit" bei *Schelling* und in der sogenannten romantischen Naturphilosophie, nicht zuletzt auch die Tragödie des "Sinnkriteriums" im modernen Empirismus (der hierin seinen idealistisch-sensualistischen Ansatz, d. h. seinen Berkeleyanismus, den noch *Ernst Mach* vertrat, verleugnete) legen beredtes Zeugnis davon ab.

Und dennoch war der Spiritualismus die ideologische Grundlage für die Entwicklung der "Geisteswissenschaften". Wir behaupten, daß ihr Name auch jetzt noch mehr ist als ein abgeblaßtes Etikett. Sie waren und sind - wie man in anderen Ländern lieber und ebenfalls richtig sagt - "Wissenschaften vom Menschen" (*sciences humaines*, *humanities* etc.). Ihre Leitwissenschaft ist die Psychologie, neben ihr sind es Philologie (Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften) und Geschichte, die in disziplinärer Entfaltung ihren Bestand bilden. In ihren Forschungsbeiträgen entfaltet sich daher die "geisteswissenschaftliche Anthropologie", die den Menschen grundsätzlich als Geistwesen, Sinnwesen, Träger und Exekutor des "objektiven Geistes" (mit schlechtem Gewissen sagt man auch mit *Nicolai Hartmann* "objektivierter Geist") versteht. Skizzieren wir die Beiträge dieser Disziplinen:

1. *Die Psychologie*: Sie wird durch die cartesianische Wende zum Subjekt auf neuplatonisch-augustinische Grundlagen gestellt. In den Akten des Cogito konstituiert sich alle Realität: das Ich, Gott, auch die ausgedehnte Materie (Körperlichkeit), die nur als "von außen kommende Idee" erfaßt wird. Der augustinische Zug dieser Theorie zeigt sich in der unausgewiesenen Mitsetzung der "Ichlichkeit" (die sich im Bewußtsein keineswegs urphänomenal ausweist, wie *Berkeley*, *Hume* und *Kant* mit Recht gezeigt haben) sowie im Voluntarismus (speziell der Urteilslehre: *Meditationen IV*). Die vorgebliche Gleichrangigkeit von ausgedehnt körperlicher Substanz mit der denkenden Substanz ist ein Widerspruch im cartesianischen System, gleichsam der Sündenfall des Stammvaters aller neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie. Er führt *Descartes* in der Ausarbeitung seines Menschenbildes (*Les passions de l'âme*, 1649) zum dualistischen aristotelischen Menschenbild zurück. Das Verhältnis von Seele und Körper, mechanisch vermittelt über Bewegungen der Zirbeldrüse bzw. der Hypophyse, kann auf dieser Basis nicht erklärt werden, wie die Geschichte des Okkasionalismus zeigt. Die spinozistische (monistische) Lösung ist historisch nicht zum Tragen gekommen und harrt auch heute noch der Aktualisierung und Ausarbeitung.

Die *Lockesche* und *Humesche* Erkenntnisanalyse bereichert die Psychologie um wesentliche und richtige empirische Einsichten. Wir sehen diese besonders im “sensualistischen” Reduktionismus aller Bewußtseinsgegebenheiten auf Sinnesleistungen. Sie werden durch Vermittlung *Condillacs* in Frankreich Grundlage der Psychologie der “Ideologie” am Institut de France, von wo sie Einfluß auf das Gesamt der französischen “sciences humaines” gewinnen.

In Deutschland verbindet sich ihr Einfluß mit demjenigen *Leibnizens* in der Erzeugung einer ausgebreiteten “deutschen Schulpsychologie”. Leibniz zieht - ebenso wie Berkeley, der aber keine Anthropologie oder Psychologie entwickelte und daher für diese Disziplin wirkungslos blieb - die Konsequenz aus dem neuplatonischen Ansatz des Descartes. Er vermeidet dessen Fehler und Widersprüche, indem er das Körperliche, die ganze sogenannte Außenwelt, zum Bewußtseinsphänomen macht. Sein Augustinismus erweist sich wiederum in der axiomatischen Übernahme der Ichlichkeit für die Monade (damit verbunden der Pluralismus der Monadenwelt als des Gesamts der unsterblichen Seelen). Das voluntaristische Motiv wird in das Definitionsmerkmal “Kraftwesen” der Monade transformiert. Das Merkmal der “Fensterlosigkeit” der Monade unterstreicht den spiritualistischen Zug dieser Monadenanthropologie; es steht jedoch im Widerspruch zum Monadenpluralismus und erweist sich als schwere Hypothek dieses Ansatzes, die auch alle späteren Solipsismen und Intersubjektivitätstheorien nicht abgetragen haben.

Als höchst folgenreich erwies sich Leibnizens Wiederbetonung des Unbewußten, von welchem ja zuerst Platon und dann Augustin sprachen. Es ergibt sich bei Leibniz als logisches Konstrukt aus der Definition der Monade als “immer tätigem Kraftwesen” (Erhaltungssatz) und dem Prinzip der Kontinuität (“lex continui”), bleibt aber widerspruchsvoll: Die cogitatio der Monade ist ein ununterbrochener “Kraftakt”, der auch im Schlaf, im Vergessen, im Tode stattfindet. Als “unbeobachtbarer Parameter” (die moderne Gestalt der “okkulten Qualitäten”) geht er als contradictio in adiecto in die Definition des Bewußtseins ein. Bewußtsein ist zugleich Bewußtsein und Nicht-(Un-)Bewußtsein! Nach dem “Grade des Bewußtseins”: ausgehend von klaren und deutlichen Vorstellungen über Sinneseindrücke bis hinunter in die unbewußten Regungen der Seele, teilt Leibniz in ein Skalenkontinuum ein: 1. die “Apperzeptionen” als bewußte Wahrnehmungen bzw. “Bewußtsein” im eigentlichen Sinne (das deutsche Wort ist die neue Übersetzung des lateinischen apperceptio); 2. die Perzeptionen als einfache Sinneswahrnehmungen (ohne besondere Aufmerksamkeit); 3. die “kleinen Perzeptionen” (petits perceptions) als “unbewußte Wahrnehmungen” etwa im Schlaf (wobei hier wieder die contradictio in adiecto zutage tritt!); 4. unter ihnen gibt es noch die “Strebungen” (appetitions), die demnach ganz im Unbewußten wirken sollen.

Es ist von höchster Wichtigkeit für das Verständnis moderner Entwicklungen, sich die Umgestaltung des neuplatonischen Seelenmodells bei Leibniz klar zu machen: Die anthropologische Hierarchie der Seelenvermögen gerät in umgekehrte Proportionalität zur ontologischen Hierarchie der Wesenheiten, während sie bisher direkt proportional war. Vernunft und Denken galten als das Göttliche im Menschen, Trieb- und (Willens-)Strömung als niederste Lebensform (vegetativ). Das Göttliche aber galt als “unsichtbar”, “verborgen”; das pflanzliche Leben wie die Natur als das Sinnenfällige. Bei Leibniz wird umgekehrt das Unbewußte (damit auch Unsichtbare, Unkennbare) als Ort der Triebe in die ontologische Position des Göttlichen versetzt, während das Denken und die Sinnlichkeit zum Organ der Welterkenntnis und damit der Natur zugeordnet wird. Nur so ist die Aszendenz des Unbewußten in neuzeitlicher Philosophie (Schelling, Fries, Herbart, Ed. v. Hartmann, Freud) verständlich: Sie ist die säkularisierte Theologie eines säkularisierten Neuplatonismus.

Durch *Christian Wolffs* “empirische” und “theoretische” Psychologie (*Psychologia empirica*, 1732; *Psychologia rationalis*, 1734) wird dieses Seelenmodell verbreitet. Die Kontinuität der Bewußtseinsgrade aber wird zugunsten der Unterscheidung zwischen niederer Sinnlichkeit, die

“undeutliche Vorstellungen” produzieren soll, und höherer Denktätigkeit bzw. eigentlichem “Bewußtsein”, aus dem “deutliche Vorstellungen” entspringen sollen, wieder aufgegeben. Buchtitel wie der eines Anonymus: “Neues System der Kräfte des menschlichen Verstandes nach dem Unterschiede der untern und obern Erkenntniskräfte” (Berlin 1770) sind zahlreich. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts tritt an die Stelle der Zweiteilung eine Dreiteilung der Seelenvermögen. *Moses Mendelssohn* kommt mit der Dreiteilung von Denken – Wollen – Empfinden bzw. Erkenntnis-, Billigungs- und Begehrungsvermögen (Morgenstunden oder über das Dasein Gottes, 1785) geradezu auf den Platonismus zurück. *Johann Nikolaus Tetens* macht das “Gefühl” zum mittleren Vermögen (Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, 2 Bde. 1776/77, Neudr. 1913) und gibt damit romantischer “Gefühligkeit” ihre philosophische Grundlage.

*Kant* versucht zwar seine "Transzendentalphilosophie" von aller Psychologie abzuheben, er entwickelt aber in der Tat nur die Wolffsche rationale Psychologie zu einer "apriorischen" Theorie des “transzendentalen Bewußtseins” (“transzendente Apperzeption”) weiter, die er umso entschiedener gegen Wolffs empirische Psychologie als "aposteriorische" Erfahrungswissenschaft ausspielt. Neben ihr bildet seine “pragmatische Anthropologie” selber eine “naturalistisch-völkerkundliche” und somit empirisch-aposteriorische Einzelwissenschaft. Seine drei “Kritiken” , nämlich der “reinen Vernunft” (1781, 2. Aufl. 1787), der “praktischen Vernunft” (1788) (eigentlich eine Kritik des Willensvermögens) und der “Urteilkraft” (1790, 2. Aufl. 1793) (eigentlich eine Kritik der schöpferischen Phantasie) demonstrieren die neuplatonische Welt- und Wirklichkeitskonstitution aus diesen Kräften der Seele.

Die Totalisierung der psychischen Realität zur einzigen Realität überhaupt bleibt dann das Kennzeichen des deutschen Idealismus. Bei *Fichte* ist es die Hypostasierung des tätigen Ich, das sich in Ur-Tathandlungen entfaltet (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794 u.ö.); bei *Schelling* die Phantasie als "intellektuelle Anschauung", die sowohl die Vernunft wie den Lebenstrieb und -Drang in sich aufgenommen und beide miteinander vermittelt hat (Von der Weltseele, 1798; System des transzendentalen Idealismus, 1800); bei *Hegel* der absolute Geist als absolutes "Er-Innerungsvermögen", der evolutiv seine Vermögen – immer noch Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, aber transformiert in Gedächtnisleistungen (seine Philosophie kann als ein "Memorialismus" angesprochen werden) – zur Wirkung bringt und so die geschichtlichen und ontischen Seinssphären aus sich entläßt (Die Phänomenologie des Geistes, 1807); bei *Schopenhauer* endlich der Weltwille, der sich in der Spezies Mensch die Intelligenz erzeugt, durch die er die Nichtigkeit seines dumpfen Strebens und Dranges erkennen kann (Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819). Und es entspricht solchem metaphysischen Psychologismus und Spiritualismus, daß keiner dieser Autoren daneben noch eine disziplinäre Psychologie vorgelegt hat, für die es in ihren Systemen auch keinen Platz mehr gibt.

Daneben sind die “realistischen” Kant-Nachfolger und Kant-Interpreten sogar die eigentlichen Begründer der modernen einzelwissenschaftlichen Psychologie und Anthropologie in Deutschland geworden. Dies gilt vor allem für *Jakob Friedrich Fries* und *Johann Friedrich Herbart*. Sie können zwar nicht Spiritualisten genannt werden, doch bewegen sie sich so sehr im Milieu idealistischer Vorstellungen, daß ihnen auch die vorgebliche Realität der körperlichen Außenwelt durchaus problematisch bleibt. Beide nehmen sie die Leibnizsche Theorie des Unbewußten wieder auf und ziehen daraus schwerwiegende Folgerungen für den Mechanismus und Dynamismus des Bewußtseins, ohne jedoch den Grundwiderspruch in dieser Theorie zu beseitigen. Fries gibt in seinem “Handbuch der psychischen Anthropologie” (2 Bde. 1820/21) einerseits eine vielbeachtete Theorie des “unteren Gedankenlaufes”, in der er wesentliche Einsichten späterer Psychiatrie über Geisteskrankheiten vorausnimmt, andererseits “deduziert” er alle metaphysischen Wahrheiten als apriorische Gehalte aus dem Unbewußten, wo sie in der “Ahndung” aufschimmern.

Herbart bemüht sich geradezu um eine mathematisch-dynamische Theorie der Assoziation, Verdrängung und Komplexbildung von Vorstellungen im Unbewußten (Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, 2 Bde. 1824/25).

Von diesen modernen Begründern einer Psychologie des Unbewußten führt die Linie über *Gustav Theodor Fechner* (1801-1887), den Begründer der Psychophysik (Elemente der Psychophysik, 1860, 3. Aufl. 1907; Über die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden, 1861, 2. Aufl. 1907) und *Eduard v. Hartmanns* (1842-1906) Philosophie des Unbewußten (1869, 12. Aufl. 1923) zur Psychoanalyse *Sigmund Freuds* (1856-1939) (Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 4. Aufl. 1922) und *Carl Gustav Jungs* (1875-1961) (Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben, 1916 u. ö.) Lehre vom kollektiven Unbewußten. Hier eröffnet sich dem modernen Neuplatonismus ein weiter Tummelplatz willkürlicher Spekulationen und Konstruktionen angeblicher Triebdynamismen, die als unbeobachtbare Parameter die manifesten Bewußtseinserscheinungen hervorbringen und erklären sollen, so wie man im klassischen Neuplatonismus der Spätantike alles sichtbare Naturgeschehen auf die geheime Wirkung von Geistern, Engeln und Dämonen zurückgeführt hatte.

Zu alledem bemühte und bemüht sich die sogenannte geisteswissenschaftliche Psychologie um die empirische Erforschung der einzelnen Vermögen, und in der Gestalt der Ganzheitspsychologie um den "personalen" Menschen in der Totalität aller seiner Aspekte. Sie befindet sich jedoch zwischen den modischen imperialen Ansprüchen des psychologischen Naturalismus (besonders des Behaviorismus Skinnerscher Provenienz), der Tiefenpsychologie und den angelsächsischen "Neurosciences" in verzweifelter Defensivlage.

2. *Die philologisch-historischen Wissenschaften (Kulturwissenschaften)*: Die philologischen Bewegungen der Renaissance und die sie begleitende Geschichtsschreibung verlangten von vornherein nach einem Begriffe von einem Träger aller der hier thematisierten Zeugnisse und Dokumente sprachlicher und materieller Kultur. Der Individualismus der Renaissance begnügte sich dafür mit den "Autoren" selber, die er mit klassischer "Autorität" ausstattete und zu bis heute wirksamen Vorbildern menschlichen Seins hochstilisierte. Der Denker, der Dichter, der Staatsmann, der Künstler, schließlich auch der Ingenieur verkörpern jeweils in den "großen Männern" (selten in großen Frauen) ihres Genres die großen Vorbilder "beruflichen" schöpferischen Lebens. Der Erstellung, Sammlung und Sichtung der Werke in der "kritisch-historischen Gesamtausgabe" und der biographischen Nachzeichnung aller, gar auch intimster, Lebensäußerungen gilt bis heute andächtige Gelehrtenarbeit ganzer Generationen. Solch gelehrter Personenkult, der ersichtlich dem Menschlich-Allzumenschlichen den Heiligenschein mittelalterlicher Heiligenlegenden verleiht, hat sicher mehr für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen beigetragen, als es je psychologische Einsicht und anthropologische Theoriebildung vermochte.

Da sich aber nicht alles literarisch-historische Dokumentenmaterial solchen Sternen erster Ordnung zuordnen läßt, mußte man sich alsbald nach weiteren Trägern umsehen. Das war dann der Schul- und Parteigeist, zu dem man die Sterne zweiter Ordnung um die erstrangigen versammelte. Von da ging man zu den Nebelgebilden der Volks- und Nationalgeister über, die sich noch einmal in großflächige Kulturgeister einschmelzen ließen. In zeitlicher Erstreckung wurde das ganze dann in Strömungen, Stilformen, Epochengeister und mannigfache "-Ismen" eingeteilt. In mehreren "humanistischen" Wellen stilisierte die Alphilologie erst das Menschenbild des stolzen Römertums, dann dasjenige des feinsinnigen Griechentums, das mit Hilfe des Humboldtschen Gymnasiums und des deutschen Gymnasialprofessors ganze Generationen prägte, bis dann die neusprachlichen Philologien ebenso epochal wirksam den christlich-germanischen, den gallischen, angelsächsischen

oder slavischen Menschentyp entdeckten, der nun in unseren Tagen zum Typ des Multikulti-Menschen verschmolzen wird.

Der erste, der mit der Sondierung der Nationalcharaktere begann, war wohl *John Barclay* mit seinem Büchlein "Icon animorum" (Bild der Seelen, 1614, zuletzt noch Frankfurt 1774), in welchem Werk er den "eigenen Geist" (*proprium spiritum*) der Zeitalter erkunden wollte. *G. Vico* objektivierte diesen Nationalgeist zur "Kultur" (*Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni / Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die Natur der Völker*, Neapel 1725, dt. 1822). *Montesquieu* konstruierte dann schon ganz im Sinne nachmaligen "objektivierte Geistes" den "Geist der Gesetze" (*De l'esprit des lois*, 1748) als Träger ganzer Rechts- und Staatsordnungen. *Voltaire* ging in geschichtsphilosophischer Perspektive zum "Geist der Nationen" über (*Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, 1756), *Dietrich Tiedemann* beschrieb in 6 Bänden den "Geist der spekulativen Philosophie" (1791-97), und *J. Neeb* handelte "Über den in verschiedenen Epochen der Wissenschaften allgemein herrschenden Geist und seinen Einfluß auf dieselben" (1795). Diese noch zaghaften aufklärerischen Geist-Hypostasen gerinnen im deutschen Idealismus zum "objektiven Geist", dessen allseitige Manifestationen die Wort- und Sachphilologien und die Historiographie des 19. und 20. Jahrhunderts aufarbeiten.

Der Schleiermacherianer *Heinrich Ritter* formuliert das Programm der modernen Literatur- und Geistesgeschichte: "Nicht nur der Geist des einzelnen Philosophen soll erkannt werden, auch der Geist seiner Schule, der Geist seiner Zeit, der Geist seines Volkes, indem vorausgesetzt wird, daß in allen diesen Gestalten sich eine eigentümliche Art finde, nach welcher die Kraft der Menschheit sich äußere. Die höchste Aufgabe für die Geschichte würde es sein, wenn sie erreichbar wäre, den Geist der Menschheit selbst darzustellen" (*Über die Bildung des Philosophen durch die Geschichte der Philosophie*, 1817). Diese Tendenzen verschmelzen mit romantisch-lebensphilosophischer Auffassung vom Geist als "höheres Leben" und "Organismus" (*Friedrich Ast*, 1807), dem sich "Geistesgeschichte", "Geisteschemie" und "Geistesphysik" (*Fr. Schlegel, P. I. V. Troxler*) - kurz: die romantische "Geisteswissenschaft" (*Fr. Schlegel*) - zu widmen habe.

Sie verschmelzen auch mit der Herder-Humboldtschen Volksgeistlehre, die nachmals von *Moritz Lazarus* (1824-1903) und *H. Steinthal* (1823-1899) zu einer Völkerpsychologie und allgemeinen vergleichenden Sprachwissenschaft ausgebaut wurde (vgl. die von ihnen herausgegebene "Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" 1860-1890 in 20 Bänden.). Ihre philosophische Grundlagentheorie aber war die *Hegelsche* "Phänomenologie des Geistes" (1807) mit ihrer Lehre vom "objektiven Geist", der sich in den verschiedenen Kulturgestalten manifestiert: "Die wesentliche Kategorie ist die Einheit aller dieser verschiedenen Gestaltungen, daß Ein Geist nur ist, der sich in verschiedenen Momenten manifestiert und auslegt" (*Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*).

Für die philosophische Anthropologie war es von höchster Bedeutung, daß in solcher sprach-, kultur- und geschichtsphilosophischen Arbeit kulturelle, nationale und geschichtlich-epochale Typen des Menschentums etabliert wurden, die ihrerseits nicht minder wirksame Leitbilder für das Selbstverständnis des modernen Menschen in seinen Orientierungskrisen wurden als es die klassischen "Autoritäten" professioneller Menschenbilder waren. Daß die Partizipation an Sprache, literarischer Gedankentradition und historischem Schicksal seiner Gemeinschaft den Menschen wesentlich prägt und zu dem macht, was er jeweils ist, das ergab sich als unverlierbares Resultat aller dieser Studien schon im 19. Jahrhundert.

Durch *W. Dilthey* (1833-1911) und seine Schule ist uns dieses Erbe ins 20. Jahrhundert überführt worden. Daß alle geisteswissenschaftliche Forschung letztlich anthropologische Forschung sei, das hat er in der *Maxime* ausgesprochen: "Was der Mensch sei, erfährt er nur durch die Geschichte."

Kritisch wird man anmerken müssen, daß die fortgetriebene historische Analyse des Menschen nur zeigt, daß der Mensch zu allen Zeiten und in allen Lagen verschieden und auch wiederum gleich war und ist, so daß sich aus historischer Forschung allein überhaupt kein Argument über das Wesen des Menschen ergibt. Geschichte als Faktenkunde liefert vielmehr Argumente für alles und nichts. Aus diesem historischen Dilemma war es denn auch kein Ausweg, daß die Existenzialphilosophie unter Berufung auf Dilthey den Menschen aus seiner "Geschichtlichkeit" erklären wollte und die Geschichtlichkeit geradezu zu seinem Wesensmerkmal machte. Um dem einen guten Sinn zu verleihen, kommt alles auf die ontologische Analyse von Geschichte selber an, die aber bis jetzt keineswegs in zulänglicher Weise geleistet wurde.

## **Teil II: Zur Systematik der Philosophischen Anthropologie**

### **4. Kapitel: Die anthropologischen Grundstandpunkte**

Sie schematisieren sich wie in allen Grunddisziplinen nach Idealismen und Realismen. Hier liegt aber eine besondere Pointe darin, daß die Idealismen selber gewöhnlich anthropologisch induziert sind, d. h. das idealistische Prinzip die anthropologische Annahme der Absolutheit und Selbständigkeit des "Subjekts" enthält. Und dieses Subjekt wiederum ist das absolut andere zum "Objekt", welches die Realismen als Absolutes betrachten. Man überzeugt sich leicht, daß sich hierin die geschichtlich aufgewiesenen Tendenzen spiritualistischer bzw. naturalistischer Menschenbilder verfestigt haben, an deren Beginn das platonisch-spiritualistische und das aristotelisch-organische stehen. Mit anderen Worten: idealistische Anthropologien tendieren dahin, den Menschen als reines Geistwesen zu definieren. Dabei legen sie den Schwerpunkt, d. h. sie sehen das Wesen dieses Geistwesens in einem seiner "Vermögen", aus dem sie die anderen Vermögen oder das Ganze erwachsen lassen. Es versteht sich, daß dabei die klassischen Vermögenslehren einen Vorrang an Plausibilität haben; neue Entdeckungen wie etwa das Tetens-Kantsche "Gefühlsvermögen" - in der Heidegger-Bollnowschen Anthropologie ist es als "Gestimmtheit" bzw. Vermögen der Stimmungen präsent - mögen die Reihe beliebig ergänzen.

Die realistischen Anthropologien sind durchweg naturalistisch, d. h. sie sehen das Wesen des Menschen in einem gemeinsamen Zuge, den er mit der Natur oder einem ihrer Bereiche gemein hat. Hier schlägt gemeinhin die aristotelische Naturhierarchie durch. Das Wesen des Menschen wird in seiner materiellen, pflanzlichen, tierischen oder objektiviert kultürlichen Natur festgemacht. Die meisten modernen anthropologischen Theorien zählen zu dieser Reihe.

Es kann aber auch nicht übersehen werden, daß die beiden Reihen idealistischer und realistischer Standpunkte an demjenigen Punkte zusammentreffen, wo sie beide einen "objektiven" Bereich geistiger Gebilde: Kultur, Überbau, Geschichte, Sinngebilde oder ähnliches anerkennen. Schon der mittelalterliche "Ideenrealismus" war eine solche vermittelnde Position. Heutige Vermittlungen sind demgegenüber unklar und gleichsam gebrochene Versuche. Eine Lösung dieses Problems ist noch nicht in Sicht. Stellen wir die Reihen schematisch vor.

## § 11. Die Idealismen

Sie sind grundsätzlich Spiritualismen und definieren den Menschen als Geistwesen. In strikter Gestalt sind sie Aktualisierungen des Neuplatonismus. Dieser wird heute kaum im akademischen Milieu als vielmehr in religiösen und sektiererischen Subkulturen vertreten. Bedeutendste und vor allem pädagogisch wirksamste Gestalt ist die "Anthroposophie" *Rudolf Steiners* (1861-1925) und der Waldorf-Schulbewegung (vgl. R. Steiner, *Die Aufgabe der Geisteswissenschaft*, 1907). Betrachten wir die hauptsächlichen Spielformen:

1. *Der Rationalismus* deutet den Menschen grundsätzlich als Vernunftwesen. Die klassischen Vertreter sind Anaxagoras, Heraklit, Platon und Kant, daran anschließend der Neukantianismus. Doch ist dieser Standpunkt in der Neuzeit niemals rein und konsequent entwickelt worden, auch nicht im modernen "kritischen Rationalismus", da man immer Kompromisse mit dem modernen Naturalismus einging. Am nächsten kommen diesem Standpunkt *E. Cassirers* Lehre vom Menschen als "animal symbolicum" (*Was ist der Mensch?* 1944, 2. Aufl. 1966) und die *Heidegger-Gadamerische* Anthropologie, die den Menschen als "verstehend-auslegendes Wesen" deutet. Doch bestehen hier starke Bezüge zum Pragmatismus, insofern Verstehen und Auslegen als Vernunfttätigkeiten ihrerseits in "praktischem Umgang" mit "Zuhandenem" gründen.

2. *Der Sensualismus* deutet den Menschen grundsätzlich als Sinnenwesen. *Berkeley* und sein französischer Mitstreiter *Malebranche* hätten seine Klassiker werden können, wenn sie eine eigene Anthropologie entwickelt hätte. *Condillac* und die französische Ideologie, besonders *Maine de Biran* (1766-1824), der ihn allerdings mit einem Voluntarismus verschmilzt, haben ihn vertreten. Auch der ursprüngliche Ansatz der *E. Husserlschen* Phänomenologie steht auf diesem Boden. Nimmt man "Gefühle" als Erweiterungen des Tastsinnes (und rechnet die "Emotionen" insgesamt zu diesem Bereich), so gehört auch die *F. Bollnowsche* Anthropologie der Stimmungen und des Gestimmtseins hierher. Schließlich ist auch die *L. Feuerbachsche* "Anthropologie" (so bezeichnet er selber seine Philosophie) wesentlich eine Theorie vom Menschen als Sinnenwesen, nur hat er ihr eine naturalistisch-materialistische Unterlage gegeben.

3. *Der Voluntarismus* deutet den Menschen grundsätzlich als Willenswesen. Sein Klassiker ist Augustinus (vgl. § 39), auch Descartes hat ihn in seiner Anthropologie vertreten, am nachhaltigsten aber *A. Schopenhauer*. Seine Züge begegnen auch im Menschenbild von *Friedrich Nietzsche*, der ihm nur eine naturalistisch-biologistische Unterlage gab. Ausgehend von *Maine de Biran*, Nietzsche und Bergson vertritt auch der französische Existenzialismus *Sartres* und *Camus* ein voluntaristisches Menschenbild, sofern er das Wesen des Menschen in die "Entscheidung" und den grundlosen "Entschluß" legt. Die Ausarbeitungen ihres "existentialistischen" Menschenbildes repristinieren den klassischen Epikureismus und hat ihn zu einer der verbreitetsten "Lebenformen" der modernen westlichen Welt gemacht.

4. *Die Trieblehren* - man könnte sie *Orexismus* nennen - deuten den Menschen grundsätzlich als dynamisches Triebwesen, wobei sie gewöhnlich naturalistische Metaphern der physikalischen Dynamik und Energetik verwenden. In der Antike vertraten die Epikureer, Kyniker und Hedoniker ein solches Menschenbild, in der christlichen Zeit überlebte es vor allem poetisch-literarisch: Die



großen Gestalten der sog. Weltliteratur sind meist große Liebende und große Esser und Trinker, jedenfalls von Leidenschaften und Süchten getriebene Kreaturen. Mit Leibniz' Erfindung (bez. Repristination) des Unbewußten gingen die appetitiones gleichsam in den Untergrund. Dort hat sie die Anthropologie (und die medizinische Wissenschaft) lange nicht wahrgenommen. Vermutlich wäre aber die abendländische Menschheit längst ausgestorben, wenn die - keineswegs unbewußte - Triebstruktur des Menschen nicht immer zum populären oder vulgären Menschenbild hinzugehört hätte, wie es im Volksmund und in populärer Crime- und Sex-Literatur drastischen Ausdruck findet. Die angebliche Freudsche Wiederentdeckung verdient denn auch - jenseits aller Kritik an den Ungereimtheiten des Begriffs vom Unbewußten - jeden Beifall als - bis heute nicht vollständig gelungener - Versuch, das Thema für die Anthropologie zurückzugewinnen.

5. *Der Pragmatismus* deutet den Menschen grundsätzlich als handelndes Wesen. Aber es liegt am Handlungsbegriff, daß dabei zumeist naturalistische Annahmen über die "Naturseite", d. h. die körperlich-materielle Dokumentation der Handlung mitgesetzt sind. Rein idealistisch haben den Pragmatismus nur *Fichte* (Lehre von der Urtathandlung des Ich) und *Hegel* (Phänomenologie des Geistes, hg. v. J. Hoffmeister, S. 236: "Das wahre Sein des Menschen ist ... seine Tat") in seiner Arbeitstheorie entwickelt. Hegel: "Auch die Tiere sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich vielmehr am tiefsten in sie eingeweiht zu sein; denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seienden stehen, sondern, verzweifelnd an dieser Realität und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu und zehren sie auf" (ibid., S. 87). Die *Marxsche* Arbeitslehre und der angelsächsische Pragmatismus enthalten nur einzelne Züge des idealistischen Pragmatismus, den sie ansonsten mit biologistischen Zutaten amalgamieren. Das gleiche gilt für die Position *A. Gehlens*, der den Menschen zwar als Handlungswesen definiert, Handlung selber jedoch aus biologischer Mängelkompensation ableitet (s. u. § 12).

## § 12. Die Realismen

Sie sind grundsätzlich Naturalismen und definieren den Menschen als körperliches Wesen. Auch seine geistig-seelische Konstitution wird aus körperlich-physiologischen Grundlagen abgeleitet und als deren Epiphänomen gedeutet. Die Realismen sind in allen ihren Spielformen gegenwärtig herrschende Meinung in der philosophischen Anthropologie. Sie leiten sich letztlich alle vom aristotelischen Organon-Menschenbild her. Dieses Modell übernimmt aber im Prinzip des *Nous poetikós* (göttliche schaffende Seele) ein zum naturalistischen Ansatz im Widerspruch stehendes platonisches Motiv. Dieses findet sich in der Kulturanthropologie bzw. der Lehre vom objektiven Geist wieder. An dieser Stelle laufen daher, wie gesagt, die beiden Reihen zusammen. Die Schelersche Anthropologie ist sogar ganz neoaristotelisch.

1. *Der Materialismus*. Er deutet den Menschen grundsätzlich als mechanisch-physikalisch-chemisches Naturwesen von hoher Komplexität. Das klassische Werk ist *Lamettres* "L'homme machine" (1748). Über den naturwissenschaftlichen Materialismus des 19. Jahrhunderts (vgl. etwa *Carl Vogt*, Köhlerglaube und Wissenschaft, 1854 u. ö., worin behauptet wird, "daß die Gedanken etwa in demselben Verhältnis zum Gehirn stehen wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren"; Grundbuch dieser Richtung ist: *Ludwig Büchners* "Kraft und Stoff", 1855, 21. Aufl. 1904) ist dieser Standpunkt auch der modernen Physiologie und Medizin vermittelt, wo er die herrschende

Meinung genannt werden kann. Auch der dialektische Materialismus steht grundsätzlich auf diesem Boden, indem er etwa menschliches Bewußtsein als (materielle) Widerspiegelung der materiellen Verhältnisse erklärt. Nicht zuletzt gehört aber auch der heute zu Unrecht weniger bekannte energetische Monismus eines *Wilhelm Ostwald* (1853-1932, Nobelpreis für Chemie 1909) hierher, der den Menschen als das höchstentwickelte Ektropiewesen ansieht (vgl. § 14).

2. *Die Lebensphilosophie* deutet den Menschen grundsätzlich als Tier und ist bemüht, seine Spezifika als Sonderentwicklung tierischer Anlagen zu erklären. Es handelt sich somit in allen Spielformen um Biologismen. Klassischer Ausgangspunkt ist der Darwinismus, in Deutschland am nachhaltigsten vertreten durch *Ernst Haeckel* (1834-1919; vgl. *Über die Entstehung und den Stammbaum des Menschengeschlechts*, 1868 u. ö.). Philosophisch höchst wirksam hat *Friedrich Nietzsche* (1844-1900) mit seiner Lehre von der Menschenzüchtung und vom Übermenschen diesen Standpunkt vertreten. Er deutete den Menschen als das "noch nicht festgestellte Tier". Es liegt auf der Hand, daß auch die prominentesten gegenwärtigen Anthropologien solche lebensphilosophisch-biologistischen Theorien sind, nämlich diejenigen von *Helmut Plessner* (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928, 2. Aufl. 1965), *Arnold Gehlen* (*Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1931 u.ö.) und *Max Scheler* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1929 u.ö.). Letzterer analysiert ganz nach aristotelischer Manier im Menschen pflanzliche und tierische Potenzen und trennt davon das Geistige als "echte neue Wesenstatsache" ab. Man muß freilich bemerken, daß aus Schelers anthropologischem Werk nicht zu entnehmen ist, daß ein reiner (neuplatonischer) Spiritualismus seine metaphysische Grundlage bildet.

3. *Die Kulturanthropologie* deutet den Menschen grundsätzlich als Kulturträger. In ihr verschmelzen einerseits die naturalistisch-völkerkundliche Anthropologie, andererseits die geisteswissenschaftliche Theorie vom objektiven Geist. Erstere hat ihre klassischen Vertreter in *Adolf Bastian* (1826-1905) mit seiner Theorie vom kulturellen "Elementargedanken" (*Zur Lehre vom Menschen in ethnischer Anthropologie*, 1895) und *Leo Frobenius* (1873-1938) mit seiner Lehre vom "Paideuma", dem selbständigen Kulturganzen (*Paideuma. Umriss einer Kultur- und Seelenlehre*, 1921 u.ö.). Auf sie gründet sich auch die amerikanische "cultural anthropology", die in Deutschland von *Erich Rothacker* (*Probleme der Kulturanthropologie*, 1942) als Lehre von den völkisch-rassischen Lebens- und Handlungsstilen und von *W. E. Mühlmann* (*Geschichte der Anthropologie*, 1948 u. ö.) fortgeführt wurde. Die geisteswissenschaftliche Theorie des objektiven Geistes wird vor allem von *Michael Landmann* (*Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*, 1961) vertreten, vor ihm von *Werner Sombart* (*Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, 1938, 2. Aufl. 1956). Diese Theorie ist eine Aktualisierung des mittelalterlichen Ideenrealismus, die den ideellen "Überbau" der Kultur als eigenständige Wirklichkeit betrachtet.

### § 13. Vermittelnde Positionen zwischen Idealismen und Realismen

Vermittelnde Positionen zwischen Idealismen und Realismen sind zwar mehrfach angestrebt, aber kaum konsistent entwickelt worden. Sie blenden höchstens durch eine äußerliche Vermittlung zwischen dem bislang unvermittelbar Erscheinenden; sie sind Synkretismen. Das gilt schon für Descartes' Versuch, die grundsätzlich verschiedenen geistigen und körperlichen Substanzen über

“feine” Bewegungsvorgänge zu vermitteln. Es gilt noch für die vielfachen Versuche in Richtung auf eine “psycho-somatische” oder “ganzheitliche” Medizin (vgl. V. v. Weizsäcker und D. Wyss, *Zwischen Medizin und Philosophie*, 1957). Auch der neo-aristotelische Versuch Max Schelers bringt Geist und Körperliches nicht zusammen, sondern läßt sie als eigenständige “Wesenstatsachen” nebeneinander stehen. Wir sehen das einzig tragfähige philosophische Fundament für ein solches Unternehmen in Spinozas monistischer Metaphysik, die ihrerseits vorsokratisch-hylozoistische und stoische Ansätze aufgriff. Hier käme es darauf an, sowohl Körperliches wie Geistiges am Menschen als Ausdruck und Erscheinung einer tieferliegenden Grundtatsache abzuleiten. Für eine solche monistische Anthropologie fehlen jedoch bislang alle ontologischen und erkenntnistheoretischen kategoriellen Instrumente.

## **5. Kapitel: Die Haupttheorien von den Anthropina**

In der Suche nach den “Anthropina” (Wesenstatsachen des Menschen) kulminiert alle anthropologische Forschung; ihr Resultat wäre die Definition des Menschen. Die klassischen Definitionen des Menschen bestehen in der gattungsmäßigen Einreihung in einen Wirklichkeitsbereich und in der Angabe eines spezifischen Unterscheidungsmerkmals des Menschen innerhalb dieses Bereiches gegenüber den sonstigen zugehörigen Wesenheiten. Z. B. animal rationale = Tier, jedoch vernunft-(sprach-)begabt (Aristoteles). Die anthropologischen Grundstandpunkte behaupten nun gerade die wesentliche Zugehörigkeit des Menschen zu einem bestimmten Wirklichkeitsbereich, und sie geben auch die spezifische Differenz darin an. An diesem Leitfaden lassen sich also die Anthropina aufweisen. Unter Beschränkung auf das Wesentliche können folgende genannt werden:

### § 14. Die physikalistisch-energetische (materialistische) Auffassung vom Menschen

Sie stellt den Menschen in den Bereich der physikalisch-energetischen Gebilde hinein und zeichnet ihn gegenüber den energetischen Systemen, die nach einem Grundgesetz der physikalischen Thermodynamik “entropisch” sind (d. h. interne Energieniveaunterschiede tendenziell nivellieren), durch den “unwahrscheinlichen” Charakter des “Ektropismus” aus. D. h. daß der Mensch - wie alle Lebewesen - die “natürliche” Tendenz energetischer Systeme umkehrt, Energie bindet statt zerstreut, Energie-Niveaunterschiede aufbaut statt sie abzubauen. Unter den Lebewesen wiederum nimmt er nach dieser Auffassung dadurch eine Sonderstellung ein, daß er quantitativ am meisten und im höchsten Maße ektropisch ist. (vgl. *G. Hirth*, *Energetische Epigenesis und epigenetische Energieformen*, 1898; *F. Auerbach*, *Ektropismus oder die physikalische Theorie des Lebens*, 1910, S. 48: “Im Menschengeschlechte ist ... die ektropische Fähigkeit bis auf den bisher höchsten Punkt gestiegen, und zwar auf einen so hoch aufragenden, daß dieser Umstand allein schon genügt, um einen Strich zu machen zwischen allen übrigen Lebewesen einerseits und dem Menschen

andererseits.“). Diese Eigenschaft verleiht dem Menschen geradezu die kosmische Sonderstellung: “Wenn auch an Zahl einige andere Spezies, insbesondere Mikroorganismen, ihn übertreffen mögen, so ist er allen weit überlegen durch die Menge der von ihm organisierten, d. h. unter seine Herrschaft gebrachten Energie” (55). Er weiß “sowohl seine eigene Körperenergie viel vorteilhafter oder mit viel größerem Güteverhältnis zu verwerten, als die anderen Lebewesen, als auch sich äußerer oder fremder Energie in weitestem Umfang zu bemächtigen und dadurch sich so unverhältnismäßig wirksamere Waffen im Kampfe ums Dasein zu erwerben, daß er den Wettbewerb jeder anderen Spezies leicht ausschließen konnte” (51/52). “Ektropische Unternehmungen bedürfen, wie wir wissen, fremder Hilfe. Diese Hilfe sucht sich der Mensch, wo er sie finden kann; und das ganze erreichbare Universum muß dazu herhalten. Der Raubbau an der freien Energie ist zum System erhoben. Der subjektive Sinn dieser Tätigkeit ist, vom kosmischen Gesichtspunkt aus genommen, äußerst böseartig; aber das wirkliche Ergebnis ist gar nicht so schlimm. Denn da der Mensch die Welt braucht und auch in künftigen Zeiten brauchen wird, muß er ihre Bindung überall, wo diese ihm nicht direkten Nutzen schafft, aufzuhalten oder zu verhindern suchen. Er muß mit weitem Blick zu entscheiden versuchen, ob der augenblickliche Nutzen groß genug ist, um den zukünftigen Schaden zu rechtfertigen” (*Wilhelm Ostwald, Die energetischen Grundlagen der Kulturwissenschaften, 1909, S. 51*).

Der Mensch erscheint in dieser Sicht also als komplexestes ektropisches Energiesystem, das durch seine Fähigkeit zur Bindung und Speicherung von Energie und zur Errichtung von Energieniveaufällen die kosmische “entropische” Tendenz zum “Wärmetod” (als Zustand des allgemeinen Energieausgleiches) des Weltalls geradezu umkehrt (und damit auch die so “objektiv erscheinende” Zeitrichtung physikalischer Prozesse).

## § 15. Die biologistische (lebensphilosophische) Auffassung

Sie reiht den Menschen unter die höchstentwickelten Tiere, speziell die “Primaten” (C. v. Linné). Seit Darwin und E. Haeckel gilt dieser Zusammenhang auch als entwicklungsgeschichtlich gesichert (vgl. *H. Walter, Grundriß der Anthropologie, 1970*, der die paläontologischen Befunde registriert; *G. Heberer, Menschliche Abstammungslehre. Fortschritte der “Anthropogenie” 1863-1964, 1965*; dagegen *Nielssons “Emikationstheorie” des Lebens*, die im Anschluß an Cuviers “Katastrophentheorie” den mehrfachen Ursprung des Lebens behauptet).

Im Mittelpunkt solcher Theorien steht der Vergleich von Mensch und Affe nach somatischen und psychischen (Verhaltens-) Merkmalen. Stehen bei den älteren Theorien noch Domestikations- und Züchtungsgedanken im Vordergrund (Darwin, Nietzsche, auch *Fr. Engels, Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, 1869*), so in den neueren physiologische und anatomische Überlegungen. Insbesondere die Ähnlichkeit des kindlichen Affen mit relativ großer “intellektueller” und organischer Plastizität, die beim älteren Affen verloren geht, mit dem Menschen war auffälliges Ausgangsdatum. *Ludw. Bolk (Das Problem der Menschwerdung, 1926)* erklärte so den Menschen als einen “retardierten infantilen Affen”, der sich auf Grund innersekretorischer Vorgänge die Plastizität des Jungaffen erhalten habe.

*Adolf Portmann (Zoologie und das neue Bild vom Menschen, 1941, 2. Aufl. 1956)* nennt ihn eine “physiologische Frühgeburt” und “sekundären Nesthocker”, der in einem “extrauterinen Frühjahr” (das er eigentlich noch in der Geborgenheit des Mutterleibes verbringen müßte) ohne Instinktsicherung ganz dem Einfluß der Umweltreize und der elterlichen Konditionierung ausgesetzt ist. *Arnold Gehlen (Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1931 u.ö.)* sieht ihn in

gleicher Perspektive als “Sonderentwurf der Natur”: ein organisch minderausgestattetes “Mängelwesen”, gekennzeichnet durch Unspezialisiertheit, Plastizität, Instinktverbundenheit und Antriebsüberschuß und einer ständigen Reizüberflutung ausgesetzt, das sich durch die Ausbildung von “Haltungen” bzw. “Institutionen” zur Kanalisierung von Reizen und Antrieben, insbesondere durch Sprache als “symbolische Repräsentanz” derselben, in der Umwelt erhält und seine Mängel mehr als kompensiert. Alle Kulturinstitutionen, voran die Sprache, werden so als Mittel der “Entlastung” und zur Herstellung von “Distanziertheit” gegenüber der Umwelt gedeutet.

*Helmut Plessner* (Die Stufen des Organischen und der Mensch, 1928, 2. Aufl. 1965) sieht den Menschen im Gegensatz zum “zentrischen” Tier (das insofern nur in seinem Körper lebt und erlebt) als ein Wesen von “exzentrischer Positionalität” als “charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegenüber dem Umfeld” (S. 292). Gemeint ist die besondere Bewußtseinsform des Menschen, nach der er, wie Plessner unter Berufung auf das Kantische “Paradox der Objektivität und Nichtobjektivierbarkeit des Bewußtseins” behauptet, sich gleichsam von außen betrachten könne. Manches Heideggersche Diktum vorausnehmend, sieht Plessner in solchem “Personcharakter” ein “über sich hinaus” (Transzendenz des Menschen). “Der organische Körper ist, als in ihm gesetzter, ihm selbst vorweg” bzw. “von der Zukunft her bestimmt” (S. 179). Als “anthropologische Grundgesetze” stellt Plessner in merklich dialektischen Formulierungen auf 1. ein “Gesetz der natürlichen Künstlichkeit” (“Der Mensch muß sich zu dem, was er schon ist, erst machen” (S. 309)); 2. ein “Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit” als Grundlage des Verstehens und Abbildens der Welt; 3. ein “Gesetz des utopischen Standorts” bzw. der “Transzendenz” als Grundlage der Ausbildung der Individualität des Einzelnen auf der Folie der “Vertretenheit und Ersetztheit” im solidarischen Fühlen und Verhalten der konkreten Gemeinschaft (S. 341). Die hier betriebene Ableitung auch der “höheren” menschlichen Kulturleistungen aus biologischen Daten der Tiere und insbesondere der Affen setzt sich im Verhaltensvergleich fort.

Ausgangspunkt ist auch hier in erster Linie das Affenbaby. An ihm vor allem sucht der moderne Mensch zu lernen, was das eigentlich menschliche Verhalten ist. Wie weit er dabei durch Konditionierung und Dressur den kleinen Affen zu einem “Nachaffen” des Menschen macht, bleibt noch die Frage.

Überhaupt ist ja bei solchen Forschungen a priori zu erwarten, daß für alle Verhaltensformen des Menschen irgendwo bei Tieren analoge Verhaltensformen oder rudimentäre Vorformen gefunden werden. Paradebeispiel ist das Spiel, das sich beim jungen Tier, beim Menschen aber in jedem Alter finden soll (vgl. *F. J. Buytendijk*, Wesen und Sinn des Spiels, 1933). Seit alters sucht man auch die Vorformen der Sprache bei den Tieren, wobei heute die Delphine und Wale, vor allem aber wegen ihrer symbolisch-repräsentierenden Sprache die Bienen interessieren (*K. v. Frisch*, Aus dem Leben der Bienen, 5. Aufl. 1953). Daß Tiere sich sprachlich verständigen und vielfach auch Symbolgebrauch kennen, dürfte heute unbestritten sein. Uns scheint hier der wesentliche Unterschied - den man noch nicht bemerkt hat - darin zu liegen, daß der Mensch ein polyglottes Wesen ist, der alles vielfach ausdrücken und symbolisch repräsentieren kann (auch in einer einzigen Muttersprache etwa mit Hilfe der Synonyme oder grammatischer Variationen) und der daher allein sich selbst und andere täuschen und belügen kann.

Die Sozialformen und Gruppenbildungen, Hierarchien, aggressives und friedliches Verhalten sind vielfach untersucht worden bis hin zu tierischer Homosexualität und lesbischem Verhalten. Es scheint dem Tier nichts Menschliches fremd zu sein. Auch die früher betonte permanente Sexualität des Menschen und besonders der Frau (auch über den monatlichen Zyklus hinaus) ist nicht einzigartig. Noch weniger sind es das Ausdrucksverhalten und die Kommunikationsformen in Gesten, Imponiergehabe, Mode, Grußritualen u. ä. Auch die Komplexität der Wahrnehmungs- und Wirkwelt (“Umwelt”) von Mensch und Tier ist nur quantitativ verschieden (vgl. *J. v. Uexküll* und *C. Kriszat*,

Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, rde 13). Überall wird man also eher nur quantitative als qualitative Unterschiede herausfinden, die der Mensch gegenüber dem Tier zur Perfektion ausarbeitet. Allenfalls scheint im “Weinen und Lachen” (vgl. *H. Plessner*, Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens, 1950) noch ein besonderes Anthropinon zu stecken, wovon sich freilich ein Hundefreund nur schwer überzeugen lassen wird.

Zusammengefaßt, sehen wir allenfalls in der polyglotten Sprachlichkeit des Menschen einen Ansatz zu qualitativer Verschiedenheit gegenüber dem Tier. Von dieser (aristotelischen) Feststellung aus (anthropos zoon logon echon), die freilich dann zu modifizieren wäre: anthropos zoon *logous* echon - Der Mensch ist ein *sprachen*begabtes Wesen, läßt sich auch der kulturphilosophische Datenbestand ableiten.

## § 16. Die geisteswissenschaftliche (spiritualistische) Auffassung

Hier gilt der Mensch als Träger und Verkörperer von objektivem Geist. Gegenüber den sonstigen Gegebenheiten des objektiven Geistes: den Institutionen, Denkmälern, Dokumenten, kurz Artefakten als Trägern von Sinn und Bedeutung, unterscheidet sich der Mensch spezifisch dadurch, daß er allein Sinngebilde und Bedeutungen, eben die Gebilde des objektiven Geistes, erzeugt und erschafft. Er ist gleichsam die Stelle in der Wirklichkeit, an der Sinn bzw. Geist in die Welt hineinkommt. Umgekehrt ist er auch das Wesen, durch das der in Dokumenten und Artefakten niedergelegte und gleichsam geronnene Sinn “verlebendigt” wird und wirkt. Ohne solche “Verlebendigung” ist er geradezu tot und nichtig, ja er ist das Nichts selber.

Das Hauptmittel dazu ist die sprachliche Organisation des Gedächtnisses. Alle Vergangenheit ist nicht mehr und darum gar nicht, d. h. Nichts. Dieses Nichts wird im individuellen Gedächtnis zu einer ideellen Präsenz, im gesellschaftlich organisierten Gedächtnis durch Artefakte zum idealen Sein des objektiven Geistes einer Kultur, Zivilisation oder der Menschheit (vgl. *Maurice Halbwachs*, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, 1966, franz. Originalausg. 1925).

So ist es auch verständlich, daß die geisteswissenschaftliche Anthropologie den Menschen wesentlich dadurch charakterisiert, wie er durch die Berührung mit dem objektiven Geist und seinen Institutionen geprägt und gebildet wird. Er ist ein Bildungswesen. Die hermeneutische Aneignung der Bildung, der pädagogische Prozeß steht ganz im Mittelpunkt der Betrachtung. Hegel hat in dieser Perspektive lange vor E. Haeckels “ontogenetischem Grundgesetz” (das für die Biologie der Lebewesen eine Rekapitulation der Stammesentwicklung in der individuellen Embryonalentwicklung behauptet) ein entwicklungsgeschichtliches Gesetz der Enkulturation formuliert, das faktisch in fast alle pädagogischen Programme des abendländischen Bildungswesens Eingang gefunden hat: “Der einzelne muß auch nach dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet ist; so sehen wir in Ansehung der Kenntnisse das, was in frühern Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken und werden in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt erkennen” (Die Phänomenologie des Geistes, ed. J. Hoffmeister, S. 27). So bringt man weithin auch heute noch den kleinen Kindern die griechische

Mathematik und die klassischen Sagen des Altertums bei, den großen aber die späten Entwicklungen des Integrals, der Axiomatik und die moderne Literatur.

Der Plausibilitätsverlust der neuplatonischen Geisthypostasen des deutschen Idealismus und seiner angeblichen Entwicklungsnotwendigkeiten läßt heute nur die Rede von den pluralistischen Kulturtraditionen übrig. Aber nicht wie er kulturell und sprachlich geprägt ist - und das ist die wichtigste hier interessierende Frage, zu deren Beantwortung noch die meisten Instrumente fehlen -, sondern daß er immer schon so geprägt ist, ist heutzutage die vorläufige letzte Einsicht der geisteswissenschaftlichen Anthropologie.

So bleibt man bei formalen Feststellungen stehen: Der Mensch als "animal symbolicum" (*E. Cassirer*, *Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven 1944, dt.: *Was ist der Mensch. Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, 1960); der Mensch als "Instrument des objektiven Geistes", "das Werkzeug, dessen der objektive Geist sich zu seiner Verwirklichung und zu seinen Zwecken bedient ... zugleich das herstellende Werkzeug, dem der objektive Geist allererst seine Entstehung verdankt" (*M. Landmann*, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, 1961, S. 9); der Mensch im Netzwerk alles mit allem in Verbindung setzender Strukturbeziehungen innerhalb einzelner Kulturen (*Claude Lévy-Strauss*, *Strukturelle Anthropologie*, 1967, franz. Originalausgabe 1958); schließlich der Mensch als "geschichtliches Wesen" (Dilthey und die Existenzphilosophie).

Zweifellos hat es *Martin Heidegger* in der Herausarbeitung von "Existenzialien" (als Kategorien menschlichen Daseins) am weitesten gebracht und am meisten Anklang gefunden. Für ihn ist das Dasein (so nennt er den Menschen) bestimmt durch Geschichtlichkeit, Geworfenheit des "In-der-Welt-Seins", Zukünftigkeit des "Sich-vorweg-Seins" beim Tode, Jemeinigkeit (eine Individualität, auf die sich nachmals eine ganze Generation existenzialistischer Originalgenies höchst konformistisch berief) sowie das Verstehen- und Auslegen-Können (Sein und Zeit, 1927 u. ö.). So überzeugend die Daseinsanalyse auch war, so blieb sie doch ebenfalls formal und zeigte den Menschen eher als abstraktes Gespenst, dessen Fleisch und Knochen erst eine soziologisch-historische Mikroanalyse jeweiliger Populationen und Individuen ins Licht bringen konnte.

Davon aber ist die geisteswissenschaftliche Anthropologie noch weit entfernt, und es scheint, daß *Barclay, W. v. Humboldt* und *Dilthey* (*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, 8. Aufl. 1969) schon einmal näher an solchen Einsichten waren als die Gegenwart. Auch hier nämlich muß sich die sprachliche Prägung viel elementarer zur Wirkung bringen als jede einzelne sektorale Beeinflussung. Heidegger hat sie in der Daseinsanalyse übersehen und sie in späteren Schriften zu einem metaphysischen Mysterium hochstilisiert (Brief über den Humanismus, 1947: "Die Sprache ist das Haus des Seins."; *Der Weg zur Sprache*, 1959: "Sprachwesen als Ur-Kunde des Ereignisses").

Nicht nur daß der Mensch Sprache hat, ist wichtig und richtig (denn wir sahen, daß dies auch für einige Tierarten gilt), sondern daß er mehrere Sprachen in der Muttersprache, erst recht in Dialekten, Weltsprachen und Wissenschaftssprachen hat, muß uns als geisteswissenschaftliches Anthropinon gelten. Denn dies Faktum allein läßt ihn am Kosmos intelligibilis der Geschichte und der Kulturen partizipieren, eröffnet ihm die Zugänge zu den Gefilden des objektiven Geistes, macht ihn anfällig auch für Lüge, Täuschung und Betrug und bringt überhaupt das Falsche und die Unwahrheit in die Welt, und alles dies prägt ihn bis in sein innerstes Wesen und macht ihn so zum Individuum. In diesem Lichte entlarvt sich auch die Barbarei und Inhumanität der Sprachreform-Pädagogen, die den Menschen auf die "reduzierten Codes" vereinfachter und entstellter Zeichen und auf das einsilbige Gestammel des Kneipen- und Popmusikjargons heruntertrimmen, und dies im Zeichen "chancengleicher" Enkulturation! Vielmehr berauben sie ihn gerade an dem, was ihm den Zugang zum wesentlich Menschlichen eröffnet. Daß der Mensch ein polyglottes Wesen ist, daß er sich also in

vielen Sprachen erzeugen und finden, daher auch verfehlen und verirren kann, dies scheint uns seine Größe und Würde, aber auch sein Verhängnis zu sein, das ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidet.

### **Teil III: Probleme der Philosophischen Anthropologie**

#### **6. Kapitel: Die Bestimmung und die Wesenszüge des Menschen**

##### § 17. Die Definition des Menschen

Die üblichen Definitionen versuchen, den Menschen durch ein einziges Merkmal zu bestimmen, das ihn in einer Reihe sonst unter die gleiche Gattung fallender Wesen auszeichnen soll. Solche Definitionen sind oft ingeniös, apart oder witzig und sagen mehr über ihren Erfinder als über den Menschen. Geben wir eine Liste (vor allem nach W. Sombart, Vom Menschen, 1938, S. 3 ff.), die freilich auswählend und zufällig bleibt:

*Platon*: zweibeiniges Tier ohne Federn. *Aristoteles*: sprachbegabtes (vernunftbegabtes) Tier (zoon logon echon) oder auch: politisches Tier (zoon politikon). *Stoa*: Mikrokosmos. Cicero: animal hoc providum, sagax multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quod vocamus hominem. *Augustinus*: Ebenbild Gottes; a veteribus ita definitum est: homo est animal rationale mortale. *Thomas v. Aquin*: horizon et confinium duorum mundorum. *Nikolaus v. Kues*: menschlicher Gott; schaffender Spiegel; quasi nexus universitatis entium. *Leibniz*: kleiner Gott. *Montaigne*: La plus calomnieuse et fragile de toutes les créatures ... et quand et quand la plus orgueilleuse. *Pascal*: Un roseau le plus faible de la nature, mais un roseau pensant. Rousseau: un animal dépravé. *B. Franklin*: a tool making animal. *Kant*: das Tier, das sich selbst vervollkommen kann. *Herder*: der erste Freigelassene der Schöpfung. *F. Schiller*: das Wesen, welches will. *Goethe*: das erste Gespräch, das die Natur mit Gott hält. "Was ist der Mensch? / Ein hohler Darm / mit Furcht und Hoffnung angefüllt / daß Gott erbarm". *Schopenhauer*: das prügelnde Tier; "Ihm ist das Prügeln so natürlich wie den reißenden Tieren das Beißen und dem Hornvieh das Stoßen"; das Tier, das sich langweilen kann. *Nietzsche*: das kranke Tier; das Untier und Übertier; das nicht festgestellte Tier; das Tier, das versprechen darf. *Marx*: das Tier, das sich durch Arbeit selbst reproduziert. *Freud*: der Triebverdränger. *Scheler*: der Nein-sagen-Könner; der "Asket des Lebens". *Paul Ernst*: das Tier,



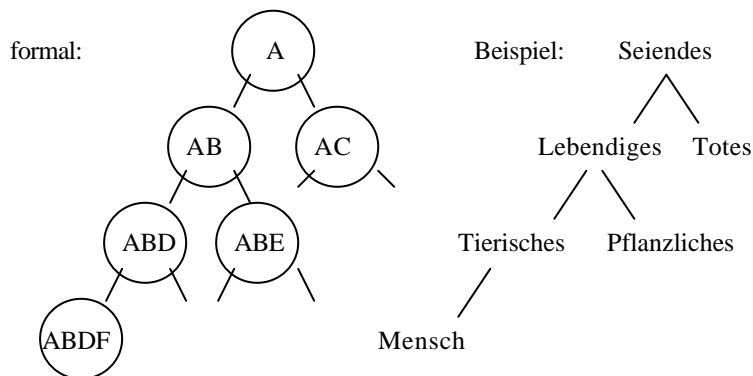
das sich selber belügt. *N. Hartmann*: das aus sich selbst heraus gefährdete Wesen. *H. Plessner*: das exzentrische Tier, das lachen und weinen kann. *A. Gehlen*: das Organmängel-kompensierende Tier. *E. Cassirer*: animal symbolicum, etc.

Beim heutigen Stand der Kenntnisse können so simple Definitionsversuche kaum genügen. In die richtige Definition müssen die Einsichten aus allen Forschungsbereichen über den Menschen eingehen, sie muß daher viel komplexer ausfallen.

Wie man nun an den aufgelisteten Definitionen bemerkt, richten sie sich formal sämtlich nach der aristotelischen Standarddefinitionsweise, indem sie das Definiendum ("Mensch") unter einen nächsthöheren Gattungsbegriff ("Tier") stellen und eine spezifische Differenz (z. B. "vernunftbegabt") hinzufügen. Die Definition besteht also in der Angabe des "Genus proximum" und der "Differentia specifica". Diese Standarddefinitionsweise setzt aber voraus, daß die "nächsthöhere Gattung" ihrerseits schon wohldefiniert sei, daß also das Wissen, was mit diesem Gattungsbegriff gemeint sei, schon vorausgesetzt werden könne. Eine genauere und vollständigere Definition muß daher nicht nur die "nächsthöhere", sondern soweit möglich alle höheren Begriffe, unter welche das Definiendum fällt, mit in die Definition aufnehmen, da - wie auch schon Aristoteles wußte und voraussetzte - deren sogenannte generische Merkmale sämtlich auch in den Merkmalbestand des Definiendums eingehen. Da die "Tiere" eine spezifische Art von "Lebewesen" (neben den "Pflanzen") sind, Lebewesen ihrerseits eine spezifische Art von "realem Seienden" (neben "idealem Seienden"), läßt sich eine vollständigere Definition des "Menschen" etwa im aristotelischen Sinne auch formulieren als: "Mensch", d. h. "ein vernünftiges, tierisches, lebendiges, reales Seiendes".

Durch Einbettung des Definiendums in eine Begriffspyramide, welche auch die höheren Gattungen und deren Umfänge (Extensionen) darstellt, sowie durch Einschreiben der jeweiligen Begriffsmerkmale (Intensionen) mittels (formaler) Buchstaben in die (durch Kreise bezeichneten) Begriffspositionen, läßt sich eine solche vollständigere Definition auch formal notieren. In Anwendung auf die aristotelische Definition sieht eine solche formale "pyramidale Notation" (vgl. dazu L. Geldsetzer, Logik, Aalen 1987) folgendermaßen aus:

Pyramidale (extensional-intensionale) Notation eines Definiendums in der Begriffspyramide:



Diese - auch im aristotelischen Sinne - vollständigere Definition des Menschen legt die Merkmale offen, die sich aus höheren Gattungen, unter die "Mensch" zu subsumieren ist, ergeben. Und sie notieren diejenigen Bestimmungen am Menschen, die sich aus physikalisch-chemischen ("reales Sein"), biologischen ("lebendiges Sein", speziell "tierisches lebendiges Sein") und psychologischen ("vernünftiges tierisches Sein") Erkenntnissen ergeben. Wir haben in der Pyramide auch die Nebenarten und Nebengattungen eingezeichnet, die in negativem Verhältnis zum Definiendum stehen. Sie drücken zugleich logisch aus, was der Mensch "nicht ist", nämlich kein "Pflanzliches" und auch kein "Totes", d. h. anorganisches Sein. Diese Definition, die auch heute noch üblichem Verständnis

des Menschen entspricht, ist in metaphysischer Perspektive als "realistisch" zu bezeichnen, da sie den Seinsbegriff als oberste Gattung anführt und somit den Menschen grundsätzlich als ein "Seiendes" unter anderem charakterisiert.

In idealistischer Perspektive aber verdankt sich das Sein - ebenso wie sein Gegenteil, das Nichts - ausschließlich einer Bewußtseinsaktivität (bewußter Wahrnehmung und denkend-erinnernder Verarbeitung dieser direkten oder erinnerten Wahrnehmungen). Es ist dabei nur der übliche "solipsistische" Trugschluß, daß eine derartige idealistische Seins-(und Nichts)Konstitution alles Sein zum ausschließlichen "Bewußtseinsinhalt" eines individuellen menschlichen Bewußtseins mache. Dies mag höchstens gelegentlich *auch* der Fall sein, z. B. wenn sich ein Denker "seine eigene Welt ausdenkt". Aber eine solche hat bekanntlich immer etwas "Traumhaftes" an sich, während das Sein und die Welt der "Wachenden" eine gemeinsame aller menschlichen Individuen ist - wie schon Heraklit richtig bemerkte. Jede Bestimmung von Sein, Nichts, von seinen Arten und Unterarten und erst recht jedes Individuellen und "einzelnen Seienden" verdankt sich ersichtlich einer "Bewußtheit", die als solche überhaupt nicht mehr hinterfragbar ist, und die ersichtlich auch nicht auf eine noch höhere Gattung zurückgeführt werden kann. Diese Bewußtheit ist von Christian Wolff im 18. Jahrhundert mit dem recht unglücklichen Terminus "Bewußtsein" (er schrieb: "Bewußt-Sein") bezeichnet worden, und dies auf Grund der (aristotelischen) Voraussetzung, daß solches "Bewußtsein" nichts anderes als eine bestimmte Art von Sein, also "bewußtes Sein" sein müsse und somit unter die (höchste) Gattung "Sein" falle.

In der Tat verhält es sich gerade umgekehrt: Sein und Nichts können nur als Arten der "Bewußtheit" (wie dieser höchste metaphysische Gattungsbegriff hier genannt werden soll) konstruiert werden. Erst die Voraussetzung von "Bewußtheit" als höchster Gattung für die Bestimmung von "Mensch" macht verständlich, wie und warum auch alles Sein nur "bewußtes Sein" (ebenso das Nichts nur "bewußtes Nichts") sein kann, und wie und warum daher auch der einzelne individuelle Mensch immer schon ein "bewußter Mensch" ist. Wir betonen, daß wir damit nicht so etwas wie den "selbstbewußten Menschen" meinen, sondern den konkreten Menschen, wie er durch ihn selbst und andere Menschen wahrgenommen und denkend begriffen wird. Daraus sind im Folgenden noch einige Schlüsse zu ziehen.

Was nun das "Sein" betrifft, das daher immer nur "bewußtes Sein" sein kann, so können wir dazu nur dasjenige in die Definition aufnehmen, was uns physikalische und chemische Forschung (als Ergebnis bewußter Forschung und Lehre) zur Verfügung stellt. Unter "Sein" wird hier also die physikalisch-chemische Realität schlechthin verstanden, und diese wird uns durch die Physik in Gestalten der Energiesysteme beschrieben. Die darüber hinaus wesentliche Einsicht ist die, daß die physikalisch-chemische Realität bzw. die Energiesysteme sich in die beiden Arten der entropischen bzw. dissipativen Energiesysteme (anorganisches Sein) und der ektropischen (auch negentropisch genannten) integrativen Energiesysteme (organisches, lebendiges Sein) einteilen lassen. Als Lebewesen ist der Mensch daher als ektropisches Energiesystem zu bestimmen. Ein entropisches Energiesystem stellt nur dasjenige am Menschen dar, was nach seinem Tode als Leiche übrig bleibt. Niemand wird aber einen toten Körper, also die Leiche, einen "Menschen" nennen, es sei denn in einem übertragenen Sinne.

Die Unterscheidung von tierischen und pflanzlichen Lebewesen hat in der modernen Biologie nicht mehr die Relevanz wie einstmals, als die Zwischenformen und die energetischen Gemeinsamkeiten noch nicht bekannt waren, obwohl sie in der Taxonomie der Lebewesen noch eine traditionelle Rolle spielt (Zoologie, Botanik). Ob der Mensch eher tierisches oder pflanzliches Lebewesen sei, dürfte spätestens seit der Aufklärung problematisch geworden sein (Vgl. Julien Offray de La Mettrie: "L' homme plante", Potsdam 1748). Die moderne Anthropobiologie hat sich jedenfalls darauf konzentriert, den Menschen allen anderen Arten von Lebewesen

gegenüberzustellen und ihn als "Sonderentwurf" des Lebendigen zu charakterisieren. Dies bedeutet aber logisch nur eine negative Gegenüberstellung zu den anderen Arten von Lebewesen (logisch: zu den "nichtmenschlichen Lebewesen"), noch keine inhaltliche Bestimmung. Die Vorschläge zu positiven inhaltlichen Bestimmungen sind: "Welftoffenheit", "Triebverdränger" (Scheler), "Zuchtwesen", "Handlungswesen" (Gehlen), "exzentrisches Wesen" (Plessner). Sie sind ihrerseits ganz offensichtlich moderne Auslegungen des traditionellen theoretischen und praktischen Vernunftbegriffs, der damit noch immer seine Tragfähigkeit beweist. Es kann daher nicht darum gehen, ihn durch anderes und besseres in der Definition ersetzen zu wollen, sondern allenfalls darum, einen präziseren Ausdruck für die Leistungsfähigkeiten der Vernunft zu finden.

Die Leistungsfähigkeit des Vernunftwesens Mensch zeigt sich in menschlicher Erkenntnis und im menschlichen Handeln und Schaffen. Was über Erkenntnis und Handeln gewußt wird, wird in den sehr alten Grunddisziplinen der Erkenntnislehre (Gnoseologie) und der praktischen Philosophie (Praxeologie) verhandelt und tradiert und ist also hinsichtlich hier relevanter Befunde von diesen zu übernehmen und zu ergänzen.

Alles Erkennen geht von sinnlicher Wahrnehmung aus, und es ist hier sogleich zu betonen: aus der Wahrnehmung *aller* menschlichen Sinne. Die Auszeichnung des Sehannes als dominierender Wahrnehmungsfähigkeit ist eine abendländische Idiosynkrasie, die die Behandlung des Erkenntnisproblems sehr einseitig gesteuert und vielfach auf falsche Wege geleitet hat. Was sich in Wahrnehmungen zeigt, nennt man seit alters her "reales Sein". George Berkeley hat mit seinem Prinzip "Esse = Percipi" den wichtigen Befund festgehalten, daß von realem Sein und überhaupt "Realität" nur dann und solange die Rede sein kann, als es (durch wen auch immer) Wahrnehmung gibt. Wir fügen hinzu, daß das Berkeleysche Prinzip logisch eine Äquivalenzbehauptung ist: "Reales Sein" und "Wahrgenommenes" sind verschiedene Bezeichnungen für ein und dasselbe, d. h. ein logisch Identisches. Wenn wir es als "wahrgenommenes Sein" (was hier dasselbe meint wie: "seiendes Wahrgenommenes") bezeichnen, so bestätigen wir damit nur die metaphysische Ausgangsbestimmung, daß "Bewußtheit" die nicht hinterfragbare oberste Gattung für alle Begriffe darstellt, die wir zur Definition des Menschen ansetzen können. Dabei ist zu betonen, daß es deshalb auch nicht so etwas wie "leere Bewußtheit" bzw. "leeres Bewußtsein" geben kann, an welchem sich eine bestimmte erkenntnistheoretische Reflexionsphilosophie, aber auch die Psychoanalyse und der Buddhismus abgearbeitet haben. Bewußtsein und Bewußtheit ist immer schon "Bewußtheit von etwas", und wenn dies "etwas" gleichsam von Bewußtheit subtrahiert wird, kann eben von Bewußtheit bzw. Bewußtsein keine Rede mehr sein.

Einiges von dem, was wir gerade "etwas" genannt haben, ist das sog. reale Sein. Es kann nur und ausschließlich bewußtes Sichtbares, Hörbares, Tastbares, Riechbares und Schmeckbares sein. Wir gehen über Berkeleys Erkenntnistheorie hinaus, wenn wir zusätzlich behaupten, daß auch das sogenannte Nichts sich durchaus der Wahrnehmung verdankt. Es kann nichts anderes sein als dasjenige, was bei höchster Wahrnehmungsanstrengung des Sehens als Gestalt- und Farbloses (das absolut Dunkle), des Lauschens als absolute Stille, des Tastens als Widerstandsloses, des Riechens als Geruchloses, und des Schmeckens als etwas ohne jede Geschmacksqualität wahrgenommen wird. Die Sprache drückt dies ganz richtig aus. Man sagt ja in diesen Fällen, daß man "Nichts wahrnimmt".

Alles Wahrgenommene kann in der Erinnerung festgehalten und mehr oder weniger stabilisiert werden. Erst dadurch wird bewußt dasjenige erzeugt, was wir ein geistiges Bild oder eine ideelle Abbildung oder schlicht (und mit Platon) Idee nennen. Erst die erinnernde Abbildung erzeugt damit den Gegensatz und die Unterscheidbarkeit von realem Sein und sogenanntem ideellem Sein. In keiner Weise kann direkte Wahrnehmung selbst als "inneres" Bild von einem wahrgenommenen "äußeren" Gegenstand unterschieden und auf diesen (semantisch) bezogen werden. Die Versuche

dazu sind freilich Legion und machen des Grundproblem aller "realistischen" Erkenntnistheorien aus. Sie sind aber immer wieder gescheitert und haben nur dazu geführt, eine phantastische Gespensterwelt von "Dingen an sich" zu beschwören.

Die Wahrnehmung ist bekanntlich nur in Grenzen manipulierbar, indem wir etwa unsere Aufmerksamkeit auf etwas richten und unseren Standort verändern. Es gehört auch zur Manipulierbarkeit, sich von etwas abzuwenden (damit wir es nicht sehen), sich die Ohren zu verstopfen (damit wir Nichts hören), einen Geruch oder Geschmack durch Parfüms und Gewürze zu überdecken. Am wenigstens ist die Tastwahrnehmung manipulierbar, da die Berührung unserer Körperoberfläche mit allen sonstigen wahrnehmbaren Realitäten (des Bodens, auf dem wir gehen und stehen, und vor allem der Kleidung, die uns zwickt und warm hält) nur mit erheblichem Aufwand (etwa im schwerelosen Raumflug oder durch Schweben im Salzlösungstank) aufzuheben ist. Daher gilt seit jeher die Tastwahrnehmung auch als verlässlichste Realitätsversicherung aller Erkenntnis und die "haptische" (getastete) Welt als die eigentlich substantielle Realität.

Was die Erinnerungsbilder betrifft, so geht man gewöhnlich davon aus, daß man sie nur evoziere, wenn keine Wahrnehmung stattfindet und man sich daher auf die Abbilder des Wahrgenommenen erinnernd konzentrieren könne. Darauf gründet sich gerade die Plausibilität der Unterscheidung von Wahrnehmungs- und Erinnerungsvermögen. Tatsächlich dürfte aber die Erinnerungsleistung und Evokation solcher Bilder jede Wahrnehmung ständig begleiten. Und das erklärt bei der Wahrnehmung, daß man recht genau unterscheiden kann, ob man etwas schon einmal oder immer wieder wahrgenommen hat oder nicht, ja sogar, daß man sich in dieser Frage auch täuschen kann ("déjà vu"- Erlebnis). Platon in seiner Theorie der "Wiedererinnerung" (Anamnesislehre der Erkenntnis) und ebenso die Stoiker in ihrer Theorie von der "kataleptischen Phantasie" scheinen dies schon bemerkt zu haben. Dabei scheint die in der Wahrnehmung mitlaufende Evokation von Erinnerungsbildern früherer Wahrnehmungen eine ständige Überdeckung mit der Tendenz zur Identifikation beider mit sich zu bringen. Das erklärt jedenfalls zwanglos die Bildung von Wahrnehmungsmustern und Stereotypen, von Erwartungen (Protentionen) und sogar Verzerrungen und "Vorurteilen", die unsere Wahrnehmungen teils bereichern, teils verarmen lassen. Es bedarf jedenfalls gehöriger Aufmerksamkeit und Vorsicht, beim Wahrnehmen nicht immer nur das zu sehen und zu hören, was man immer schon gesehen und gehört und somit erwartet hat, wie jeder Tourist wissen sollte. In der Wissenschaftstheorie ist diese Frage angesichts der Erschließung von Mikro- und Makrowelten mittels wahrnehmungsverstärkender Instrumente noch viel zu wenig beachtet worden. Offensichtlich bleiben die erinnerten Seh- und Hörmuster unserer "mesokosmischen" Wahrnehmungswelt auch das Maß dessen, was wir im Mikrokosmos und Makrokosmos sehen und hören bzw. zu sehen und zu hören vermeinen.

Ist die mitlaufende Evokation von Wahrnehmungsbildern durch die Wahrnehmung selbst eine bisher vielleicht zu wenig beachtete Leistungsfähigkeit, so ist die gegenseitige Evokation der Erinnerungsbilder nach den sogenannten Assoziationsgesetzen seit Aristoteles bekannt und hat geradezu eine disziplinäre Assoziationspsychologie nach sich gezogen. Da die meisten Wahrnehmungen Verbundleistungen mehrerer Sinne darstellen, die gleichzeitig tätig sind, so evozieren sich auch deren Erinnerungsbilder im assoziativen Verbund. Das als gesehen Erinnernte evoziert auch das zugleich als getastet oder gehört Erinnernte und umgekehrt.

Diese - sicher auch bei Tieren vorhandene (vgl. "Pawlows Hunde"!)- Leistungsfähigkeit des Bewußtseins scheint nun auch die Grundlage aller sogenannten Denk- und Vernunftleistungen des Menschen zu sein. Die Assoziationen und Evokationen lassen sich leicht stabilisieren und intensivieren. Dies geschieht, wie es scheint, zunächst durch die Wiedererinnerung an gehabte Erinnerungen, sodann aber auch durch Handlungen und durch die Herstellungen von Gegenständen

aus der Erinnerung, die den wahrgenommenen Originalen gleichen oder ähnlich sind, und die ihrerseits wieder Erinnerungen evozieren und damit auch stabilisieren.

Gesten und (mimisch-körperliche) Ausdrücke, die ja in den einzelnen Kulturen recht verschieden sind und daher keineswegs so "natürlich" sein können, wie man gewöhnlich voraussetzt, dann auch Geräuschnachahmungen, die zu artikulierter Stimmführung stilisiert werden (und ebenfalls bei verschiedenen Sprachgemeinschaften sehr verschieden sind, und daher ebenso wenig "natürlich"), werden so zu ideenfixierenden Artefakten, indem sie Erinnerungen in stabile Verknüpfungen mit Wahrnehmungen bringen. Aber neben den relativ ephemeren Gesten und Lautungen erwiesen und erweisen sich die geritzten, gezeichneten und gemalten Bilder und die haptischen Figuren als die stabileren Erinnerungsartefakte, und sie sind uns bekanntlich auch bis heute aus den Anfängen aller Kulturen noch zahlreich erhalten. Sie sind, wo sie lange genug stilisiert und typisiert worden sind, überall zu den Grundfiguren von Schriften und wohl auch des Geldes im Sinne der Repräsentanz von austauschbaren Gegenständen geworden. Und wenn man heute allenthalben noch über ihre "ursprüngliche Bedeutung" rätselt und alles andere in sie hineindeutet, so vor allem deshalb, weil man wenig Bewußtsein davon hat, welchen Aufwandes es (auch jetzt noch) bedarf, ein erinnerungsfestes und somit ideenreiches Bewußtsein und damit auch ein aufmerksames Wahrnehmungs-bewußtsein in der Kultur herzustellen und aufrecht zu erhalten.

Derartige Evokationsleistungen müssen historisch, aber auch bei jedem Individuum, über lange Zeiträume ausgebildet, geübt und verfestigt worden sein, um auch über die Grenzen der einzelnen Sinne und ihrer Erinnerungsbilder in Querverbindungen treten zu können. Solche Querverbindungen aber scheinen erst die Grundlage jeder dauerhaften Sprachbildung geworden zu sein: Die Wahrnehmung und Erinnerung bestimmter Lautungen muß optische und haptische Erinnerungen (und schließlich darüber hinaus auch Geruchs- und Geschmackserinnerungen und nicht zuletzt auch Hörbilder selbst) evozieren können, und umgekehrt muß die Wahrnehmung und Erinnerung aller einzelner Sinne auch Lauterinnerungen (also Laut-Bilder) evozieren können, um Grundlage für das zu werden, was wir jetzt allgemein als Lautsprache verstehen.

Aristoteles, der ja den Menschen als Sprachwesen definiert hat, sagt in seiner Hermeneutikschrift dazu, alle Menschen nähmen dieselbe Wirklichkeit wahr und bildeten sich davon dieselben gedachten (Erinnerungs-)Bilder; die Zeichen und Laute, die sie für ihre Darstellung erfunden hätten, seien aber für alle Sprachgruppen verschieden. Das ist sicher richtig beobachtet. Aber es vernachlässigt die offensichtliche Tatsache, daß die Zeichen (Piktogramme und alphabetische Schriftzeichen zum Ausdruck einzelner Gegenstände und Laute) und die Laute selber Wahrnehmungsgegenstände werden und bleiben und somit auch ihre eigenen Erinnerungen hervorrufen, die zum integralen Bestand von evozierbaren Ideen gehören. Daß die Lautungen zunächst einmal ihre eigenen Erinnerungsbilder, also Erinnerung an eben dieselben Lautungen, evozieren, ist in keine der bisherigen Semantiktheorien eingegangen. Und doch scheint dies ein sehr wichtiges Sprachmittel zu sein und der eigentliche Ausgangspunkt für das, was wir den Polyglottismus des Menschen genannt haben. Überall da nämlich, wo ein Mensch nicht gelernt hat, durch ein Lautbild eine nichtakustische Wahrnehmungserinnerung zu evozieren (und damit ein Erinnerungsbild von realem Sein), bleibt er gleichsam am Wortbild hängen und unterstellt ihm eine Evokation einer ganz und gar "unanschaulichen" Realität.

Von Wilhelm von Humboldt bis zu Ludwig Wittgenstein entwickelte sich die sprachphilosophische Meinung, solches "Denken" in reinen Wortbildevokationen sei wirklichkeitsabbildende Sprache. Sie wird es aber allenfalls dann, wenn sie als eine andere und gleichsam zweite Sprache neben der Sprache evozierter Wahrnehmungsbilder der anderen Sinne durchschaut und auf diese bezogen werden kann.

Dieser Mechanismus reiner Wort-Lautevokationen verfestigt sich nun gerade bei denen, die durch Erlernen einer fremden Sprache oder mehrerer davon nur noch darauf achten, welches Wort der einen Sprache welchem einer anderen Sprache entspricht. Haben sie die Fremdsprache im Griff, so evozieren sich wiederum die Lautungen der beiden Sprachen untereinander. Man hat dann verstanden und weiß, daß sie dasselbe bedeuten, aber man braucht deshalb noch lange nicht zu wissen, was sie "in Wirklichkeit" (d. h. hinsichtlich der Erinnerungsbilder anderer Sinneserfahrungen) bedeuten. In eben derselben Art und Weise werden aber sehr oft auch ganze wissenschaftliche Terminologien gelernt und eingeübt. Und darum sind es vor allem Wissenschaftler selbst, die sich in reinen Lautevokationen von "Jargons" denkend bewegen und dabei vermeinen, sich in die Sphären "reiner unanschaulicher Abstraktion" erhoben zu haben. Zweifellos denken sie dabei "unanschaulich" im strikten Sinne, da sie durch Worte keine optischen oder haptischen Erinnerungen evozieren.

Dieser Effekt des "unanschaulichen Denkens" wird durch die (alphabetischen) Lautschriften in den Kulturen, die solche Schriften entwickelt haben, noch stabilisiert und intensiviert. Denn hier evoziert das wahrnehmende Lesen der Lautschriftzeichen von Wörtern und Texten ebenfalls gewöhnlich nur die Lautbilder der Worte und fixiert die Aufmerksamkeit auf diese. Und umgekehrt evozieren dann direkt akustisch wahrgenommene Wörter (Lautungen) auch nur Erinnerungsbilder von (gesehenen) Buchstabenkombinationen, die die korrekte Schreibweise dieser Lautungen wiedergeben. Es bedarf großer Aufmerksamkeit und einer gewissen Anstrengung, nicht bei diesen Lautbildern stehen zu bleiben, sondern sie ihrerseits als Evokationsmittel für Erinnerungsbilder anderer Sinneswahrnehmungen zu benutzen. Nur dieses letztere kann als "anschauliches Denken" gelten. Aber allein schon die Tatsache, daß "anschauliches Denken" im Abendland den Ruch des "Primitiven" und des Unvermögens zur eigentlich "abstrakten" Denkleistung an sich hat, zeigt die kulturelle Verfestigung solchen Laut-Denkens. Es wird überhaupt erst auffällig und durchschaubar, wenn man die Evokationsleistungen von Bilderschriften (piktographischen Schriften) damit vergleicht.

Solche piktographischen Schriften waren die altägyptischen Hieroglyphen und die ursprüngliche chinesische Siegelschrift, deren bildhafte Darstellungen sich zu einem großen Teil noch in den modernen chinesischen Schriftzeichen und in den chinesischen Bestandteilen (Kanji) der beiden japanischen Schriftsysteme erhalten haben. Unverkennbar breiten sich moderne Piktogramme aber auch in der internationalen Verkehrssphäre durch Verkehrszeichen im engeren und weiteren Sinne aus (Stop, Gefahr, Fluchtweg, Treppe, Rauchen verboten, usw.). Es handelt sich um mehr oder weniger stilisierte Abbildungen von Dingen und Situationen, die unmittelbar Erinnerungsbilder der optischen Wahrnehmung evozieren, ohne den Umweg über die sprachliche Lautung zu nehmen. Möglicherweise kündigt sich in solcher piktographischen "Sprache" eine direkt sinnfixierende internationale Sprache an, die in allen beliebigen Lautsprachen lesbar ist, und die zu ihrem Verständnis eigentlich der Lautevokationen nicht mehr bedarf.

Am weitesten von allen Kulturen haben es schon die Chinesen mit ihren etwa achtzigtausend wohlunterschiedenen Schriftzeichen getrieben, optische Erinnerungsmarken für alles und jedes in der wahrnehmbaren Welt zu entwickeln und davon etwa drei- bis sechstausend im lebendigen Bewußtsein der gebildeten Schriftbenutzer zu halten. Und auch dabei war Bedarf unterschiedlich sprechender Völker (sogar innerhalb Chinas) zu decken, die sich alleine in ihren Lautsprachen nicht verständigen konnten, wie es auch heute noch im Verhältnis des nordchinesischen Mandarin-Chinesisch und des südlichen Kanton-Chinesisch am krassesten der Fall ist.

Das Prinzip der chinesischen Zeichenbildung besteht wohl nach dem Vorbild der uralten Yi-Jing-Symbole und ihrer Kombinatorik (Ba Gua "acht Hexagramme") darin, zunächst einfache Bilder von Dingen und Situationen oder Handlungsweisen festzuhalten: etwa Mensch, Mann, Frau, Kind, Vogel, Fisch, Hund, Pferd, Schwein; Körperteile wie Hand, Mund, Kopf, Fuß, Knochen, Fleisch, Haare, Herz (Bewußtsein); Dinge wie Haus, Einfriedung, Gefäß, Waffen; Handlungen wie gehen,

stehen, atmen, reden, usw. Diese und viele andere erinnern auch jetzt noch recht zuverlässig an die Erfahrungen, die man damit gemacht hat. Einige von diesen sind von den chinesischen Philologen als Wurzelbegriffe ("Radikale") ausgezeichnet worden und dienen seither in den Wörterbüchern als Klassenzeichen für alle komplexen Zeichen, in denen sie mit eingeschrieben vorkommen. Sie lassen sich untereinander zu Zweier- und Dreier- usw. bis höchstens Sechserkombinationen vereinigen. Jede Kombination evoziert naturgemäß den anschaulichen Sinn der Radikale und vereinigt komplexe Anschauung zu speziellem Sinn, der ebenfalls anschaulich bleibt. Vereinigt man z. B. die Radikalzeichen für Frau und Kind, so bedeutet die Zweierkombination "gut", und das sollte sich wohl von selbst verstehen lassen. Zwei Frauen jedoch bedeutet im chinesischen Kulturkreis "eifersüchtiger Streit", und drei Frauen bedeutet "Ausschweifung". Ein offener Mund über einem Ohr bedeutet "Wispern" und "Flüstern", neben drei Ohren aber "Gerücht" und "Kabale", u. s. w.

Für den einheimischen Sprecher evozieren diese Sinn-Bilder freilich meistens auch eine Lautung, also das passende Wort, und dies umso eher, als man beim Lesen auch aus dem Kontext vieler Zeichen entnimmt, was nur gemeint sein kann. Aber dies ist, besonders bei sehr komplexen und alten Zeichen, nicht sicher und zeigt, daß es eine sekundäre Angelegenheit war und ist. Daß manche Radikale oder Komplexe auf Grund ihrer häufigen Verwendung auch besonders dazu benutzt wurden, neben ihrer "sachlichen" Bedeutung auch die Wortlautung anzudeuten, ist dabei hilfreich, aber oft auch wegen des historischen Sprachwandels (der Aussprache) irreführend. Viele westliche Sinologen und auch Chinesen haben sich wegen dieser sog. "phonetischen Anteile" an den Schriftzeichen zu der Meinung verführen lassen, die chinesische Schrift habe (wie einst die ägyptischen Hieroglyphen) längst ihren sinnfixierenden Charakter eingebüßt und sei nur noch eine höchst umständliche Lautschrift. Und so hat man in unserem Jahrhundert auch große Hoffnungen darauf gesetzt, die Schriftzeichen durch eine sparsame alphabetische Lautschrift ("Pin Yin") zu ersetzen. Aber die Erfahrung hat gelehrt, daß chinesische Texte wegen der Lautarmut der Sprache in reiner Pin Yin-Lautschrift selbst für Chinesen unverständlich bleiben, da ein einzelnes lautschriftlich notiertes Wort oftmals bis zu zwanzig Bedeutungen haben kann, die nur durch die piktographischen Schriftzeichen genau unterscheidbar sind. Daran mag man ermessen, wie oberflächlich und irreführend es ist, wenn in anderen Sprachen chinesische Begriffe nur in ihrer Lautgestalt zitiert werden. Die Pin Yin -Lautschrift hat sich allenfalls in den Wörterbüchern und Transkriptionen von Texten als zusätzliches Auffindungs- und Lesemittel bewährt (auch in den chinesischen Wörterbüchern), keineswegs kann sie die sinnevozierenden Schriftzeichen ersetzen.

Wir haben hier die piktographische Schrift vor allem deshalb näher beschrieben, weil ihr Funktionieren im Bereich der Kulturen mit alphabetischen Lautschriften kaum verstanden wird. Es ist wichtig festzuhalten, daß es sich dabei um Sprache handelt, die sich im Prinzip auch ohne Lautungen zur Kommunikation eignet, indem sie unmittelbar die Erinnerungsbilder aller Sinneswahrnehmungen evoziert. Daß dies mehr und mehr auch durch moderne Verkehrszeichen geschieht, wurde oben schon erwähnt. Wir können diesen Hinweis auch auf andere Medien ausweiten, etwa technische Zeichnungen und die musikalische Notation.

Wenn diese Befunde zutreffen, so muß die Grundlage der abendländischen Sprachphilosophie und Sprachwissenschaft neu bestimmt werden. Diese besteht ja in der Annahme, daß die Sprache des Menschen grundsätzlich in der Lautsprache bestehe, daß erst spät in der Kulturentwicklung der Lautsprache eine Schriftsprache gleichsam zugewachsen sei, die ihrerseits grundsätzlich an den Lautungen ansetze, während piktographische "Restbestände" von Schriften nur gleichsam Fossile anderer nichtsprachlicher Kulturerrungenschaften seien, die erst sekundär auch zur Verschriftung von längst entwickelten Lautsprachen verwendet worden seien.

Wir möchten dem die These vom polyvalenten Ursprung wie auch vom Polyglottismus des Sprachwesens Mensch entgegensetzen. Keineswegs scheint es uns ausgemacht, daß der Ursprung

der Sprache schlechthin in der "Prägung des Lautes zum Ausdruck des Gedankens" (W. v. Humboldt) liegt, vielmehr will uns scheinen, daß die Herstellung von optischen und haptischen Abbildern von Gegenständen des lebensweltlichen Gebrauchs und ihre Verwendung als Evokations- und Kommunikationsvehikel "anschaulicher" Vorstellungen der lautsprachlichen Evokation lange vorausgegangen sein muß, um auch den Laut nach ihrem Beispiel für solche Veranschaulichung in Dienst nehmen zu können.

Wenn nach M. Heidegger "die Sprache das Haus des Seins" ist, und nach L. Wittgenstein "die Grenzen meiner Sprache die Grenzen meiner Welt" sind, so sind das zwar Apotheosen der Lautsprachen, aber sie bestimmen die Grenzen des Seins und der Welt viel zu eng. Denn "worüber man nicht reden kann" (Wittgenstein), darüber kann man bekanntlich noch vieles denken und sicher auch schreiben, aber es muß nicht in der alphabetischen Lautschrift geschehen.

Versteht man also die Sprache in diesem weiten Sinn, so erklärt sich zwanglos, daß die älteste Menschheit zunächst Bilder und Gegenstände zur Kommunikation herstellte und benutzte, ehe sie die Lautsprachen mit vergleichbarem Aufwand entwickelte. Und es erklärt sich wohl auch die außerordentliche Sorgfalt und "Kunstfertigkeit", mit der die älteste Menschheit an diesen Gebilden arbeitete, so daß sie heute meistens als "Kunstwerke" eingeschätzt und mit heutigen Kunstleistungen verglichen werden. Darüber hinaus rechtfertigt dies aber auch eine Sichtweise, die überhaupt die Kulturleistungen mehr oder weniger in Kategorien des Sprachlichen zu deuten versucht. Auch die Kommunikation mittels kultureller Artefakte gehört zum Polyglottismus des Menschen. Man "spricht" auch heute noch "mit Blumen" und durch Geschenke, ohne etwas zu "sagen" zu müssen, um sich verständlich zu machen. Und diese Weise der Kommunikation hat sich vor allem in der Kunst als Großinstitution erhalten und ist in ihr immer gepflegt und ausgebaut worden. Kunst will immer etwas ausdrücken, mitteilen und vermitteln. Und es ist Zeichen ihres Verfalls, wenn sie dazu eine aufwendige Lautspracheninterpretation nötig hat.

Dies alles deutet darauf hin, daß sich der Polyglottismus des Menschen überhaupt in der Kultur nachweisen lassen muß. Kultur wird in Hegelscher Terminologie gerne "objektiver Geist" oder auch "objektivierter Geist" genannt. Damit sollte betont werden, daß sich die menschliche Kultur wesentlich den "geistigen" Vermögen des Menschen verdankt, zugleich auch, daß sie wesentlich eine "geistige Angelegenheit" (oder mit Marx) ein "geistiger Überbau" über der Natur sei. Dabei bleibt jedoch gewöhnlich unbeachtet, daß die Kultur und darin eingeschlossen der Mensch als Kulturwesen sich keineswegs so einfach von der Natur unterscheiden läßt, wie dies ein seit den griechischen Sophisten üblicher Sprachgebrauch nahelegt. Schon gar nicht ist davon auszugehen, daß Natur dabei etwas Primäres und Begründendes gegenüber der Kultur sei und sich daher gleichsam von selbst verstehe. Da auch die Natur unter der idealistischen Bestimmung der Bewußtheit steht, kann sie nichts anderes sein als das, was der Mensch "als Natur" von den Kulturartefakten abgrenzt. In die vernünftige Konstitution der Kultur aber geht das ein, was nur der Mensch erzeugt und versteht: Sinn und Sinngebilde. Wenn das so ist, kann Natur nur in einer negativen Bestimmung von Kultur her verstanden werden. Sie wird zum schlechthin Sinn- und Bedeutungslosen.

Den Menschen als sinnerzeugendes und -interpretierendes Wesen zu deuten, hat Ernst Cassirer unternommen und den Menschen daher als "animal symbolicum" definiert (vgl. Ernst Cassirer, *An Essay in Man. An introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven-London 1944 / dt.: *Was ist der Mensch. Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, 1960) Das ist grundsätzlich wichtig, richtig und idealistisch gesehen. Aber es bleibt ebenfalls noch zu unpräzise. Das gilt zumal von seinem Symbolbegriff, obwohl gerade Cassirer diesem Begriff drei klassisch gewordene Bände gewidmet hat (*Philosophie der symbolischen Formen*, Band I: *Die Sprache*, Berlin 1923; Band II: *Das mythische Denken*, Berlin 1925; Band III: *Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin 1929, ND: 7.-8. Aufl. 1977-1985) und von ihm her Kultur, Sprache und Wissenschaft



insgesamt erklären wollte. Gerade weil er den Symbolbegriff gleichsam axiomatisch verwendet, bleibt er bei Cassirer unterbestimmt.

*Symbol* ist nun gerade eine Einheit von Natur und Sinn und als solche das Paradigma von Artefakt schlechthin. Die richtige Bestimmung, daß der Mensch "animal symbolicum" sei, liegt darin, daß er selbst ein Symbol ist, in dem gleichsam ein Stück Natur und ein Sinnquantum zur Einheit geworden sind. Die erste Folge daraus ist, daß er sich selbst sowohl als Naturkörper, Lebewesen (Tier) wie auch als sinnstiftendes Vernunftwesen versteht. Ebenso deutet er jedes Kulturartefakt, indem er es auf seine integrativen Bestandteile der Natur- und Sinnvorgabe ("Stoff" bzw. Material und "Form" bzw. Bedeutung, Sinngehalt) hin analysiert. Diese Zweiteilung am Symbol ist es, die auch die ganze Welt des Menschen in zwei Teile zerlegt: eben Naturwelt und Sinngebildewelt. Von jeder dieser Welten und allen ihren einzelnen Bestandteilen (Naturphänomene und Sinngebilde) kann man sagen, daß sie aufeinander verweisen. Sie leisten dies in einer hochzivilisierten Welt in der Weise aller Maschinen, die einen wohlbestimmten Zweck erfüllen. Symbole sind Kulturmaschinen, die die Aufmerksamkeit des Betrachters von sich weg auf etwas hinlenken, das sie selbst gerade nicht sind. Dies muß, wie aller Umgang mit Maschinen, mühsam gelernt werden. Das, worauf sie verweisen, sind die einzelnen Inhalte des kollektiven Gedächtnisses.

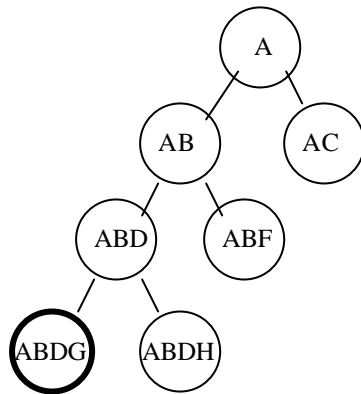
Es liegt auf der Hand, daß die elaborierteste Symbolmaschinerie des modernen Menschen in der Lautsprache besteht. Sie evoziert, sobald man ihre materiellen Teile (Laut und Schriftzeichen) wahrnimmt, von diesen ablenkend und sie gleichsam vergessen machend, Sinn und Bedeutung der Gesamterfahrungen einer Sprachgemeinschaft. Auch diesbezüglich geht die Sprachforschung von dem realistischen Vorurteil aus, die materiellen Teile als das eigentliche "Sein" einer Sprache seien das Primäre und Begründende für die Entstehung von Sinn und Bedeutung, und letztere könnten und müßten daher (wie die nominalistischen Scholastiker schon behaupteten: "universale post rem") auf erstere zurückgeführt und von daher erklärt werden. In idealistischer Perspektive verhält es sich jedoch gerade umgekehrt (und das haben die sog. "realistischen" Scholastiker, die in der Tat platonische Idealisten waren, mit ihrer Formel "universale ante rem" ganz richtig ausgesprochen).

Wenn alles (materielle) Sein, wie wir voraussetzen, immer schon bewußtes, nämlich wahrgenommenes oder erinnertes Sein ist, so besteht der elementare Sprach- und Sprechakt darin, einem so "bewußten" Elemente ein anderes, ebenso bewußtes materielles Element, nämlich Lautung (für das Ohr) oder wie immer beschaffenes Zeichen (für das Auge) zuzuordnen und es in eine stabile Verknüpfung mit ihm zu bringen. Erst auf diese Weise kann sogenanntes reales und ideales Sein auseinandertreten und die reale Seite als dasjenige behandelt werden, auf was sich sprachliche Bedeutung ("semantisch") bezieht. Letztere aber ist, wie schon bemerkt, selber nur immer ein anderes Stück realen Seins, das in einem anderen Bewußtseinsakt (scholastisch ausgedrückt: in zweiter Intention) bewußt gehalten wird. Sprache ist ein ständiges Quid-pro-quo aufeinander verweisender Bewußtheiten, bei denen dem Menschen allzu leicht der Überblick darüber verloren geht, was sich dabei einer ersten Intention (der Wahrnehmung) und was sich einer zweiten Intention (einer Erinnerung) verdankt. Und so werden ihm die Erinnerungen als "wahrgenommene" zu Mythen, Göttern und Gespenstern, aber auch zu abstrakten Begriffen, und pure Erinnerungen werden ihm zu lebhaft wahrgenommenen (historischen) Realitäten, beides zusammen aber gelegentlich zu einem Phantasiereich. Hier liegt die Einbruchsstelle für alle Täuschungen und Irrungen, die sich der Mensch selber in und durch die Sprache erzeugt.

Nehmen wir alles Gesagte zusammen, so läßt es sich ebenfalls nach obigem Beispiel in einer Begriffspyramide eintragen, deren Oberbegriffe zugleich die Reihe der generischen Merkmale aus den Bereichen, die er mit anderem Bewußten gemeinsam hat, markieren, und die darüber hinaus durch eine spezifische Differenz zu den anderen Lebewesen ergänzt wird. Wir können definieren:

*Mensch, d. h. das polyglotte, elektropisch-energetische, reale Bewußtheitswesen.*

In formaler Darstellung:



A : Bewußtes

AB: Sein AC: Nichts

ABD: ektropisch-energetisches Sein (Organisches)

ABF: entropisch-energetisches Sein (Anorganisches)

ABDG: polyglottes ektropisch seiendes Bewußtes  
(= Mensch) ABDH : Nicht-Menschliches

Mit der Aufstellung dieser "Definition" des Menschen ist die grundsätzliche Bestimmung des Menschen geleistet. Sie gibt alle generischen Implikationen des Begriffs Mensch an und enthält die logische These, daß jede Art von Menschen sowie jeder einzelne Mensch dadurch mitbestimmt ist und diese Bestimmungen an sich zeigt.

Damit ist die Hauptaufgabe der philosophischen Anthropologie geleistet. Weitere Bestimmungen von spezifischen Ausprägungen des Menschseins in Arten und Individuen zum Thema zu machen gehört eher zu den Annexen der philosophischen Anthropologie. Derartiges kann naturgemäß nur in enger Verbindung mit anderen Disziplinen behandelt werden, und wir werden im folgenden noch kurz darauf eingehen. Man wird freilich zugestehen, daß hierfür einschlägige Spezialdisziplinen heute mehr Aufmerksamkeit auf sich ziehen und gleichsam mit mehr Eifer und Engagement gepflegt werden, als die philosophische Anthropologie. Und so besteht die Gefahr, daß das Gemeinsame am Menschen zugunsten des Speziellen vernachlässigt oder gar übersehen wird.

Diese Gefahr besteht ganz besonders bei den heute etwas modischen interdisziplinären Studien, bei denen man sich erhofft, das Gemeinsame als Resultat von Beiträgen der verschiedensten Disziplinen zu erlangen. Hier wird oftmals das Rad neu erfunden, weil man um das in den verschiedenen Disziplinen vorausgesetzte Allgemeine nicht mehr weiß. Im besten Fall wird es dann neu entdeckt. Im (häufigeren) schlechten Fall wird es durch Verallgemeinerung eines beliebigen disziplinären Forschungsansatzes ersetzt. Dieser letzteren Gefahr sind einige Theorien der biologischen Disziplin von den Rassen der Menschheit erlegen, als sie sozialdarwinistische Gesichtspunkte für die Apotheose der "arischen" Rasse verwendete und alle anderen Rassen als minderwertig diskriminierte. Heutige Sex- und Genderstudien stehen merklich vor derselben Gefahr, in einer Vermischung von biologischen und kulturhistorischen sowie literargeschichtlichen Studien entweder das Männliche am Menschen oder (meist feministisch) das Weibliche mit dem Menschheitlichen gleichzusetzen und das je "andere Geschlecht" entsprechend zu diskriminieren.

## § 18. Der Gattungscharakter, die Artcharaktere des Menschseins und die individuelle Persönlichkeit.

Die Definition bestimmt das Menschsein überhaupt. Erst weitere Spezifikationen können seine Arten oder auch die individuelle menschliche Persönlichkeit bestimmen. Gewöhnlich gelten die Maxima der Leistungen als Spezifikum des "großen Menschentum", die Minima als Spezifikum des

Massenmenschen. Wer am meisten Energie umsetzt, am geschicktesten sich anpaßt oder seine Umwelt verändert, durch weiteste Tätigkeit und größte Kenntnisse "kulturschaffend" ist, wird zum Maßstab der "großen Persönlichkeit" und damit Vorbild für andere. Der Massenmensch oder Durchschnittsmensch wird meist statistisch definiert: Er ist der "Normalverbraucher" von Energie und Ressourcen, der "homo sapiens" der Evolution und der Absolvent der Schule des Lebens oder der "allgemeinen" Bildungseinrichtungen in den Kulturen, wo es diese gibt, oder er wird auch als die durchschnittliche Arbeitskraft behandelt.

Die Frage, ob der Mensch wesentlich ein Gattungswesen und damit durch etwas Kollektives bzw. allen Menschen Gemeinsames zu bestimmen sei, oder ob jeder Mensch ein einmalig-unvergleichliches Individuum sei, ist, wie wir gezeigt haben, schon von den Stoikern und Epikureern in aller Schärfe aufgeworfen worden. Ihnen voraus liegt aber die Platonische Ideenlehre, die die Individualitätsthese des geistigen Wesens des Menschen als individuelle "Unsterblichkeit" dem Abendland als einen Gründungsmythos überliefert hat. Gegen sie haben die Stoiker votiert, und die Epikureer haben wiederum gegen die Stoiker die "materielle" Individualität des Körperwesens Mensch postuliert. Die Frage hat seither nichts von ihrer Schärfe verloren, sondern wurde nur immer wieder neu instrumentiert. An ihrer Beantwortung hängen bekanntlich höchste und weitreichende Interessen. Wer für den Kollektivismus votiert, hat damit schon die wesentliche Gleichheit aller Menschen behauptet, sei es wegen der Vernünftigkeit (wie die Stoiker), sei es anderer Gemeinsamkeiten wegen, etwa der biologischen oder physisch-materiellen Natur. Und wer die Individualität behauptet, der hat damit für die wesentliche Ungleichheit unter den Menschen votiert. Auf solche Unterschiede stützen sich politische Ideologien und alle Gerechtigkeitserwägungen in Rechtsstaaten.

Betrachten wir die Frage zunächst einmal vom logischen Standpunkt, denn wie in aller Wissenschaft hat die Logik auch in der philosophischen Anthropologie ein Wort mitzureden, wie schon im vorigen Paragraphen zur Definition klar geworden sein dürfte. Dann dürfte doch evident sein, daß schon der Begriff vom Menschen seine logische Explikation im Gattungs-, Arten- und Individuenschema nach sich zieht. Wer überhaupt von "Menschen" redet und sich dabei etwas vorstellt, der hat schon das allen Menschen Gemeinsame in einen Gattungsbegriff zusammengefaßt, es in Arten eingeteilt und zumindest sich selbst als ein Individuum verstanden.

Der *Gattungsbegriff* ist unentbehrlich für die Abgrenzung des Menschen von allen anderen Lebewesen. Hier stellen sich in der Regel keine Probleme, da etwa der Abstand der menschlichen Gattung von den nächstähnlichen Menschenaffen erheblich ist. Allenfalls sieht man seit den vorn erwähnten Forschungen von L. Bolk und anderen über den Menschen als "retardierten infantilen Affen" gewisse Gemeinsamkeiten zwischen dem erwachsenen Menschen und dem Jungaffen deutlicher (vgl. dazu auch: Andreas Paul, Von Affen und Menschen. Verhaltensbiologie der Primaten, Darmstadt 1998). Wie weit Köhler seine Affen durch Dressur zu rudimentären menschlichen Einzelleistung gebracht hat, dürfte noch immer eine offene Frage sein.

Probleme stellen sich in dem Falle, wo man die Gattung Mensch selbst für so unerheblich hält, daß man die Tiergattung (die die Gattung Mensch einschließt) oder gar die Gattung des Lebendigen (was auch die Pflanzen einschließt) an ihre Stelle setzt. Darin werden die Gemeinsamkeiten des Menschen mit Tieren und ggf. auch Pflanzen festgehalten, was logisch und taxonomisch ganz in Ordnung ist und was sich weitläufig beschreiben läßt. Eine solche ontologische Einordnung des Menschen ins Tierreich oder darüber hinaus auch ins Lebendige wird aber dann auch als Grundlage für ethische Theorien genommen, die daraus die Solidarität des Menschen mit Tieren oder auch Pflanzen auf Grund gemeinsamen Merkmale postulieren.

Nun sollte die ethische Forderung, daß der Mensch auch mit Tieren und sogar Pflanzen (wie man christlicherweise sagt: mit seinen "Mitgeschöpfen") human umgehen möge, selbstverständlich

sein. Es ist aber ein logischer Widerspruch in sich, wenn man dazu "Rechte" der Tiere und Pflanzen postuliert, da Rechte nur menschliche Subjekte haben können. Der Selbstwiderspruch zeigt sich einerseits darin, daß die Wahrnehmung dieser Rechte nur durch menschliche Vormünder geschehen könnte, denen dadurch eine nicht zu begründende stärkere Rechtsposition allen Nur-Menschen gegenüber verschafft würde. Andererseits zeigt er sich auch darin, daß die Propagatoren solcher Tier- und Pflanzenrechte sich in der Regel keineswegs für "schädliche" Mikroorganismen zuständig fühlen, bei Pflanzen meist auch nicht einmal für das "Unkraut", obwohl es sich auch dabei um Tiere und Pflanzen handelt. Würde auch diese Zuständigkeit für Anwaltschaften eingeräumt, so könnte die Folge nur ein verschärfter darwinischer "Kampf ums Dasein" aller Lebewesen sein, in welchem die Gattung Mensch absehbar sich selbst zur Ausrottung bestimmen würde.

Schwierigste Probleme liegen aber in der Bestimmung dessen, was überhaupt zur menschlichen Gattung gehört. Diese Grenze ist in verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Völkern und Kulturen immer wieder ganz verschieden festgelegt worden. Offensichtlich bestand immer ein ethisches Bedürfnis, die Vernichtung bestimmter Formen und Gestalten in diesem Bereich unter der Kategorie des "Nicht-Menschlichen" zur Disposition zu stellen. Denn viel seltener finden sich ethische und rechtliche Begründungen dafür, "anerkannt Menschliches" zu vernichten, wie z. B. in der Rechtsform des Krieges, der rechtlichen Exekution von Todesurteilen, des Duells, bei der Abtreibung, Kindstötung und Aussetzung von Alten. Ethische und rechtliche Begründungen dafür sind ersichtlich schwer aufzustellen und aufrecht zu erhalten, wenn eine ethische Ordnung und Rechtsordnung Tötungshandlungen zugleich kriminalisiert. Deshalb hat sich zu allen Zeiten und auch in den meisten Kulturen die Tendenz herausgebildet, das zur Vernichtung Freigegebene als das schlechthin "Un-Menschliche" oder als "Vor-Menschliches" oder "Nichtmehr-Menschliches" zu definieren.

Das "Unmenschlich-Monströse" als Ausschlußkategorie dominiert gewöhnlich in der Kriegspropaganda und - meist in psychiatrischer Terminologie - in Begründungen der Todesstrafe. Die "Noch nicht-" und "Nicht mehr-"Kategorien beherrschen dafür die Politik der Geburtenplanung und der gentechnischen Manipulation und Züchtung zur "Ameliorisation" des "potentiellen Menschen" sowie des "be- und entsorgenden" Umgangs mit Behinderten und Alten. So sehr es der abendländisch-westlichen Kultur und Zivilisation zur Ehre gereicht, daß sie im juristischen Gedanken der Menschenrechte die Solidarität und grundsätzliche Gleichheit der Menschen in ihrer Würde und damit die Einheit der Gattung Mensch postuliert und propagiert hat, so wird doch diese Errungenschaft zugleich durch die vielerlei rechtlich maskierten Ausnahmen (Todesstrafe, Freistellung bzw. Strafflosstellung der Abtreibung) wiederum desavouiert, und es wird, so lange diese Durchbrechungen in den zivilisatorisch avanciertesten Ländern zur Rechtsordnung gehören, kaum auf internationale Anerkennung rechnen können. Denn daß alle diese ethischen, rechtlichen und wissenschaftlich-technischen Legitimationsgründe für den Ausschluß von Menschen aus der Gattung Mensch durchweg inhuman sind und der Menschheit insgesamt zur Schande gereichen, dürfte nach allem Gesagten klar sein. Hält man sich freilich an die Natur des Menschen, so hilft ihm sicher keine Ethik und keine Rechtsordnung zu verhindern, daß er tut, wozu er fähig ist, und dies "wenn nicht bei uns, dann bei anderen".

Was die *Arten* von Menschen betrifft, so ist logisch evident, daß es vielerlei davon geben muß, seien es Rassen, Nationen, Kulturen, Charaktertypen, Jahrgänge und Generationen, Geschlechter. Um hier Artunterschiede herauszuarbeiten, braucht es spezifische Differenzen neben den generischen Gattungsmerkmalen des gemeinsamen Menschentums. Es liegt auch logisch auf der Hand, daß sich diese spezifischen Differenzen von recht verschiedenen Aspekten her gewinnen lassen und daher zahlreich sein müssen. Und das muß dann zu verschiedenen, sich gleichsam überkreuzenden

Arteinteilungen führen. Die im Vordergrund stehenden schließen sich, insofern sie selber "wissenschaftlich" sein wollen, an die Einzelwissenschaften an.

*Physikalisch-chemische Gesichtspunkte* sind heutzutage meist als ökonomische verbrämt, insofern sie auf den Energieverbrauch einzelner Populationen der Menschheit abstellen. Dann sind die Arten diejenigen der industriell-technischen Zivilisationen und aller anderen in graduierenden Abstufungen auf dem Wege dahin. Von der Genchemie und -technologie sind wohl bald neue spezifische Differenzen zu erwarten, nämlich zunächst die der natürlichen und der "geklonten" Menschen. Die Wissenschaft wird das schon deshalb betreiben, weil sie "Klone" schon längst als eineiige Zwillinge und Mehrlinge kennt und bei technisch erzeugten Klonen nur mit einem zahlreicher auftretenden und zeitlich verzögerten Phänomen zu tun hat, als es vorher natürlicherweise der Fall war.

Die *Biologie* hat schon seit Beginn der Neuzeit die Hauptunterscheidungsmerkmale menschlicher Rassen geliefert. Man kann es kurios nennen, daß die hier entwickelten Artunterscheidungen sich nie allzuweit von der biblischen Einteilung in die Nachkömmlinge Noahs, nämlich Japhetiter, Semiten und Hamiten entfernt haben. Lange war es üblich, die neu entdeckten Völker der Erde in diese Arten einzuordnen. Man sprach dann von der weißen, der gelben und der schwarzen Rasse und wußte auch in Amerika, daß die berühmten "Rothäute" - die "Indianer" - keineswegs rot waren, sondern eher den "Gelben" (Mongolen und Chinesen) verwandt als den anderen Rassen. Die Arteinteilung von Linée und Blumenbach von 1806 hat für lange Zeit und in der Allgemeinbildung noch heute die Vorstellungen bestimmt. Sie teilt die Gattung der Menschen ein in 1. Caucasische Rasse, 2. mongolische Rasse, 3. äthiopische Rasse, 4. amerikanische Rasse und 5. Malayische Rasse. Diese beschreibt sie allein auf Grund ihrer äußeren Merkmale von Farbe, Gesichtsbildung, Haarform und Körperbau. Heute dürfte sie durch die Einteilung in Europiden, Mongoliden, Negriden, Australiden und Pygmiden ersetzt sein.

Die Historisierung der taxonomischen Biologie im 19. Jahrhundert, die die Verwandtschaftstabellen in historische Stammbäume überführte, hat auch die Rasseneinteilung dem Entwicklungsgesichtspunkte unterworfen. Durch Darwin (vgl. Darwin, *The Descent of Man*, 1871) und seine Anhänger wurde der Entwicklungsgedanke mit dem Gedanken des "Kampfes ums Dasein" verknüpft. Damit trat eine Bewertung der Rassen hinsichtlich ihrer "Lebens- und Durchsetzungstüchtigkeit" ein, die bekanntlich in verheerender Weise die Politik der modernen Großmächte bestimmte. Seitdem verstärkte sich in allen modernen Staaten die schon in der Antike (Platon) propagierte Eugenik durch bewußte Züchtung und Rassereinhaltung der Nationen. Dazu trug auch die im europäischen Adel übliche Familienpolitik nicht unerheblich bei, die neben der Sicherung von Land und Besitz immer auch auf die "Blutauffrischung" der Adelsfamilien abgestellt war und damit schließlich auch Vorbild der Familienpolitik bürgerlicher Kreise wurde. Sie hat ihre Apotheose in Deutschland in Friedrich Nietzsches Projekt der "Züchtung des Übermenschen" erlebt, aber die entsprechenden Gedanken waren seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in allen sogenannten hochzivilisierten Staaten geläufig.

Die Historisierung und der Entwicklungsgedanke haben andererseits die Paläoanthropologie stimuliert und seither kontinuierlich zu Forschungen und Funden zu den Ursprüngen und der Verteilung der Menschheit bzw. ihrer Rassen auf den Kontinenten geführt (vgl. dazu G. Heberer, *Der Ursprung der Menschen. Unser gegenwärtiger Wissensstand*, Stuttgart 1962; H. Walter, *Grundriß der Anthropologie*, München 1970, aber auch die Außenseiterstandpunkte von Nilsson, *Synthetische Artbildung*, 1953, und Michael A. Cremo, *Forbidden Archeology's Impact*, Los Angeles 1898). Auch bei den Rassen hat die moderne Genforschung neue Einsichten in die chemischen Grundlagen der Konstanz und evtl. Veränderbarkeit der Rassenmerkmale erbracht, und

es ist davon auszugehen bzw. zu befürchten, daß sie auch zu gentechnischen Ameliorisationsexperimenten ganzer Rassen führen wird.

Erwähnen wir aber auch noch die biologisch begründete Arteinteilung der Menschheit in *das männliche und weibliche Geschlecht*, die sich bisher durchaus als eine Konstante bewährt hat und erst neuerdings Auflösungserscheinungen zugunsten einer kulturalistisch bedingten Unterscheidung von Kulturgeschlechtern ("gender") zeigt. Gerade weil sie als naturwüchsig und als so selbstverständlich galten, sind die spezifischen Differenzen des Männlichen und Weiblichen in der Anthropologie bis in die neueren Zeiten kaum genauer untersucht worden. Das wissenschaftliche Wissen über den verschiedenen Körperbau und die spezifischen Funktionen der Geschlechtsorgane von Männern und Frauen wurde von der Medizin verwaltet (vgl. dazu auch: Heinrich Zankl, *Phänomen Sexualität*, Darmstadt 1999). Es wurde vor allem im Ausbau einer Disziplin der Geburtshilfe und Gynäkologie verbessert. Praktisches Wissen verwalteten die Hebammen, wenn man nicht auch die großen Literatoren zu den Verwaltern solchen Wissens über die Geschlechtscharaktere rechnen will. Dabei verwies die traditionelle Arbeitsteilung der Fakultäten das Problemfeld der psychischen Konstitution des Männlichen und Weiblichen in die Zuständigkeit der Theologie und seit dem 19. Jahrhundert in diejenige der sich damals aus den philosophischen "Geisteswissenschaften" verselbständigenden Disziplinen der Pädagogik und der Psychologie.

Die sogenannte Psychoanalyse Sigmund Freuds ist bekanntlich von der Medizin her entwickelt worden und hat offensichtlich von daher die psychischen Unterschiede des Männlichen und Weiblichen von vornherein an die somatische Geschlechtsausstattung des Menschen gebunden und vom "Sexus" her zu verstehen versucht (vgl. S. Freud, Vorlesung: "Die Weiblichkeit" vom WS 1916/17 an der psychiatrischen Klinik in Wien, in: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Frankfurt a. M. 1991). Ebenso offensichtlich hat das Wissenschaftssystem insgesamt auf diese hybride und von vornherein mit recht überzogenen Erklärungsansprüchen auftretende Geschlechterpsychologie vor allem ablehnend reagiert. Die Psychoanalyse, die in sich heftig bekämpfenden Sekten entwickelt wurde und dabei außerordentliche Popularität gewann, hat sich weder in der Medizin noch in den Geisteswissenschaften als anerkannte Disziplin etablieren können. Ihre akademisch ambitionierten Vertreter mußten und müssen noch immer erst einmal in anderen Disziplinen, sei es als Mediziner, Philosophen, Theologen oder als traditionelle Psychologen und Pädagogen ausgewiesen sein, ehe sie ihre Theorien auch akademisch zur Geltung bringen können. Auch die feministische Bewegung ist von dieser psychoanalytischen Betrachtungsweise der Geschlechterverhältnisse ausgegangen (vgl. Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, 1992 u. ö., zuerst französisch: *Le deuxième sexe*, 1949; L. Irigaray, *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt 1980, 6. Aufl. 1996, zuerst französisch: *Speculum de l'autre femme*, 1974; C. Gilligan, *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München 1984, 2. Aufl. 1996, zuerst englisch: *In a different voice*, 1982).

Als männlicher Betrachter dieser Szene sieht man einerseits mit Staunen, andererseits mit einer gewissen Rührung, daß dabei der erigierte Phallus, dem ja am ehesten die Frauen in gewissen Situationen begegnen, zum Schlüsselphänomen des männlichen Gegenbildes und die "Phallokrate" zur Hauptkategorie der Gesellschaftskritik gemacht gemacht worden sind. Es dürfte vielen Männern recht schwer fallen, sich darin wiederzuerkennen. Inzwischen hat sich die Szene aber, wie es ja auch mit den Phallen zu geschehen pflegt, merklich entspannt. Das Selbstbild des Weiblichen wird auch unabhängig vom somatisch Geschlechtlichen in vielerlei Dimensionen vervollständigt, nicht minder auch die weibliche Sicht auf das Männliche. Die "Frauenstudien", in der Regel von Frauen für Frauen, haben den vorgeblichen "Mythos Frau" gründlich entmythologisiert und das "unbekannte Wesen" Frau bei weitem bekannter gemacht als es das "männliche Wesen" ist (vgl. dazu auch die ausgezeichnete Staatsexamensarbeit von Iris Annette Glaser-Warmbier, "Das Bewußtsein weiblicher

Differenz in feministischen Theorien", Düsseldorf 1999). Da es aber weltweit keine maskuline, geschweige denn eine maskulinistische Anthropologie bzw. institutionelle "Männerstudien" gibt, und da man Grund hat anzunehmen, daß das feministische Männerbild bisher recht einseitig ausgefallen ist, so eröffnet sich diesbezüglich noch ein weites Feld für künftige anthropologische Forschungen.

Von den *kulturalistischen Arteinteilungen* der Menschen ist die älteste und am längsten herrschende wohl die in Kultur- und Naturvölker gewesen. Sie hat seit den alten Griechen die Geschichtsschreibung beherrscht und sich in der Neuzeit mit der Unterscheidung von Zivilisierten und Primitiven perenniert. Auch daran haben immer politische und geschichtsphilosophische Bewertungen angeknüpft, meistens die Hochschätzung der Zivilisation und die Minderbewertung des Primitiven, immer wieder aber auch die umgekehrte Verklärung des Primitiven als des Natürlichen, und die Zivilisationskritik. Theologisch vorgeprägt ist die Einteilung in den "alten Menschen" (Adam) und den "neuen Menschen" (Christus), die dann in säkularen Formen politisch wirksam wurde: "der kapitalistisch depravierte Mensch" versus "der neue sozialistische Mensch", oder auch: "der Untermensch" und der "neue Übermensch". Daß auch diese Kategorien in die feministischen Studien eingeschlagen haben, ist nicht zu übersehen. Auch hier herrscht noch weithin die Meinung, das weibliche Geschlecht habe eine besondere Affinität zur Natur und zum Natürlichen, während das Männliche mit der Kultur und Zivilisation liiert sei. Und dementsprechend fällt dann auch die Zivilisationskritik des Männlichen aus.

Darüber hinaus entstammen die hier einschlägigen Unterscheidungsmerkmale allen Kultur- und Sozialwissenschaften, die im angelsächsischen Sprachbereich ohnehin in der "*cultural anthropology*" zusammengefaßt sind. Was immer auch an Ethnien, soziologischen oder ökonomischen Gruppierungen und Klassen, psychologischen Typen, pädagogischen Begabungs- oder Milieutypisierungen bzw. "Lebenformen" (etwa im Sinne Sprangers) in den relevanten Einzelwissenschaften unterschieden worden ist, kann für diesen Zweck genutzt werden und zieht zeitweilig auch in der Presse die Aufmerksamkeit auf sich. Wichtig erscheint, daß sie für die alltägliche Selbsteinschätzung der Menschen bei weitem im Vordergrund stehen. Und zwar offensichtlich in solchem Maße, daß sie gewöhnlich auch der ganz individuellen Selbstcharakteristik der Einzelnen zugrundegelegt werden. Der beliebte Selbstfindungstrip führt gewöhnlich nicht zum je eigensten Selbst (wie der Existentialismus mit Emphase lehrte), sondern eben zur mystischen Identifizierung mit einem Gruppen- und Arttypus.

Damit kommen wir schließlich zu den *Individuen*. Da sie der Ausgangspunkt für die Begriffsbildung überhaupt sind, muß sich an ihnen auch eine spezifische Differenz (zusätzlich zu den Gattungs- und Arteneigenschaften) ausmachen lassen. Man sollte denken, das könne nicht schwieriger sein als bei allen physischen Dingen, die man sonst durch individualisierende Raum- und Zeitkoordinaten beschreibt.

Keiner kann bekanntlich zugleich an zwei Plätzen sein, und allein dadurch ist jeder vom anderen unterschieden. So äußerlich solche Individualisierungen erscheinen, sind sie doch unentbehrliche Kriterien der Unterscheidbarkeit, und sie gehen ins Bewußtsein jedes einzelnen ein. Der Personalausweis und die Nummer darauf sind wichtige öffentliche Bestätigungen von Individualität, die man nur so lange übersieht und geringschätzt, als man sie schon hat. Hinzu treten dann aber geradezu unendlich vermehrbare weitere Individualisierungen, die sich mit dem Lebensalter nochmals potenzieren. Jedes Individuum hat seine von anderen und ihm selbst miterlebte Geschichte, die in ihrem Reichtum die alte Maxime bestätigen: Individuum est ineffabile, d. h. die Individualität ist wegen ihrer Spezifika weder vollständig zu beschreiben noch jemals auszuschöpfen, und gerade dies macht Individualität überhaupt aus.

Der äußere Aspekt solcher Individualität ist von den Epikureern herausgearbeitet und für ihr Menschenbild ausschlaggebend geworden. Das menschliche Individuum ist auf Grund seiner Konstitution aus "Atomen", die in unendlich variierenden Komplexionen seinen Körper bilden, selbst ein "Atom" höherer Stufe. Die Lateiner übersetzten "Atom" in diesem auf den Menschen bezogenen Aspekt mit "Individuum" und schenken der Nachwelt damit die Bezeichnung. Obwohl die Schule der Epikureer mit Lukrez ihr gleichsam offizielles Ende fand, ist der Geist dieser Schule doch im Abendland immer lebendig geblieben. Wir haben vorne schon darauf hingewiesen, daß er zur Berufsideologie der Ärzte geworden ist, ebenso wie die Stoa im Abendland zur Berufsideologie der Juristen wurde. Seit der Renaissance ist er aber auch weit darüber hinaus wieder wirksam geworden, und in der Gegenwart dürfte er geradz zu einer der Grundpfeiler modernen individualistischen Selbstverständnisses geworden sein. Er zeigt sich überall im verbreiteten "materialistischen" Welt- und Menschenbild moderner Gesellschaften.

Symptomatisch für diesen materialistischen Epikureismus dürfte nicht zuletzt die von den Ärzten diskutierte und vom Publikum argwöhnisch verfolgte Diskussion um die Frage der Personindividualität bei Transplantationen von Körperteilen anderer Personen sein. Daß grundsätzlich jeder Eingriff in die Körpersphäre eines Menschen dessen "Persönlichkeit" und mithin die Individualität verändert, haben unsere modernen epikureischen Ärzte schon vergessen. Daher konzentriert sich ihre Diskussion auf das vermeintlich die Individualität wesentlich tragende oder ausmachende Gehirn (vgl. dazu G. Nordhoff, Neurophilosophische Untersuchungen zum Problem der personalen Identität bei operativ-implantativen Eingriffen in das Gehirn am Beispiel der fetalen Hirngewebestransplantation bei der Parkinson-Erkrankung, Phil. Habil.-Schrift Düsseldorf 1999). Aber auch hier übersehen sie die bekannte Tatsache, daß mancher Schicksalsschlag Individualitäten grundlegender verändert hat, als es jeder operative Eingriff vermag. Das eher noch spekulative Problem, ob die "vertauschten Köpfe" (Thomas Mann) die "Individualität" des neuen Körpers oder umgekehrt die Körper die Individualität der neuen Gehirne annehmen, dürfte nach allem, was man vom modernen Epikureismus und seiner Hochschätzung der Gehirne weiß, durch erweiterte Personenstandsgesetze geregelt werden.

Das moderne Individualitätsverständnis ist dann besonders durch die Aszendenz der Existenz- und Existenzialphilosophie seit den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts gespeist worden. Existenz, Existieren, "Dasein" wurde hier mit großer Emphase als das "Wesen des Menschen" schlechthin ausgerufen. Dies war von vornherein eine höchst widerspruchsvolle Bestimmung, insofern sie das allgemeine Gattungswesen des Menschen mit der Individualität schlechthin, nämlich mit der intimsten "Jemeinigkeit" und "Eigentlichkeit" identifizierte. Und auch dies war und ist ersichtlich immer noch eine Umschreibung des epikureischen Individualitätsbegriffes. Aber der illusorische Charakter dieser äußerlichen Individualisierungsbestrebungen zeigt sich überall in den auf Absonderlichkeiten, Skurrilitäten, ja auch "Idiotismen" gerichteten Prägungen des modernen Menschen durch "lifestyle", Mode, Verhaltensweisen, die sich trotz aller Überbietungen ständig wieder zu subkulturellen Art- und Typenbildungen verfestigen und dadurch gerade das Gegenteil von Individualisierung erzeugen.

Daß alle Bestrebungen, die Individualität des Menschen an somatischen und materiellen Merkmalen festzumachen, so enden mußte, haben auch die alten Stoiker schon gewußt. Das epikureische Individuum bespöttelten sie daher mit der Bezeichnung "Idiotes" (der Einzelne), und dieses Wort ist, wie man weiß; in die psychiatrische Terminologie eingegangen. Es bezeichnet hier denjenigen, der sich mit anderen Menschen nicht mehr vergleichen läßt, und der auch nicht mehr in der Lage ist, mit der menschlichen Gemeinschaft durch Sprache und gemeinsames Denken zu kommunizieren.

Die Alternative zum epikureischen Individualismus ist im Abendland vorwiegend im Denkmodell Platons stilisiert worden, denn Platon hatte ja jedem Menschen eine unvergleichliche



ewige Identität seiner Seele zugesprochen, die nach seiner Ideenlehre dann auch eine einzigartige Idee sein mußte. Er folgte darin den sieben Weisen Griechenlands und Sokrates mit der immer wieder erhobenen Forderung: Erkenne dich selbst (Gnothi s'auton)! Diese Suche nach dem Selbst richtet sich ins Innere des Menschen, auf seine seelisch-geistige Komplexität, und sie wurde durch das neuplatonische Christentum für viele Jahrhunderte die herrschende Individualisierungstendenz. Auch davon hat sich einiges in die Existenzphilosophie gerettet und ist durch sie verbreitet worden.

Kein Wunder, daß in dieser platonischen Tradition die "Anamnese", die Erinnerung, geradezu zum Kriterium jedes Selbstbildes geworden ist, und ineins damit jede Beeinträchtigung des Erinnerungsvermögens als Verlust an Persönlichkeit gilt. Und dies trotz einer perennen Erfahrung und gerichtlich notorischen Anerkennung der Tatsache, daß auf Erinnerungen wenig zu trauen ist. Über das Gedächtnis und die Erinnerung wird im folgenden noch etwas zu sagen sein. Halten wir hier nur fest, daß die Erinnerung, gleich ob als vertrauenswürdige oder fälschende, zur Hauptstütze der Selbststilisierung (die man aber "Selbstfindung" nennt) geworden ist. Seither trägt jeder, der auf seine Individualität bedacht und fixiert ist, seine "Biographie" mit sich herum und - als Komplement der Unabgeschlossenheit - seine "individuelle Lebensplanung".

## § 19. Das anthropologische Wahrheitsproblem

Es handelt sich - ontologisch formuliert - um das Problem der Echtheit und Substantialität des Menschen, anthropologisch gesprochen um die Wahrhaftigkeit als Charakterzug der Persönlichkeit. Daß ein Mensch auch falsch sein kann, unstedt, listig, verlogen und untreu, das ist eine alte Erfahrung. Alles dies hängt unmittelbar mit seinem polyglotten Sprachvermögen zusammen. Der Mensch kann sich und andere täuschen. Täuscht er sich, so liegt es an widerspruchsvoller Verwendung zweier Sprachen, die unbemerkt bleibt, ein Mangel an Klugheit und Bildung. Täuscht er andere, so denkt er die Wahrheit in einer nicht ausgesprochenen Sprache, und spricht die Lüge in einer Sprache, die wahrscheinlich klingt. Wenn dies gelingt, ist es ein Zeichen von Klugheit und Raffinesse. Aber es ist kaum auf längere Strecken durchzuhalten. Nicht zuletzt deswegen raten auch Machiavellisten davon ab. Die systematische Doppelzüngigkeit, die Lebenslüge, ist zugleich Täuschung anderer und Selbsttäuschung und oftmals kaum aufzudecken. Zugleich dürfte sie das zuverlässigste Kriterium der Dummheit sein. Und da diese sich immer noch auszubreiten scheint, wird das Phänomen der Lebenslüge häufig angetroffen. Doch ihre Vermutung verpestet die zwischenmenschlichen Beziehungen. Sie ist darum auch die Quelle des häufigsten Unglücks.

Der wahrhaftige Mensch denkt und spricht kohärent. Wo er es nicht vermag, gesteht er es sich und anderen ein, und er hält dies auch anderen zugute. Das ist tolerante Mitmenschlichkeit. Er ist daher verlässlich sich und anderen treu, lern- und wißbegierig, gesprächsoffen. Er tauscht gleichsam sein Bewußtsein mit dem der anderen Menschen aus und bildet so seine Persönlichkeit. Dies Verhältnis des Anerkennens und Anerkanntseins ist die größte Quelle des Glücks. Nicht ohne Grund hat Hegel diesem Thema sein bedeutendstes Kapitel über das "Selbstbewußtsein" (in der Phänomenologie des Geistes) gewidmet.

## § 20. Leben, Krankheit und Tod

Das sind die Titel der bedeutsamsten Fragen für den einzelnen Menschen. Und doch verhält er sich gewöhnlich, als wäre dies alles Nichts: Er riskiert sein Leben für Nichts - im Straßenverkehr, beim

Essen und Trinken, im Sport; er läßt es auf voraussehbare Krankheiten ankommen; er sieht dem Tod ins Auge und freut sich, wenn er "davonkommt". Zugleich hält er die Gestaltung seines eigenen Lebens für das größte Problem, seine eigene Krankheit, seinen eigenen Tod für das größte Unglück.

In der Tat ebnet hier nur die Sprache ein, was eigentlich ganz verschieden ist. Den eignen Tod kann man niemals erfahren; es gibt ihn gar nicht, wie Epikur mit Recht gesagt hat. Aber der Tod der anderen - ein Abschied wie viele andere endgültige Abschiede - gilt als Schreckbild. Die eigene Krankheit mag Schmerzen bereiten oder nicht; sie wird bedrohlich erst in der medizinischen Diagnose und in der Benennung, die die Aufmerksamkeit darauf fixiert. Das eigene Leben nimmt uns niemand ab, es gilt uns als gut oder jämmerlich erst im Vergleich zum Leben der anderen. Hier kann man viel von den Tieren lernen, die zu leben, zu leiden, zu genießen und zu sterben verstehen.

Pervers, wie die Dinge weithin geworden sind, dürften sie nur durch einen anderen Umgang mit der Zeit zu heilen sein. Die uns beschiedene Lebensspanne, die verlorene Zeit der Krankheit, das bittere Ende sind nur Gespenster, die durch Uhr und Kalender erzeugt werden. "Der Mensch ist die Zeit" (lautet ein äthiopisches Sprichwort). Er braucht den Mut, sich Zeit zu nehmen: zum Leben, zum Kranksein, zum Sterben. Darin liegt wahre Lebenskunst. Nur der Realist hält das Leben, die Krankheit, den Tod und die Zeit für objektive Gegebenheiten, und so beklagt er die Kürze und Armut des Lebens, den Zerfall des Körpers und das Ende seiner Zeit. Der Idealist aber weiß, daß Bewußtheit sein Leben trägt, die Krankheit eine Erfahrung ist, das Sterben ein vielgeübtes Einschlafen, der Tod eine Schimäre für einen selbst, wenn auch Schrecknis oder gelegentlich Erleichterung für alle anderen, die Zeit eine prekäre Ordnung in seinen Gedanken.

## § 21. Sexualität und Liebe

Daß der Mensch durch die Sexualität wesentlich geprägt ist, ist eine Binsenwahrheit. Daß er niemals nur als Mensch, sondern als Mann oder Frau vorkommt, ebenso. Und doch hat die Anthropologie erst spät davon Notiz genommen. Wie anders sähe ihr Bestand und unser Weltbild aus, hätte Platons Rede von männlichen und weiblichen Seelen gewirkt und hätte das Christentum die göttliche Dreifaltigkeit als heilige Familie konzipiert. So aber blieb die Seele geschlechtslos und der Geschlechtsunterschied ein zufälliges körperliches Merkmal, das Aristoteles unglückseliger Weise mit dem Form- und Materieprinzip in Verbindung brachte.

Die Einbindung des Menschen ins Tierreich durch die Sexualität und die entsprechenden Triebe ist ein Faktum, das man zwar früher als anstößig empfand und zu kaschieren suchte, das heute aber akzeptiert wird. Sogar die Sexualität der "unschuldigen Kinder" hat man schon entdeckt und weithin anerkannt. Daß aber nun gleich alles, was menschlich ist, auch sexuell sei, ist eine törichte Übertreibung. Wir haben weiter vorn schon ausführlicher davon gehandelt, daß sich das Geschlechtliche allenfalls für spezifische Artenbetrachtung eignet, die das Genus Mensch immer schon voraussetzt. Aber die vermeintliche Totalität des Geschlechtlichen gilt schon nicht einmal im biologischen Bereich. Der Geschlechtstrieb kann verkümmern, die Sexualität aus Willen, Gewohnheit oder Lebensalter gänzlich "uninteressant" werden. Im physikalisch-chemischen Bereich (wenn man den Menschen als ektropisches Energiesystem betrachtet) spielt sie gewiß gar keine Rolle. Und wieweit sie auf den kulturellen Bereich durchschlägt, ist ein Spezifikum bestimmter Kulturen.

Hier spricht man denn von Liebe. Sie ist die kulturelle Stilisierung der Sexualität. Da aber die Kultur vieles stilisiert, was keine biologische Grundlage hat (oder was diese verloren hat), so kann man auch nicht davon ausgehen, daß alles, was so heißt, auch Liebe ist. Kein Faktum ist von so vielen Metaphern umrankt! Die "sexuelle Revolution" des Abendlandes, die Freizügigkeit der Sitten

und die Visibilität des sexuellen Aktes und der Nacktheit erzeugt nun den Anschein einer großartigen Befreiung zu humanem Umgang unter den Geschlechtern.

Abgesehen davon, daß es sich dabei nur um eine optische Täuschung durch Reklame und Medien handelt, der alle statistischen Tatsachen widersprechen, hat sie eher dazu beigetragen, diesen Umgang zu verunsichern. Indem das Geschlechtsverhältnis tendenziell auf das Sexualverhältnis reduziert wird, verlieren auch die kulturellen Formen der Liebe ihren Gehalt und werden leere Hülsen. Damit geraten auch die im weiteren Umkreis der Sexualität und Liebe befindlichen Institutionen ins Wanken: Familie, Erwachsenen-Kind-Verhältnis, Freundschaft, Ehe, nicht zuletzt die Kleidermoden.

Denn die Liebe ist nichts weniger als ein "natürliches Verhältnis" (was die Sexualität allerdings ist). Viele Kulturen kennen sie überhaupt nicht, manche weisen ihr nur wenig Bedeutung zu, im Abendland aber galt sie bisher als einer der obersten Werte. Daher die großen Erwartungen, die man ihr entgegenbringt, und auch die großen Enttäuschungen, die sie bereitet. Ihre abendländische Form war die, daß sie die besten selbständigen Tugenden in einen festen Bezug zur Sexualität brachte: Treue, Verlässlichkeit, Fairness, Aufopferung und Hingabe; und daß als Begleiterscheinungen geglückerter Liebe die erstrebenswertesten Lebensumstände herauskamen: Geborgenheit, Schutz, Intimität, Wärme, die Erfahrung des Menschseins im Kinderlächeln, in Sorge, Not und Krankheit und im Erwarten des Sterbens, Pflege und Fürsorge, Zärtlichkeit und Strenge. Es hat sicher etwas Altmodisches, in dieser Weise verliebt zu sein. Aber die eher größer gewordene sexuelle Not, die sich in einer florierenden Beratungs- und Therapieindustrie widerspiegelt, wird durch die falschen und verlogenen Idole heutiger Roman- und Kinolieben keineswegs gemildert. Wer für die Liebe nur den sexuellen Genuß, die Make-up-Schönheit, die Zweierbeziehung reservieren will, kann sie diese kontingenten Zustände nicht überdauern sehen. Daher die Enttäuschungen, die Scheidungen, der Egoismus der "Singles", die Kinderangst (man nennt das fälschlich "Kinderfeindlichkeit"). In solcher Einstellung wird auch der sexuelle Akt rein "natürliches Verhalten". Er verliert seinen Handlungscharakter, seine Symbolik, das Über-sich-hinaus-Verweisen. Die Konzentration auf den punktuellen Erfolg, die gleichsam sportliche Technik kennt nur noch Sieger und Verlierer. Daher die Misere der Frustration und der Impotenz, die sich in den letzten Dezennien nach der sexuellen Revolution überall ausgebreitet hat.

## § 22. Das Bewußtsein

Zum menschlichen Dasein gehört das Bewußtsein. Aber was das Bewußtsein selber ist, dürfte eines der größten Rätsel überhaupt darstellen. Und dies trotz oder gerade wegen der Tatsache, daß jedermann es für das Bekannteste und persönlich Verträuteste hält, gelegentlich aber auch mit seinen unheimlichen und unerklärlichsten Seiten zu tun bekommt. Auch die philosophische Anthropologie, nicht weniger die Psychologie und die Psychiatrie, ist weit davon entfernt, einen klaren Begriff davon zu besitzen.

Die Alten nannten es die Seele, ein Sprachgebrauch, der seit Christian Wolff und Kant im 18. Jahrhundert durch die Bezeichnung "Bewußt-Sein" abgelöst worden ist, um dadurch genauer die menschliche Seele im Unterschied zu etwaigen tierischen oder gar pflanzlichen Seelen zu bestimmen und zugleich den wesentlichen Bezug zu unterstreichen, den die menschliche Seele zur Welt, eben zum "Sein" hat. Vom Verständnis der Seele her versteht sich daher auch noch das meiste von dem, was vom Bewußtsein gelten soll und kann. Vor allem galt die Seele als eine Kraft, als "Motor", die

den lebendigen Körper bewegt, und die daher im Innern eines lebendigen Körpers entweder an einem bestimmten Ort (etwa einem Organ) oder im ganzen Körper verteilt ist. Belebte Körper nannte man daher im alten Griechenland "Automaten", d. h. "Selbstbeweger", eben weil die Seele von innen her den Körper bewegt und er keines Anstoßes von außen, wie die toten Dinge, bedarf. Von daher ist auch auf das Bewußtsein die Bestimmung übergegangen, daß es etwas sei, was im Innern organischer Körper - der Leiber - anzusiedeln und dort wirksam sei.

Platon und der Neuplatonismus und mithin das christliche Menschenbild haben die Seele als etwas ewiges, unverwechselbar und unvergleichbar Einziges, für das Individuelle schlechthin angenommen, das nur auf eine begrenzte Zeitspanne in einen vergänglichen Körper wie in ein Gefängnis eingesperrt sei. In aristotelischer Terminologie wurde die Seele daher als eine unvergängliche Substanz gedeutet. Descartes faßte sie als "denkende Substanz" und unterschied sie von der körperlich-ausgedehnten Substanz des Leibes. Leibniz erklärte die angeblichen körperlichen Substanzen für ein Scheinphänomen und ließ nur die Seelensubstanzen als "Monaden" übrig. Dadurch löste sich für ihn alles sogenannte Körperliche und Materielle in Vorstellungen der Seele auf. Da die Monaden-Seelen überdies "fensterlos" sein sollten, mußte die ganze "Außenwelt" eigentlich eine "Innenwelt" der Seele, gleichsam das Mobiliar in diesem fensterlosen Gehäuse werden. So kam das Sein ins Bewußtsein, und Leibnizens Schüler Christian Wolff redete fortan vom "Bewußt-Sein".

Kant zertrümmerte auch noch die Substantialität der Seele und ließ nur noch "psychische Erscheinungen" übrig, die in einer nicht weiter hinterfragbaren Einheit und Ganzheit zusammenhängen sollten. Um diese Einheit und Ganzheit zu bezeichnen, verwendete er Wolffs Terminus "Bewußtsein". Von da an stellten sich alle Fragen über die Seele erneut als Fragen über das Bewußtsein.

Der deutsche Idealismus hat diese Tendenzen aufgenommen und zu metaphysischen Bewußtseinssystemen ausgebaut. Bewußtsein wurde zum allerklärenden und allumfassenden metaphysischen Prinzip. Dafür war die Aufhebung zweier in realistischer Perspektive als schlechthin unbezweifelbar und evident angesehener Grenzen: der Grenze zwischen Innenwelt und Außenwelt des Bewußtseins und der Grenze zwischen individuellem und überindividuellem bzw. "absolutem" Bewußtsein ausschlaggebend. Für das erstere gab Berkeley mit seinem Prinzip: "esse = percipi" die Argumentationsbasis. Wenn sich wahrgenommenes Sein nicht von der Wahrnehmung selbst unterscheiden ließ, so mußte auch die (Kantische) Unterscheidung vom Ding an sich und Erscheinung oder zwischen Außenwelt und Innenwelt hinfällig werden. Man hat freilich daraus immer wieder den Schluß gezogen, dadurch würde die Außenwelt gewissermaßen in das Bewußtsein hineinverlagert und das führe zu einem absurden Solipsismus. Aber man übersieht dabei, daß dort, wo von einem "außen" nicht mehr die Rede sein kann, auch die Rede vom "innen" ihren Sinn verliert. Entsprechend wäre es auch falsch, davon zu reden, daß etwa das Bewußtsein nach außen gekehrt und dadurch "verdinglicht" werde.

Auch für das zweite, die Aufhebung der Grenze zwischen individuellem und anderem individuellem sowie eventuellem übergreifendem Kollektivbewußtsein gab das Berkeleysche Argument wesentliche Stützen. Ersichtlich bezieht sich die Rede von "anderem Bewußtsein" oder von "übergreifendem Bewußtsein" auf körperlich in der angeblichen Außenwelt lokalisiertes Bewußtsein. Ist nun aber alle sinnliche Körpererfahrung selbst nur ein Bewußtseinsphänomen, so muß es erst recht jede daraus erschlossene Erfahrung über fremdes Bewußtsein sein. In der Tat spricht alles dafür, daß sich das Bewußtsein überhaupt auf diesem Umweg über die gedankliche Erschließung der in der Erfahrung anderer menschlicher Körper bzw. Leiber mitgegebenen Ausdrucksweisen dessen, was als fremdes Bewußtsein angenommen wird, so etwas wie ein Begriff von Bewußtsein überhaupt bildet. Hegel hat das dahin führende Prozedere in seiner "Phänomenologie des Geistes" wohl zutreffend und unüberbietbar scharfsinnig beschrieben.

Natürlich stellt sich dann aber die Frage, ob ein auf diesem Wege gebildeter Bewußtseinsbegriff überhaupt auf dasjenige bezogen und angewandt werden kann, was seinerseits alle diese Erfahrungsweisen und Begriffsbildungen erst hervorbringt. Es handelt sich um die Frage nach dem Verhältnis von Selbstbewußtsein und Bewußtsein, nach dem Sinn und der Haltbarkeit dieser Unterscheidung und letztlich um die Frage nach der zweiten Grenze zwischen wie immer gearteten Bewußtseinen überhaupt.

Wie schwierig diese Fragen auch im einzelnen zu beantworten sein werden, so steht doch unter der metaphysischen Prämisse des Idealismus von vornherein fest, daß "alles - und somit auch jede unterscheidbare Art von Bewußtsein - eben Bewußtsein ist". Der Begriff des Bewußtseins fungiert im idealistischen System als oberster Gattungsbegriff – als absolute Kategorie. Wir haben im Paragraphen 17 vorgeschlagen, den Begriff "Bewußtsein" durch den der "Bewußtheit" zu ersetzen, um die irreführenden Konnotationen auszuschalten, die das Bewußtsein als einen Teil des Seins vorstellen lassen. Damit wird die Intension von "Bewußtheit" generisches Merkmal aller wissenschaftlichen Begriffe, durch die irgend etwas Beliebigen erfaßt und erklärt werden soll und kann. Aus logischen Gründen wird man zugleich davon ausgehen müssen, daß der Begriff der Bewußtheit selber und mithin auch seine Intension durch gar kein Mittel weiter analysiert und geklärt werden kann.

Hier ist sogleich das eventuelle Mißverständnis abzuweisen, eine solche Position sei nichts anderes als der wohlbekannte Panpsychismus. Dieser behauptet: "alles hat Bewußtsein" und setzt dabei voraus, daß ein irgendwie geartetes Sein erst einmal vorausgesetzt werden kann und muß, dem man dann zusätzlich eine Eigenschaft, Bewußtsein genannt, zuschreiben kann. Das Axiom des Idealismus aber lautet: "alles ist Bewußtsein", was wir verbessernd als "alles ist Bewußtheit" formulieren möchten. Und das heißt in erster Linie, daß alles, was als bestimmtes Seiendes (oder gar als Nicht-Seiendes) namhaft gemacht werden kann, grundsätzlich nur in der Weise gegeben ist, daß es sich als Bewußtseinsphänomen ausweist.

Als metaphysisches Prinzip schlägt das idealistische Axiom auch auf die Ontologie durch. Alles, was man sonst Sein, Wirklichkeit, Realität, ja auch evtl. Nichts nennt, und ebenso die sogenannten primären Bestimmungen der Realität wie Raum und Zeit, das alles muß entsprechend als Bewußtheit gedeutet und abgeleitet werden.

Zeigen wir das für zwei Anwendungsgebiete, die in realistischer Perspektive immer wieder gegen den Idealismus schlechthin vorgewiesen werden. Das eine Gebiet ist der Bereich der sog. Tatsachen der Evolution. Man geht davon aus, daß es lange vor der evolutionären Entstehung von Bewußtsein (bei Lebewesen) materielles physikalisches und chemisches Sein gegeben hat. Wir können hinzufügen und damit den Panpsychismus kritisieren: es gibt dergleichen Entitäten immer noch, denen man natürlich kein Bewußtsein zuschreibt (wenn sie auch nur durch Bewußtseinsakte erkannt und erfaßt werden können). Das Argument lautet nun: Wenn es eine evolutionäre Realität vor der Entstehung von Bewußtsein gegeben hat, so kann das Bewußtsein bzw. Bewußtheit nicht das Primäre bzw. Prinzipielle sein, sondern es muß selbst als spätes Evolutionsprodukt abgeleitet und erklärt werden.

Nun ist gegen die Erkenntnisse der Evolutionslehre nicht mehr zu streiten. Sie dürften, wie überhaupt das meiste an geschichtlichen Einsichten, geradezu die sichersten Fundamente für die Erkenntnis des gegenwärtigen Zustandes der Realität abgeben. Daher ist es auch geradezu trivial zu sagen, daß Bewußtsein sich gerade und grundsätzlich durch geschichtliche und somit auch evolutionsgeschichtliche Einsichten über seine eigene Genesis durchsichtig wird, sofern es überhaupt dazu in der Lage ist. Wie aber steht es mit dem Realitätscharakter dieser historischen und somit auch der evolutionären Tatsachen?

Ohne weiteres wird man einräumen, daß sie der Vergangenheit angehören. Was vergangen ist, von dem sagt man mit Recht, daß es *nicht mehr* ist bzw. existiert; und dies verhält sich genau spiegelbildlich zu evtl. prognostizierten Fakten der Zukunft, die *noch nicht* sind. Beide Arten von Tatsachen und Fakten sind bzw. existieren, da sie nicht mehr bzw. noch nicht sind, *überhaupt nicht*. Genauer: ihre Existenzweise bzw. ihr Sein, wenn sie überhaupt unter diese Begriffe gefaßt werden sollen, muß sich ganz wesentlich von der Existenzweise bzw. vom Sein dessen unterscheiden, was man sonst darunter faßt. Was aber sonst darunter gefaßt wird, das ist sinnlich wahrgenommenes, gegenwärtiges Sein. Auch dies führt wieder zu der Trivialität, daß eben Vergangenheit und Zukunft als zeitliche Dimensionen von zeitlicher Gegenwart zu unterscheiden sind. Aber diese Trivialität ist ernst zu nehmen, und daraus sind Folgerungen zu ziehen. Zunächst dies: Was auch immer Realität gewesen sein mag, das ist dadurch, daß es vergangen ist, eben nicht mehr Realität und kann deswegen seine vorgebliche Priorität gegenüber gegenwärtiger Realität nicht behaupten. *Wenn es überhaupt noch so etwas wie Realität besitzt, so entweder deshalb, weil es als eine bewußte Erinnerung existiert und somit Teil bzw. Inhalt von Bewußtsein ist.* Oder aber es ist noch immer als dasselbe (evtl. genidentische) Faktum (historisches Dokument) vorhanden, somit nicht vergangen und demnach auch nicht bloß historisches Faktum.

Nun liegt auf der Hand, daß die sog. Tatsachen der Evolution durchweg und definitionsgemäß reine historische Tatsachen sind: Man kann sie in ihrer (mutationellen) Einzigartigkeit in der gegenwärtigen experimentellen Praxis nicht reproduzieren, sonst würde sich die Evolutionsgeschichte beliebig wiederholen lassen. In der Tat sind alle evolutionären Fakten durch Rückschlüsse aus Gegenwartserfahrungen (über das Auftreten von Neuem im Verhältnis zu Vorgegebenem) erschlossen. Man sagt gewöhnlich, sie seien historische Rekonstruktionen. In der Tat wird in aller historischen Rekonstruktion keineswegs etwas Vergangenes wiederhergestellt (wie der Ausdruck suggeriert), sondern es wird gedanklich, bewußt konstruiert. Das nimmt der Gediegenheit und Wahrheit historischer Erkenntnisse nichts von ihrem Wert. Es macht nur darauf aufmerksam, daß ihre Gediegenheit und ihre Wahrheit nicht auf einem vorgeblichen Bezug zu einer irgendwie gearteten Realität beruht, sondern ausschließlich auf ihrer logischen Kohärenz und Umfassendheit, mit der sie Gegenwartserfahrungen in die imaginäre Zeitdimension der Vergangenheit verlängern.

Es ist freilich bei der gegenwärtigen realistisch eingestellten wissenschaftlichen Bewußtseinslage kaum damit zu rechnen, daß diese idealistische Argumentation gegen die vorgebliche Realität des Geschichtlichen und damit der Fakten der Evolution als prioritär gegenüber dem Bewußtsein selber sich leicht verstehen ließe. Alle eingewurzelten Denkgewohnheiten sprechen dagegen, und es erscheint als evident und schlechthin selbstverständlich, daß das sogenannte geschichtliche Sein als bewußtseinstranszendente Realität geradezu das Maß aller Realität und aller Seinsnotwendigkeit abgebe. Wer aber so denkt, der befindet sich offenbar in der Lage dessen, der einen von ihm unterschriebenen Wechsel (nämlich einen Beweis für die Existenz eines bewußtseinsunabhängigen Seins zu liefern) dadurch einlösen will, daß er ihn auf ein einst stattliches, zum Fälligkeitszeitpunkt aber nicht mehr vorhandenes Guthaben zieht. Daß man damit heute so gut durchkommt, zeigt nur, welche Art Kredit es ist, der wissenschaftlichen Beweisen gegenwärtig eingeräumt wird.

Das zweite Argumentationsfeld gegen die Priorität von Bewußtsein bzw. Bewußtheit gegenüber einem bewußtseinsunabhängigen Sein sind die sogenannten physiologischen und psychiatrischen Tatsachen. Ausgehend von der Voraussetzung, daß Bewußtsein an den lebendigen Körper gebunden und evtl. sogar in einem bestimmten Organ (dem Gehirn und evtl. dem Rückenmark und Nervensystem) lokalisiert ist, wird auch hier die Priorität des physiologisch-leiblichen Substrats gegenüber dem Bewußtsein behauptet. Speziell sind es dabei die schon recht weit fortgeschrittenen

Erkenntnisse über die sogenannte Lokalisation einzelner Bewußtseinsleistungen in verschiedenen Teilen des Gehirns, die diese These plausibel machen. Offensichtlich hängen viele wohlunterscheidbare Bewußtseinsleistungen von der physiologischen Funktionstüchtigkeit solcher Gehirnzonen ab. Man beobachtet bei Beschädigungen oder dem Verlust bestimmter Gehirnzonen den Ausfall der betreffenden Bewußtseinsleistungen; z. B. bestimmter Weisen der Sprachverfügung, des Gedächtnisses, der Koordination der Glieder, der Raum- und Zeitorientierung und nicht zuletzt bestimmter sinnlicher Wahrnehmungen. Und diese mehr oder weniger umfangreichen Reduktionen der Bewußtseinsfunktionen entsprechend mehr oder weniger starken Läsionen des leiblichen Organs sind dann allemal ein Argument für die Annahme, daß der physiologische Tod des ganzen Organismus auch den Untergang des jeweiligen Bewußtseins bedingt.

Gegen diese Befunde ist ebenfalls nicht zu streiten. Und es ist auch nicht stichhaltig, gemäß gewissen neuplatonischen Bewußtseins- und Unsterblichkeitsauffassungen davon auszugehen, daß beim physiologischen Tod eines Organismus das zugehörige Bewußtsein in eine Art von Minimalreduktion der Bewußtseinsaktivität ver falle - man denkt dabei gewöhnlich an eine Art Ohnmacht oder Tiefschlaf. Ein Ohnmachtsanfall oder das Versinken in einen Schlaf mag vielleicht dem subjektiven Erleben des Sterbens entsprechen, ja diese Bewußtseinserscheinungen mögen gar identisch sein. Ersichtlich hat man aber noch nie ein totes Wesen aus einer "Ohnmacht" oder einem "Schlafe" erwachen gesehen, allenfalls mag man sich gelegentlich darüber getäuscht haben, ob ein Organismus tatsächlich tot war, der wieder ins Leben zurückkehrte.

Wohl aber ist die kritische Sonde an den organischen Befunden selber anzusetzen. Ersichtlich sind sie sämtlich immer wieder zu machende Gegenwartserfahrungen eines beobachtenden Bewußtseins des Außenstehenden, etwa des Psychiaters. Und was auch immer hierbei beobachtet werden kann, ist gewiß nicht selber Bewußtsein, sondern es ist das, was man mit jedem Recht für seine organischen Bedingungen halten kann. In und während der Beobachtung dieser physischen Gegebenheiten aber ist das Bewußtsein des Beobachters selber tätig, und ohne diese Bedingung würde überhaupt nicht und somit auch nichts beobachtet. Man muß dieser Trivialität wiederum allergrößte Bedeutung zumessen. Sie bestätigt die Wahrheit des Berkeleyschen Prinzips des "esse = percipi". Was als organische Bedingung von Bewußtsein beobachtet wird, erweist sich somit selber als durch Bewußtseinstätigkeit (des Beobachters) bedingt.

Auch hier muß wieder dem realistischen Einwand begegnet werden, der organische Befund der Beobachtung existiere und bleibe "objektive" Realität, auch wenn er nicht beobachtet würde. Und deshalb sei diese objektive Realität prioritär gegenüber dem Bewußtsein. Auch der Idealismus leugnet nicht den Befund, wohl aber deutet er ihn anders als der Realismus, indem er auf die bewußtseinsmäßigen Bedingungen des "Erhaltenbleibens" hinweist. Erhalten bleibt etwas, was beobachtet worden ist, grundsätzlich durch eine Gedächtnisleistung eines Bewußtseins. Man stellt sich zwar vor, "die Sache selbst" habe sich dann, wenn sie nicht beobachtet werde, gewissermaßen vom Kontakt mit dem beobachtenden Bewußtsein gelöst oder das Bewußtsein habe sich von der Sache zurückgezogen. Aber eben dies stellt man sich so vor, und dazu bedarf es der Imaginationskraft eines Bewußtseins, das die Erinnerung an beobachtete Sachen festhält und sie in einen weiter beobachteten Sachkontext (als das jenseits des Horizonts der Beobachtung Liegende) einbaut.

Die vom Realismus in den Vordergrund gestellte Überzeugtheit vom Erhaltenbleiben und der selbständigen Existenz der von jedem Bewußtseinszugriff getrennten Sache beruht ersichtlich auf einem Glauben, der nur als Widerspruch formuliert werden kann: Es ist der Glaube, daß es etwas (oder vielmehr eine ganze "reale Welt") gibt, das kein Bewußtsein wahrnimmt, das in Erinnerungen abgebildet und gegebenenfalls in "Protensionen" oder Voraussagen über sein künftiges Wiedererscheinen vorausgewußt werden könne. Der Widerspruch liegt darin, daß das

Nichtwahrgenommene, Erinnerungd-Abgebildete und evtl. Erwartete unabhängig von Bewußtsein sein soll, zugleich aber doch nur durch diese Bewußtseinsleistungen überhaupt gegenständlich sein kann. Wie in jedem Widerspruch liegt darin eine wahre und eine falsche Einsicht. Falsch ist, daß derartiges unabhängig von Bewußtsein sei, wahr ist, daß es von diesen Bewußtseinsleistungen abhängt. Vorsichtigeren Realisten, wie insbesondere J. St. Mill, reden in diesem Falle gerne davon, daß die Existenzweise solcher Objekte eine "Möglichkeit" sei. Aber die Modalontologie der Möglichkeiten beruht, wie in der Logik (Aalen 1987) gezeigt wurde, selber auf dem im Begriff der Möglichkeit zusammengezogenen Sein und Nichtsein zugleich einer Sache.

Gilt dieses allgemein, so gilt es insbesondere von den somatisch-physiologischen Befunden, die die Bewußtseinstätigkeit bedingen sollen. Was hier beobachtet werden kann, unterliegt ebenfalls dem Berkeleyschen "esse = percipi". Da mag ein individuelles Bewußtsein sogar mit Hilfe der technischen Instrumente seine eigenleiblichen Gehirnströme beobachten, dies ändert nicht an dem Befund, daß es auch dabei ohne bewußte Wahrnehmung nicht geht.

Wie man sieht, geben die hierbei vorausgesetzten Prinzipien des Realismus oder des Idealismus Anlaß, nun auf das Verhältnis von Physis und Bewußtsein die Kategorien von Ursache und Wirkung anzuwenden und je nach der metaphysischen Sicht die Physis zur Ursache des Bewußtseins oder umgekehrt zu machen. Die sogenannte Wechselwirkungstheorie, die vielleicht von den meisten Theoretikern - so auch Popper und Eccles in: "Das Ich und sein Gehirn" (München 1982, Originalausg.: The Self and Its Brain - An Argument for Interactionism, Heidelberg, Berlin, London, New York 1977) - vertreten wird, verdankt sich dabei wohl hauptsächlich einem unentschiedenen Schwanken zwischen beiden Positionen.

Allerdings wird man bei näherem Hinsehen auf die Argumentationsweisen der Wechselwirkungstheoretiker oft feststellen, daß die hier vielfach benutzte Rede von den "Bedingungen" keineswegs ein Ursache-Wirkungsverhältnis ausdrückt, sondern nur eine Korrelation notwendig zugleich und nebeneinander zu beobachtender Fakten. Hier scheint überall ein von Kant eingeführter Sprachgebrauch bezüglich der "Gemeinschaft" von Phänomenen als "Wechselwirkung" vorzuliegen. In der Tat handelt es sich dabei aber logisch um schlichte Korrelationen. Deswegen sind viele vorgebliche Wechselwirkungstheorien eigentlich Theorien eines psycho-physischen Parallelismus, wie es auch im Falle von Popper und Eccles der Fall zu sein scheint.

Und dies kann auch aus logischen Gründen nicht anders sein. Denn echte Wechselwirkungstheorien müßten zwischen Ursache und Wirkung ein als gemeinsame Gattung für ein Substrat der Wechselwirkung namhaft zu machendes tertium comparationis vorweisen. Was sollte dies aber zwischen oder jenseits von Organisch-Materiellem und Bewußtsein sein? Es bleibt hier nur der Ausweg, entweder Bewußtsein, wie der Idealismus, oder materielles Sein, wie der Realismus, an Stelle eines tertium comparationis als gemeinsame Gattung anzusetzen. Dann aber spielt alle Kausalität zwischen entweder nur zwischen Bestandteilen des Bewußten oder zwischen solchen des materiellen Seins, und sie kann niemals von der einen Sphäre in die andere übergreifen. Dies spricht jedenfalls dafür, daß mit der Kausalrelation bezüglich der physischen und psychischen Befunde nichts auszurichten ist. Wir werden anschließend daraus noch einige Folgerungen für das Problem Freiheit - Notwendigkeit zu ziehen haben.

Neben der zum Scheitern verurteilten Wechselwirkungstheorie und der Theorie des psycho-physischen Parallelismus, gegen deren logische Bewältigung der Befunde nichts einzuwenden ist, ist seit Spinoza immer wieder auch ein dritter Weg, der der sogenannten psycho-physischen Identität versucht worden. Ihr mangelt es gegenwärtig noch an konsequenter Ausarbeitung. Diese Ausarbeitung muß zeigen, wie eine solche Identität zwischen so Verschiedenem, wie es eben physische und psychische Befunde sind, gedacht werden kann und letzten Endes, worin sie faktisch



besteht. Sie muß insofern vermeiden, "mystisch" zu werden und sich damit auf Instanzen zu berufen, die für keinerlei Erfahrung mehr zugänglich sind.

Nun gibt es offenbar eine Klasse psychischer Phänomene, die durchaus geeignet sind, diese Rolle des Identischen von und zwischen sogenanntem Psychischem und Physischem zu spielen. Sie sind bisher außerordentlich schwierig zu analysieren, und zwar wohl gerade wegen ihrer Nähe zum Prinzip einer logisch konsistenten Theoriebildung über das Bewußtsein und die Wirklichkeit schlechthin. Wir meinen die Phänomene des Schmerzes und der Lust. In ihnen, so könnte man sagen, konzentriert sich Bewußtsein in die organischen Bestandteile des Leibes hinein, und umgekehrt wird Leibliches ganz und gar bewußt.

Dies ist näher zu analysieren, soll es als Demonstrationsfeld für eine Identität von Bewußtsein und organischem Leib geeignet sein. Stellen wir auch diese Analyse unter das Prinzip des "esse = percipi". Man wird dann Schmerz- und Lustempfindungen als eine Art von Wahrnehmung deuten, bei der die von Berkeley behauptete Identität von Wahrnehmung und Wahrgenommenem nur besonders exemplarisch zutage tritt. Hier findet sich im Unterschied zur sonstigen sinnlichen Wahrnehmung kein besonderes Wahrnehmungsorgan. Und zwar deshalb, weil der ganze Leib bei solchen Empfindungen zum Wahrnehmungsorgan wird. Darauf beruht die seltsame Dialektik, in die man verfällt, wenn man Lust- oder Schmerzempfindung beschreiben will: Die Wollust oder der Schmerz "sitzt" zwar in einem bestimmten Körperteil, aber sie werden mit dem ganzen restlichen Leib erfahren, und somit sitzen sie wiederum auch nicht in einem bestimmten Körperteil.

Zugleich wird man mit den Physiologen behaupten, sie säßen organisch in den wohlbekannten Schmerz- und Lustzentren des Gehirns, deren Funktionsausfall sie auch verschwinden lassen. Und mit den Psychologen wird man sagen dürfen, sie würden gerade nicht im Kopf gespürt und empfunden, sondern eben an den Schmerz- und Lustzonen des Leibes. Diesen Lokalisierungen ist durch die übliche Deutung der Schmerz- und Lustphänomene logisch nicht beizukommen, was anzeigt, daß die Deutung falsch sein muß.

Gehen wir aber davon aus, daß Schmerz und Lustempfindung nichts anderes sind als die Leibwahrnehmung des Bewußtseins, bei der gemäß dem Prinzip des "esse = percipi" das Wahrgenommene mit dem Wahrnehmenden identisch ist, so dürfte sich die Dialektik bzw. die Widersprüchlichkeit der Lokalisierung auflösen lassen. Man muß dann sagen, daß Schmerz- und Lustwahrnehmungen überhaupt nicht im Sinne der anatomischen Topologie lokalisieren, sie gehen vielmehr vollständig in diesem Schmerz oder dieser Lust auf. Erst eine zusätzliche sinnliche Wahrnehmung und Beobachtung und überhaupt anatomisch-physiologisches Wissen kann dann den Schmerz oder die Lustempfindung an einer bestimmten Körperstelle lokalisieren. Daß dies so sein muß, erkennt man an Extremfällen. Der rasende Schmerz, der das Bewußtsein, wie man sagt, gänzlich ausfüllt und gewissermaßen keinen anderen Gedanken mehr fassen läßt, füllt auch den ganzen Leib und läßt die Grenzen zwischen ihm und der Umwelt selber undeutlich werden oder gar verschwinden. Und ebenso die höchste Lust. In minderen oder habituell gewordenen Fällen schmerzlicher oder lustvoller Stimmung überträgt sich das Gefühl dann bekanntlich ebenso auf die sinnlichen Wahrnehmungen der sogenannten Außenwelt. Die sinnliche Wahrnehmung tönt sich selber schmerzlich oder lustvoll. Und dies wiederum gibt der philosophischen Spekulation Anlaß zur Ausbildung pessimistischer oder optimistischer Weltbilder.

Aus dem Gedanken der psycho-physischen Identität läßt sich wohl auch noch zwanglos weiteres erklären, was der Deutung in den anderen Theorien größte Schwierigkeit bereitet. Wir meinen das Phänomen des Schlafes und des Traumes. Konzentriert sich das Bewußtsein in Fällen des Schmerzes und der Lust in seiner Wahrnehmungstätigkeit auf den Leib bzw. Leibteile, so läßt sich leicht vorstellen, daß es sich beim Einschlafen allmählich aus der sinnlichen Wahrnehmungstätigkeit über die Umwelt gleichsam zurückzieht. Sind die Wahrnehmungsorgane aber untätig, so setzt die gesamtorganische Wahrnehmungstätigkeit bezüglich der Leibzustände ein bzw. sie wird von den Überdeckungen der sinnlichen Wachwahrnehmungen befreit und bringt sich als einzige Bewußtseinstätigkeit zur Geltung. Das Bewußtseins konzentriert sich nunmehr auf die Wahrnehmungstätigkeit bezüglich der Leibzustände, zu denen natürlich schmerzhaft oder lustvolle Funktionalität oder Dysfunktionalität und ihre nervöse cerebrale "Meldungsanlage" gehören, ebenso die Abspeicherungen der sinnlichen Wahrnehmungen wie erst recht auch das "Zukunftsgedächtnis", nämlich Abspeicherungen sogenannter Willensregungen und Verhaltensplanungen. Sie alle bilden im Traum das Material der "phantastischsten" Verknüpfungen, die ihrerseits wiederum gedächtnismäßig abgespeichert und dann als solche in den Wachzustand überführt werden können.

Nach allen Ergebnissen der Traumforschung bildet aber der Traum nur eine Durchgangsphase zum traumlosen Tiefschlaf, die sowohl beim Einschlafen wie auch beim Erwachen durchlaufen wird. Man wird also annehmen müssen, daß sich die Bewußtseinstätigkeit auch noch aus der "kontrollierenden" Wahrnehmung der nervösen und cerebralen Meldungsanlage der Leibzustände zurückziehen kann. Dieser Zustand ist negativ durch den Ausfall des Gedächtnisses charakterisiert. Aber diese Tatsache dürfte nicht dazu berechtigen, nunmehr vom Ausfall des Bewußtseins selber, gewissermaßen seinem "Abschalten" zu sprechen. Es wäre schwierig zu erklären, wie und wodurch es wieder "angeschaltet" werden könnte. Überdies ist die Unterscheidung zwischen Traumphasen und traumlosem Tiefschlaf nur aus äußeren Beobachtungen über unruhiges und ruhiges bzw. gleichsam lebloses Verhalten des Schlafers erschlossen, so daß es allemal eine Hypothese bleibt, in welcher Phase und ob überhaupt in solchen Phasen geträumt wird.

Auf jeden Fall dürfte es guten Sinn machen, auf Grund der Identitätsthese anzunehmen, daß das Bewußtsein sich in solchen von außen als "Leblosigkeit" darbietenden Zuständen eines lebendigen Leibes gänzlich mit seinen organischen Funktionen identifiziert, so daß kein Teil des Leibes mehr für andere Teile (wie etwa im Schmerz, in der Lust oder im Traum) zum Wahrnehmungsorgan, somit auch nicht das Gedächtnis zum Speicherungsorgan für solche Wahrnehmungen wird. Dafür scheint umso mehr der gesamte Leib zu einem empfindlichen Sensorium für seine Umwelt zu werden. Auf sie reagiert der Organismus mit seinem nun gleichsam ganz organisch gewordenen Bewußtsein weiter: Der Schlafende wendet sich in bequeme Lagen, er entblößt oder bedeckt sich, ja es scheint, daß er gegen Störungen, die gegebenfalls über die spezifischen Sinnesorgane wahrgenommen werden, bis zu einem gewissen Grade mit Trauminszenierungen reagiert, die die Wahrnehmung in einen Erinnerungskontext so einbaut, daß entweder weitergeschlafen oder plötzlich aufgewacht wird.

Weiter erscheint es auf der Basis der Identitätsthese nicht so erstaunlich und rätselhaft, daß ein schlafender Organismus außer durch Träume auch durch sichtbares Verhalten auf Umwelteinflüsse reagiert, das dem Handeln im Wachzustand oftmals täuschend ähnlich sieht. Da wird auf Ansprache gelegentlich auf lange Strecken recht sinnvoll geredet oder etwa ein längerer Handlungszusammenhang in vertrauter Umgebung (z. B. Aufstehen, ein Glas Wasser abfüllen und austrinken u. a.) ausgeführt. Wahrscheinlich hält man manchen Schlafwandler deshalb für wach, obwohl er es nicht ist. Das schlafende Bewußtsein ist ersichtlich keineswegs ein Nichtbewußtsein oder etwas Unbewußtes, wie es ja auch nicht überall auf der Welt selbstverständlich ist, daß man

sich zum Schlafen an einen ruhigen Ort zurückzieht. Trance- und Hypnosezustände scheinen sich überhaupt einer kulturell stilisierbaren Schlaftechnik zu verdanken.

Ein weiteres Phänomen beim Schlaf und bei der sogenannten Ohnmacht wird gewöhnlich übersehen oder falsch eingeschätzt. Man deutet die dabei stattfindende manifeste Unterbrechung der Bewußtseinstätigkeit in negativen Begriffen, spricht von einem Zustand ohne Bewußtsein oder von Bewußtlosigkeit. Und will man dies doch positiv fassen, so benutzt man den dialektischen Begriff des Unbewußten als Lückenbüßer. Das Unbewußte soll ja eine Bewußtseinstätigkeit kennzeichnen, die zugleich keine bewußte Tätigkeit ist, es soll sich um nichtbewußtes Bewußtsein handeln.

Woher nimmt nun aber das Bewußtsein seine negativen Begriffe und besonders den Begriff des Nichts selber? Diese Frage wirft eines der zentralen metaphysischen, ontologischen und auch logischen Probleme auf. Es muß in idealistischer Perspektive auch von einer Bewußtseinserfahrung her gelöst werden. Wenn aber gelten soll: "alles ist Bewußtsein bzw. Bewußtheit", so muß auch alles, was sich durch negative Begriffe erfassen läßt, und auch das, was man gemeinhin das Nichts nennt (wenn überhaupt davon sinnvoll geredet werden kann), in dieses "alles" einfügen, was als Bewußtsein bzw. Bewußtheit ausgewiesen wird. Evident ist das auch der Fall. In der Dunkelheit nichts zu sehen und in der Stille nichts zu hören, ist sicher eine alltäglich zu machende Erfahrung. Und man setzt dabei voraus, daß man dabei sehr bewußt und angestrengt ausschauen oder hinhorchen kann. Nur weil dabei eine bewußte Sinnestätigkeit ausgeübt wird, wird man den Gegenstand solchen Schauens und Horchens nicht geradezu Nichts nennen, sondern nur negativ sagen, es werde nichts Bestimmtes gesehen oder gehört. Aber auch dabei deutet sich eine Dialektik an, die ein Problem anzeigt: Man sieht und sieht zugleich nicht, man horcht und hört zugleich nicht. Undialektisch und mithin logisch wäre aber zu sagen: Man sieht und hört Nichts. Und eben dies und nichts anderes kann sinnvollerweise Nichts genannt werden.

Hat man nun auf solche Weise Nichts gesehen oder gehört und somit das Nichts sinnlich erfahren, so wird diese Erfahrung auch ein positiver Inhalt des Gedächtnisses dieser Erfahrung. Es ist ein positives Glied in der Kette von Erfahrungen überhaupt und dient dem Bewußtsein dazu, seine eigene Kontinuität aufrecht zu erhalten.

Dies läßt sich leicht beim Erwachen aus dem Schlafe konstatieren. Hat man geträumt und erinnert sich daran, so weiß man doch zugleich und zuverlässig, daß das Traumerleben nicht das war, was man sonst im Wachzustand erlebt. Der Traum hebt sich im normalen Falle gleichsam automatisch als das Negative zum sonstigen positiven Wacherlebnis ab. Und erwacht man aus traumlosem Tiefschlaf (was nur heißen kann, daß man keine Erinnerung an einen Traum zurückbehält), so kennzeichnet sich die Lücke ebenso automatisch als die Erfahrung des Nichts im Kontinuum der positiven Wacherfahrungen. Man weiß gewöhnlich sofort und ohne Orientierungsschwierigkeiten, wo man sich befindet. Und evident dient das Nichts-Intervall der Schlaferfahrung sofort auch dazu, etwa die Veränderung von der Dunkelheit am Abend zu Helligkeit am Morgen zu erklären. Ob es sich beim "Erwachen" aus einer Ohnmacht ebenso verhält, bliebe genauer zu untersuchen. Vieles scheint dafür zu sprechen, sofern jemand während eines Ohnmachtsanfalls nicht an einen anderen Ort gebracht wird, denn dadurch kommt natürlich eine Desorientierung zustande.

Diese Erfahrungen des Nichts im Schlafe oder in der sogenannten Bewußtlosigkeit sind nun im Spiel des Bewußtseins wie Joker. Sie haben die Funktion von Platzhaltern für diejenigen Erfahrungen, die jeweils andere Bewußtseine gemacht haben. Man entnimmt aus der Morgenzeitung oder dem Radiobericht, was sich in der Nacht, da man schlief, ereignet hat. Und entsprechend muß man sich von anderen sagen lassen, was geschah, während man ohnmächtig war. Dasselbe aber findet offensichtlich auch statt, wenn man seine jeweils eigenen Erfahrungen mit denjenigen anderer abstimmt. Man weiß ja genau, daß man das, was andere erlebt haben und was "hinter unserem

Horizont“ in der Ferne liegt und was man daher von anderen lernend übernimmt, gerade nicht selber erfahren hat. Es tritt freilich nicht an die Stelle der Erfahrung des Nichts (des tiefen Schlafes oder der Ohnmacht), sondern es wird mit den eigenen Erfahrungen verschmolzen, und daher erscheint es so, als seien sie durchweg positive eigene Erfahrungen.

#### § 24. Das sogenannte Unbewußte und die Erinnerung

Wenn “alles Bewußtsein bzw. Bewußtheit” ist, so kann es logischerweise kein Unbewußtes geben. In der Tat ist der Begriff des Unbewußten ein exemplarisch widerspruchsvoller Begriff. Er vereinigt in sich den Begriff des Bewußten und zugleich seine Negation. Wie in allen Behauptungs-Widersprüchen liegt freilich auch darin - wie in der Logik gezeigt wurde - eine Wahrheit und eine Falschheit! Der Widerspruch in terminis kann freilich nicht als solcher wahr oder falsch sein, vielmehr tritt Wahrheit oder Falschheit erst zutage, wenn ein widerspruchsvoller Terminus in Urteilen verwendet wird. Nun ist es natürlich wahr, daß es Bewußtsein gibt. Und daher muß es falsch sein, daß es Unbewußtes oder Nicht-Bewußtes gibt, das überdies noch mit dem Bewußtsein identisch sein soll.

Schaut man sich an, was von den Propagatoren des Unbewußten - von Platon über Leibniz bis Herbart, v. Hartmann und Freud - für unbewußt gehalten wird, so ist es auch ganz schlicht alles das, was diese Theoretiker selber ganz gut wissen und als ihre eigenen Bewußtseinsinhalte ausweisen: Es sind die “Ideen” bei Platon in ihrem Zustand des Vergessenseins oder der (Noch-) Nichterinnerung der anderen (Aber Platon kannte sie schon!); es sind die dunklen Strebungen, Appetite, Triebe bei Leibniz (als ob nicht jeder wüßte, daß er auch solche hat!); und es ist die ausgewählte griechische Mythologie, die man wohl im Wien seiner Tage im Gegensatz zur purgierten Mythologie ad usum delphini unter der Schulbank las, bei Freud. Bei Herbart war es eine physikalische Dynamik, bei v. Hartmann die ganze Natur. Und alles dies zusammen ist in der neueren Psychoanalyse zusammengefaßt und durcheinandergewürfelt worden. Nur Mangel an Konsequenz und Ausarbeitung hat bisher verhindert, daß man einsähe, daß nach dieser Auffassung das sogenannte Unbewußte alles das umfaßt, was nicht direkt und unmittelbar in einem individuellen Bewußtsein bewußt ist, sondern je nach der Situation gerade im Bewußtsein eines anderen.

Der Begriff des Unbewußten hat seine Pointe nun gerade darin, daß er alles dies, was gerade nicht in einem individuellen Bewußtsein bewußt ist, genau demselben individuellen Bewußtsein ebenfalls zurechnet, es in ihm voraussetzt. Die Lehren vom Unbewußten sind daher in erster Linie Lehren von der Intersubjektivität des Bewußtseins. Sie deuten und erklären die Inhalte eines Einzelbewußtseins aus den Inhalten eines anderen oder aller anderen Bewußtseine. Das sogenannte Bewußtmachen dessen, was einem individuellen Bewußtsein angeblich unbewußt ist, in den Tiefen des Unbewußten schlummert und nur aktiviert zu werden braucht, ist allemal ein pädagogischer oder didaktischer Prozeß. Platon führte das in seinem Dialog “Menon” vor, als er den ungebildeten Sklaven durch geschickte Fragen zu mathematischen Einsichten gelangen ließ. Dabei sollte es um die angeblich “eingeborenen Ideen” gehen. Diese sind seitdem das Modell aller “unbewußten Bewußtseinsinhalte” geblieben. Die große Alternative zu dieser Ansicht ist die aristotelisch-nominalistische: daß nichts im Bewußtsein ist, was nicht durch sinnliche Erfahrung hineingekommen ist. Auch die Vermittlung sogenannter theoretischer Einsichten ist dabei auf die Verwendung und auf das Anknüpfen an sinnliche Bilder der jeweils individuellen Erfahrung angewiesen.

Die Theorien des Unbewußten sind insgesamt moderne Fortschreibungen neuplatonischer Auffassungen von Geistern und Dämonen, die das Seelenleben von innen her regieren und in ihrem normalen Verlauf stören und so Sünde, Laster, Schuld und Geisteskrankheiten mit ihren Denkverwirrungen verursachen sollten. Wissenschaftstheoretisch haben sie den Status von Theorien über unbeobachtbare Parameter: die okkulten Qualitäten der mittelalterlichen Naturwissenschaft, die sich selber in den "unbeobachtbaren Parametern" der modernen Naturwissenschaft fortschreiben. Hierbei wird etwas vorausgesetzt, was es geben, aber was man nicht erfassen, dingfest machen, beobachten oder messen können soll. Und dieses, was nicht erfaßbar, wahrnehmbar, meßbar und somit jede Definition von "Nichts" (im landläufigen Sinne) erfüllend angenommen wird, gilt dann zugleich als das Allerrealste, als das Fundamentale, was alles Beobachtbare erst bestimmen und determinieren soll. Es ist das eigentliche "Ding an sich", von dem manifestes Bewußtsein nur die "Erscheinung" sein soll. Und wiederum ist es zugleich dasjenige, was nur ein denkendes Bewußtsein als Grund und Ursache für manifestes Bewußtsein, also auch für das Denken selber, denken kann.

Will man aus diesen Nebeln dialektischer Widersprüche heraustreten, so muß man alles das, was an Wahrheiten in ihnen steckt, zusammenfassen und das, was ihre falsche Seite bildet, beiseite lassen.

Es ist bekannt genug, daß die modernen psychoanalytischen Theorien vom Unbewußten im Bereich der psychiatrischen Forschungen durch den Seelenarzt Freud entwickelt wurden. Hier stand die Aufgabe an, das pathologische Seelenleben und Bewußtsein zu erklären. Zur Diagnose von Pathologien gehört im ärztlichen Bereich die Anamnese ihrer Genesis. Anamnese ist exemplarische Erinnerungsleistung. Gerade diese aber erwies sich bei solchen Pathologien als "gestört", und dies natürlich gemessen im Vergleich mit dem, was der behandelnde Arzt für eine gesunde und normale Erinnerungsleistung hielt.

Pathologien zu erklären setzt nun aber voraus, daß man auch den sogenannten normalen Ablauf erklären kann. Und davon ist man im Falle der Erinnerung weit entfernt. Hier hindern vor allem jahrhundertealte Vorurteile über das, was Gegenstand von Erinnerungsleistungen sei, die bessere Einsicht. Durchweg geht man davon aus, Gegenstand des Erinnerns sei das Vergangene, und dies sei eine ontologische Konstante. In traditionellen Ontologien wird das Vergangene als besondere Wirklichkeitsart ausgewiesen und als das Notwendige, was so und nicht anders sein kann, erklärt. Daraus ergeben sich Konsequenzen für die Auffassung vom richtigen bzw. wahren oder normalen und vom falschen bzw. pathologischen Erinnern. Man setzt voraus, Erinnern bilde eine für sich bestehende Realität ab und könne nach dem Wahrheitskriterium der *adeaquantio rei et intellectus* an dieser überprüft werden. Nun kann davon aber in keiner Weise die Rede sein. Was vergangen ist, das mag einmal Realität gewesen sein. Aber sobald und insofern es vergangen ist, ist es nicht mehr, und darum ist es überhaupt nicht. Es kann mithin auch nicht abgebildet werden. Erinnerungen können daher auch nicht Bilder von etwas sein, sondern sie sind selber urphänomenale Gegebenheit.

Hat nun das Erinnern keinen Gegenstand außerhalb von sich selber, an dem es gemessen und mit dem es auf Korrektheit hin verglichen werden könnte, so bleibt dennoch ein Mittel, das als Kriterium für Zuverlässigkeit bzw. Wahrheit und Unzuverlässigkeit bzw. Erinnerungstäuschung gelten kann: Es ist das erkenntnistheoretische Kriterium der Kohärenz der Erinnerungen untereinander. Aber auch hierbei muß man sich vor irreführenden Modellen hüten. Im allgemeinen stellt man sich die Sache so vor, als sei die kontinuierliche sinnliche Erfahrung des Bewußtseins eine Art ständiger Filmaufnahme, bei der der ganze Film bewußt - oder gar unbewußt - aufgenommener Bilder ins Archiv des Unbewußten gespeichert werde. Bewußtes Erinnern sei dann ein beliebiges Rückspulen dieses Films, so daß man ihn von beliebigen Stellen aus oder im Prinzip sogar von Anfang an wieder durchs Bewußtsein laufen lassen könnte. Man setzt hierbei voraus, jedes individuelle Bewußtsein

dokumentiere fort und fort seine eigene ganze Lebensgeschichte - und manche Psychoanalytiker (besonders der Schule von C. G. Jung) meinen sogar, diese Dokumentation reiche über den biologisch-genetischen Zusammenhang sogar in die ganze Menschheits- und Tiergeschichte zurück.

Nun ist aber das sinnliche Gegenwartsbewußtsein kein Filmaufnahmegerät, und das Gedächtnis ist kein Dokumentenarchiv. Die Kohärenz "wahrer" Erinnerungen beruht daher auch keineswegs auf so etwas wie einem ungehinderten Ablauf eines Erinnerungsfilmes, bei dessen "Projektion" jeweils ein bestimmter Ausschnitt ins Bewußtsein träte, während der Rest aus dem Unbewußten herausgezogen und wieder in es hinein zurückentlassen würde. Erinnern ist vielmehr in die sinnliche Wahrnehmungstätigkeit integriert, wie vorne schon betont wurde. Man weiß gewöhnlich, während man etwas wahrnimmt, ob und daß man dieses auch sonst schon wahrgenommen hat, daß es dasselbe oder etwas anderes ist als dies schon Bekannte und somit Erinnerte; und ebenso weiß man gewöhnlich genau, was in der sinnlichen Wahrnehmung neu und eben noch nicht wahrgenommen worden ist. Dazu aber sind ständig Erinnerungsleistungen nötig. Dasselbe gilt auch für das Denken und Phantasieren: Auch hierbei erinnert man sich mitlaufend, was man schon einmal gedacht, was man sich schon einmal phantastisch ausgemalt hat und wo man dabei neue Wege einschlägt.

Daraus kann man schließen, daß auch umgekehrt beim Erinnern selbst eine denkende Kontrolle gleichsam mitläuft, die dem Erinnerten eine nicht in ihm selbst liegende Ordnungsstruktur verleiht: Etwa daß die Abfolge eine zeitlich-chronologische Ordnung sei, daß die Schauplätze so und so benannt werden, daß Personen diese und jene Namen tragen und damit dieselben sind, mit denen wir in unserer Umwelt und Gegenwart zu tun haben. Erst auf dieser Grundlage lassen sich die genannten Kohärenzen innerhalb einer persönlichen Erinnerung aufbauen. Erst recht gilt das für die Gemeinschaftsarbeit des Erinnerns. Sicherheit, daß es sich bei Gedächtnisinhalten um Erinnerungen einem anspruchsvollen Sinne des Wortes handelt, gewinnt man erst im intersubjektiven Erinnern, wie besonders Maurice Halbwachs in seinem Buch "Les cadres sociaux de la mémoire" (Paris 1925, dt. Übers. "Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen", Neuwied 1966) eindringlich gezeigt hat. Alle Geschichtswissenschaft ist nichts anderes als die Institution der intersubjektiven Erinnerung (und selbst sie gelangt in den meisten interessanten Fällen nicht zu kohärenten Meinungen über ihren Gegenstand, obwohl ihre Theoriebildung das Ideal solcher Kohärenz anstrebt).

Gehen nun in die Konstitution von Erinnerungen die "Rahmungen" des Gegenwartsbewußtseins ein, so muß dies sowohl für die für wahr gehaltenen wie auch für falsche, täuschende Erinnerungen gelten. Und ebenso muß dieser Mechanismus erklären, warum man sich an mancherlei gelegentlich oder überhaupt nicht erinnern kann, obwohl man selber sehr wohl weiß - oder es nach dem Zeugnis anderer voraussetzen ist -, daß man sich eigentlich erinnern können müßte. Die Theorien vom Unbewußten gehen dabei davon aus, hier sei der Zugriff zu den Inhalten des Unbewußten blockiert oder - bei Täuschungen - es käme dieser Inhalt nur in verzerrter Weise wieder zu manifestem Vorschein. Geht man aber davon aus, daß es Unbewußtes gar nicht geben kann, so muß man sagen, daß angeblich im Unbewußten Blockiertes oder Verschlossenes gar nicht im Bewußtsein ist und daß angeblich Verzerrtes eben auf Grund der Struktur des individuellen Bewußtseins verzerrt wird. Wer demonstrieren will, daß etwas angeblich Unbewußtes blockiert oder verschlossen ist, der muß dieses Unbewußte zugleich bewußt machen - dann ist es nicht unbewußt - und es auch unbewußt halten, damit es unbewußt genannt werden kann. Und wer demonstrieren will, daß etwas aus dem Unbewußten Hervorgeholtes verzerrt bewußt geworden sei, der muß ebenso das Unbewußte mit dem Verzerrten vergleichen können: Alles ersichtlich ganz unlösbare Aufgaben, aber nicht wegen der "Schwierigkeit der Sache", sondern wegen der falschen Auffassung von dem, worum es dabei geht.

Will man nun der Rede vom Unbewußten einen guten Sinn verleihen, so geht das offensichtlich nicht so, daß man es als etwas in den Tiefen des Bewußtseins Abgekapseltes ansieht, das sich gelegentlich öffnen und zugänglich machen läßt, gelegentlich aber auch nicht. Auch eine Terminologie, die es als mögliches, potentiell oder virtuelles Bewußtsein zu fassen sucht, fruchtet wenig, denn in solchen Dispositionsbegriffen - die in der Psychologie sehr verbreitet sind - wird auch nur ein Widerspruch benannt: Das Mögliche oder Potentielle ist die Sache selbst und zugleich auch nicht. Es lassen sich damit allenfalls unsere Verlegenheiten bezüglich des Gemeinten beschreiben und benennen. Nimmt man die Sprache und die Logik ernst, so kann eine Negation eines Begriffs nur ein dunkler Hinweis auf alles dasjenige sein, was gerade nicht das positiv Angesprochene ist: Das Unbewußte als Nichtbewußtes kann ersichtlich nur auf ein individuelles Bewußtsein bezogen werden, und damit kann nur das gemeint sein, was diesem individuellen Bewußtsein nicht bewußt ist, also was es nicht kennt, nicht weiß und an was es sich nicht erinnert. Um von diesem aber sinnvoll zu reden, muß es ein anderes Bewußtsein kennen, wissen oder sich daran erinnern. Somit bezeichnet es nicht mehr und nichts anderes als die Differenz, die im intersubjektiven Verkehr der Bewußtseine untereinander auftritt und die Verschiedenheit der individuellen Bewußtseine begründet.

## § 25. Notwendigkeit und Freiheit

Ob der Mensch frei oder in Notwendigkeiten eingebunden ist, ist eine Frage, die die Menschheit seit jeher bewegt hat. Die Extrempositionen sind auch hierbei in der Antike von den Epikureern und den Stoikern entwickelt worden. Für Epikur war Freiheit, Spontaneität, Ursachlosigkeit, Indeterminismus der Grundcharakter aller Wirklichkeit und somit auch des Menschen. Für die Stoa galt das Gegenteil: Der Kosmos insgesamt und somit auch der Mensch sollte einem allgemeinen Kausalgesetz, einem durchgängigen Determinismus, der Notwendigkeit (der Göttin Ananke) unterworfen sein, so daß Freiheit, Ungebundenheit nur als Illusion und Täuschung erscheinen konnte. "Volentem fata ducunt, nolentem trahunt" (Den Willigen geleitet das Geschick, den Widerspenstigen zwingt es) lautete einer ihrer Kernsprüche. Und so deuteten sie – wohl um den Epikureern das Freiheitsthema nicht alleine zu überlassen - die wahre Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit, was ihnen nachmals immer wieder nachgesprochen wurde: von Spinoza, von Hegel und auch von vielen dialektischen Marxisten.

Der Neuplatonismus, der in seiner "katholischen" Umfassendheit auch epikureische und stoische Motive zu vermitteln versuchte, hat sich dadurch auch das Notwendigkeits-Freiheitsproblem eingehandelt. Man kennt den Weg des Augustin von der Willensfreiheit der Epikureer (und des Pelagius) zum "unfreien Willen" und zur stoischen göttlichen Vorherbestimmung, die von Calvin ins Extrem getrieben wurde. Luther (*De servo arbitrio/Vom unfreien Willen*, Wittenberg 1525) und Erasmus (*De libero arbitrio diatribe sive collatio / Wissenschaftliche Unterredung oder Textzusammenstellung über den freien Willen*, Basel 1524) markieren entgegengesetzte Positionen der Repristinatio augustinischer Vermittlungsversuche.

Noch Kant vermittelte zwischen den Positionen und bestimmte mit seinem Lösungsvorschlag bis heute die gängigen Vorstellungen. Es gibt nach ihm sowohl Freiheit wie auch Notwendigkeit. Aber sie sind auf verschiedene Seinsbereiche verteilt. Die sinnlich wahrnehmbare Natur ist das Reich der Notwendigkeit, und hier gibt es nichts, was nicht durch ehernen Kausalitäten in Zusammenhang gebracht würde. Das Geistige oder Intelligible aber ist das Reich der Freiheit und der Spontaneität,

der Ursachlosigkeit und des Indeterminismus. Im Menschen aber überschneiden sich beide Bereiche: Mit seinem körperlichen Teil und seinen leiblichen Handlungen unterliegt er kausalen Notwendigkeiten, mit seinem geistigen Teil und besonders seinem Willen aber ist er frei. In beide Bereiche hineingestellt, bestimmt er aus freiem Willen Anfangsglieder von Kausalketten in seiner körperlichen und in der ihn umgebenden Natur. Und nur weil er frei ist, Kausalitäten zu inszenieren, sind sie ihm zurechenbar, wird er verantwortlich dafür. Ebendarum auch muß er für ein soziales Zusammenleben seine Freiheit beschränken, sich Gesetze geben, die seinem freien Willen eine Form und Richtung verleihen.

Soweit jedenfalls die exoterische Gestalt Kantischer Gedanken über Freiheit und Notwendigkeit. Aus der Anlage seines Denksystems aus deutend, wird man freilich sagen, daß Kant auch die Notwendigkeit der Naturkausalität letzten Endes aus der Freiheit begründet hat. Denn die Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft galt ihm grundsätzlich als Naturerscheinung, und diese war ihm nicht unabhängig vom Erkennen und somit vom Tätigsein des geistigen Menschen. Über die Natur als "Ding an sich", so meinte er, könne man gar nichts wissen und sagen. Das heißt natürlich auch, daß man nicht wissen kann, ob sie deterministisch oder indeterministisch strukturiert sei. Die Frage könne sich daher nur auf die Erkenntnis der Naturerscheinungen beziehen, und hierbei sollte es ja gerade die Pointe der "kopernikanischen Wende" sein, daß sich die Erkenntnis nicht nach der Natur, sondern die Natur nach der Erkenntnis richten sollte. Erkenntnis aber, als geistige Tätigkeit, mußte ebenso wie moralisches und rechtliches Handeln unter Gesetze gestellt werden, die sich nur einer sich selbst beschränkenden Freiheit verdanken konnten. Man muß freilich zugeben, daß Kant diesen Gedanken nur für die "praktische Vernunft" (den Willen) deutlich ausgesprochen hat, im Falle der "theoretischen Vernunft" ergibt er sich durch die Begründung der theoretischen in der praktischen Vernunft.

Seit der Jahrhundertwende ist der epikureisch-stoische Schulstreit auch in der Physik neu entbrannt. Herrschte bis dahin in der klassischen Mechanik allgemein der stoische Determinismus, allenfalls temperiert durch die Kantische apriorische Erkenntnistheorie, so gaben gewisse Quantenphänomene im mikrophysikalischen Bereich Anlaß, das universal-deterministische Konzept zur Diskussion zu stellen. Man konnte trotz angestrengtester Forschung für diese Phänomene - etwa den Strahlungszerfall einzelner radioaktiver Atome - keine Ursachen entdecken. Es ließ sich nur noch statistisch ermitteln, daß die Hälfte von Teilchen einer bestimmten Menge solcher Atome in bestimmten Zeiträumen (Halbwertszeit genannt) zerfallen. Die Stoiker unter den Physikern neigten dazu, den Determinismus auch in der Mikrophysik zu exhaurieren, und ihre Devise konnte nur lauten: Weiterforschen, um die Einzelursachen des Atomzerfalls zu finden. Für sie gab es auch keinen Anlaß, die Mikrophysik als Sonderbereich der Physik zu behandeln. Die meisten Physiker aber gingen zum Epikureismus über und nahmen einen "spontanen Zerfall" der Atome an. Das führte sie alsbald dazu, für den gesamten mikrophysikalischen Bereich einen Indeterminismus zu postulieren.

Der physikalische Schulstreit brauchte den Anthropologen nicht zu interessieren, wenn nicht aus der Lage sogleich auch Schlüsse auf die deterministische oder indeterministische Struktur der ganzen Welt einschließlich des Menschen gezogen worden wären. Und da im christlichen Abendland immer ein vordringliches Interesse an der Begründung der Freiheit des Menschen bestand, wurden die neuen mikrophysikalischen Argumente für die Freiheit alsbald weit über Kurs gehandelt. Pascual Jordan (Verdrängung und Komplementarität. Eine philosophische Untersuchung, 2. Aufl. Hamburg 1951) entwickelte eine "Verstärkertheorie des Lebens", wonach die lebenden Organismen und der Mensch die mikrophysikalische Spontaneität einzelner Atomvorgänge gleichsam auf die makrophysikalische Ebene projizieren sollten, was deren eigene Spontaneität und Freiheit beweisen und erklären sollte.



Inzwischen dürfte man sich auf einen Waffenstillstand in der Physik geeinigt haben. Die Epikureer haben sich in der Mikrophysik durchgesetzt und behaupten hier ihren Indeterminismus der sogenannten Quantenprozesse. Die Stoiker behaupten noch das Feld der Makrophysik, aber nicht ohne Verluste. Sie haben sich (vielleicht zu schnell) mit den Epikureern darauf geeinigt, alle physikalischen Makrogesetze als statistische Regularitäten großer Phänomennengen anzusehen, in denen über die mikrophysikalischen Einzelphänomene nichts mehr ausgesagt wird. Dadurch sind die Kausalgesetze zu statistischen Wahrscheinlichkeitsaussagen geworden, die dem Einzelfall seine angebliche Freiheit und Spontaneität lassen, während sie für die statistischen Gesamtheiten kausale Determiniertheit behaupten. Damit gehen sie im gleichen Schritt mit den Soziologen, deren soziologische Gesetze - wenn es sie gibt - ebenso als statistische Hypothesen über große Zahlen, nicht aber über einzelnes Verhalten von Menschen gelten.

Es dürfte auf der Hand liegen, daß aus dieser Lage keine Winke auf eine Lösung des Freiheits- und Notwendigkeitsproblems zu entnehmen sind. Sie verdankt sich ja selber alten, aber entgegengesetzten Lösungsvorschlägen der Epikureer und Stoiker, die zu Kompromiß-formeln zusammengezogen worden sind.

Wir halten es aber immer noch für aussichtsreich, dem Hinweis Kants zu folgen, daß das Problem von Freiheit und Notwendigkeit ganz wesentlich mit dem Wissen und Erkennen des Menschen zu tun hat. Nimmt man das ernst, so läßt sich denken, daß Notwendigkeit mit sicherem Wissen, Freiheit aber mit Nichtwissen oder Unwissenheit nicht nur zu tun hat, sondern wesentlich darauf beruht.

Seit Aristoteles das eigentliche Wissen (episteme) als ein Wissen um das "Warum" einer Sache definiert und die Warumfrage in den vier Dimensionen seiner Vier-Ursachen-Lehre zu verfolgen gelehrt hat, gilt genaues und sicheres Wissen als ein Wissen um Gründe und Ursachen der Dinge und Erscheinungen. Von den vier Ursachen des Aristoteles wird man sagen können, daß sie in der Entwicklung abendländischer Wissenschaft in zwei Gruppen aufgespalten worden sind: Die Sach-Ursachen und die theoretischen Gründe bzw. Begründungen. Als Sach-Ursachen gelten die alte *causa efficiens* (Wirkursache) - die heute fast allgemein als Ursache par excellence angesehen wird - und die *causa materialis* (materielle Ursache), die das faktische Vorliegen einer Erscheinung überhaupt verbürgen soll. Sie sind in der Neuzeit als einzige Erklärungsursachen der Naturwissenschaften ausgezeichnet worden und bestimmen seither die geläufigen Vorstellungen darüber, was überhaupt als Ursache-Wirkungszusammenhang gelten kann. Die *causa finalis* (Zweckursache) und die *causa formalis* (Formen, Ideen, Begriffe) sind aus der Naturwissenschaft hinausgedrängt worden und seitdem die Domäne geisteswissenschaftlicher Zusammenhangsstiftung geworden. Daher gelten auch theoretische Begründungen und begriffliche Ableitungen nicht als kausale Begründungen, obwohl natürlich auch Kausalerklärungen aus den beiden ersten Ursachen gewöhnlich in der Form theoretischer Begründungen bzw. Ableitungen formuliert werden. Das macht das Bild der Lage etwas kompliziert. Insbesondere kumulieren sich die Probleme in der Logik, da sie für Ableitungen, Erklärungen und Begründungen nur eine und dieselbe logische Form zur Verfügung stellt, Kausalerklärungen also nicht als solche formal auszeichnet. Bei dem durch den logischen Positivismus und die analytische Philosophie bei Naturwissenschaftlern verbreiteten Vertrauen auf Logik und mathematischen Kalkül werden dann formale und logische Ableitungen oder Kalkülspielereien allzu leicht mit Kausalerklärungen verwechselt.

Die geschilderte Lage und die dahin führenden Traditionen dürften zunächst deutlich machen, daß Wissen wesentlich als "per causas scire" (durch Ursachen wissen, Francis Bacon) verstanden wird. Und zwar nicht nur so, daß echtes und eigentliches Wissen auf Ursachenkenntnis abzielt, sondern gerade so, daß Wissen erst als eigentliches Wissen gilt, wenn es Ursachenkenntnisse enthält.

Dies führt wieder auf den stoischen Standpunkt zurück, daß man auch da, wo man nicht weiß, doch voraussetzt, der Gegenstand des Wissensverlangens müsse jedenfalls kausal strukturiert sein.

Es ist nun aber nichts anderes als ein schlichter Widerspruch, über etwas, was man nicht weiß, dennoch gerade wissen zu wollen, daß es eine bestimmte Struktur habe, sei es eine kausale oder nichtkausale. Erst die Erkenntnis der Sache zeigt ja, ob sie kausale Gründe hat. Und findet man keine, so wird man weiter voraussetzen, daß man weiter danach suchen müsse, die Sache insofern also ein Problem bleibe. Mit gleichem Recht wird aber ein moderner Epikureer voraussetzen, daß jede aufgefundene angebliche Kausalität nur eine kontingente Regularität sei und daß, wo man nicht einmal dergleichen finde, eben der reine Zufall und damit Freiheit, Spontaneität und Indeterminismus herrsche. Ersichtlich ergeben sich beide Standpunkte aus dem Widerspruch, daß man über Unbekanntes schon zuvor etwas wissen will und damit darüber zugleich weiß und nicht weiß.

Nun haben die extremen Standpunkte die Tendenz, entweder die Freiheit oder die kausale Notwendigkeit zugunsten des jeweiligen Gegenteils wenn nicht zu leugnen, so doch als Epiphänomen, als Schein oder Illusion zu erklären. Und auch der Kantische Vorschlag der Sphärentrennung, der beiden ihr Recht geben will, ist in der Sphäre des Menschlichen, wo sich beide überschneiden sollen, mit allerhand logischen oder sophistischen Schwierigkeiten belastet.

Will man die Frage, ob und wie Freiheit und Kausalität (als Notwendigkeit) nebeneinander oder gar zugleich durcheinander bestehen können, beantworten, so muß man diesen Weg weiterverfolgen. Gehen wir davon aus, daß es so sei. Die alltägliche und die wissenschaftliche Erfahrung lehrt es genügend: Wir bauen Maschinen, und zwar, weil wir wohlbekannte Kausalitäten benutzen und einsetzen. Wenn sie überhaupt funktionieren, so erzeugen sie mit Notwendigkeit die gewünschten und vorausgesehenen Effekte. Und wir empfinden uns als frei, solche Maschinen zu bauen oder nicht zu bauen, sie zu benutzen oder nicht zu benutzen. Wir verlassen uns auch auf die erkannten Kausalitäten der Natur und setzen sie für unsere frei gewählten Zwecke ein.

Nun bauen wir aber auch Maschinen, die so beschaffen sind, daß sie zwar bestimmte, aber im einzelnen unvorhersehbare Effekte produzieren. Das sind die sogenannten Zufallsgeneratoren. Zu ihnen gehören die Glücksspielautomaten, aber auch der Würfel. Niemand wird sinnvollerweise annehmen, daß es bei ihrem Funktionieren, das ja auf der Einsicht der Konstrukteure in ihre kausalen Ingredienzien beruht, nicht nach strengen Kausalgesetzen zugeht. Man sagt, in ihnen werde das Zusammenspiel kausaler Abläufe so komplex, daß man es nicht mehr übersehen könne. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß durch solche Maschinen die Einsicht und das Wissen in den Kausalzusammenhang zwischen den in ihnen wirksamen Faktoren und dem produzierten Effekt verhindert und ausgeschlossen wird. Dies leistet schon jeder Würfel. Hat man Grund zu der Annahme, er falle überproportional auf eine bestimmte Seite und es schlage somit eine bestimmte Kausalität durch, so wird man ihn für einen untauglichen Würfel, mithin eine mißglückte Glücksmaschine halten.

Nebenbei bemerkt, man wird gut daran tun, auch das institutionelle Arrangement demokratischer Wahlen für eine künstlich hergestellte Zufalls- und Freiheitsmaschinerie zu halten. Solange niemand anders als spekulativ voraussagen kann, wie sie ausgehen, erfüllen sie ihren Zweck und sind die Garantie demokratischer Freiheit. Und das selbst dann, wenn hinterher die Soziologen und Politiker recht genau nachrechnen können, warum sie so oder anders ausgegangen sind, mithin Kausalitäten überprüft werden. Gibt es voraussehbare Mehrheiten und Wahlausgänge, so wird man ob der Freiheit auch in Demokratien Besorgnisse hegen müssen.

Nun ist der Schluß vom kausalen und notwendigen Funktionieren der Maschinen, die die Menschen selbst unter Anwendung kausalen Wissens hergestellt haben, auf die kausale Natur des Weltganzen eine schöne und alle Forschung fruchtbar anleitende Hypothese. Sie hat im 17. und 18. Jahrhundert im Deismus des Uhrmachersgottes und in der Auffassung vom mechanischen

Weltgebäude ihre größte Verbreitung gehabt, und sie wirkt auch heute nach. Sie bleibt deswegen nicht weniger eine Hypothese, d. h. eine Vermutung über ein Ganzes, von dem man nur Teile kennt. Findet man unter ihrer heuristischen Anleitung weitere Kausalitäten, so wird man dies als Bestätigung auffassen, findet man sie nicht, so wird man weiter danach Ausschau halten, keineswegs aber ein Nichtfinden von Kausalitäten als Widerlegung der Kausalitätshypothese ansehen (weswegen auch der angenommene Indeterminismus in der Mikrophysik einen revolutionären Paradigmawechsel darstellt). Die faktische Erweiterung unseres kausalen Erkenntnisbereiches in der Wissenschaftsentwicklung hat ersichtlich der Kausalitätsvermutung bezüglich des Ganzen immer wieder einen Vorrang verschafft und die entgegengesetzte Freiheits- bzw. Indeterminismusvermutung (die epikureische Position) in den Hintergrund gedrängt und dafür sprechende Phänomene als Randerscheinungen oder als ungelöste Probleme erscheinen lassen.

Erst recht wird man daher keinen Gedanken darauf verschwenden, ob und wie weit etwa Freiheit und Indeterminismus - wenn sie sich denn in der Welt finden - ebenfalls durch das menschliche Wissen und darauf beruhendes Handeln in die Welt kommen, und dies nicht nur im gesellschaftlich-kulturellen Bereich. Man sollte jedenfalls auch die Hypothese ins Auge fassen, daß der Indeterminismus der Mikrophysik sich wohl einem Instrumenten- und Maschinenarrangement der beobachtenden und experimentierenden Wissenschaftler verdanken könnte. Sind nämlich gewisse Instrumente und dadurch vermittelte experimentelle Arrangements Zufallsgeneratoren, so wird man erwarten, daß dadurch Freiheit, Indeterminismus und Spontaneität in der Natur produziert wird, mithin daß sich in diesen "Erkenntnissen" unser Wissen und Nichtwissen gleichsam die Waage halten. Und dann wird man auch die Hypothese ins Auge fassen, daß der gesamte Kosmos als ein Zufallsgenerator funktionieren könnte.

Selbst wenn man nun aber die Hypothese des Indeterminismus ernster nimmt, als es gewöhnlich geschieht, so führt doch moderne realistische Einstellung immer wieder darauf zurück, die Hypothesen totalisierend auf das Ganze einer angeblich objektiv und unabhängig vom Erkennenden und Wissenden - oder nichtwissenden - Subjekt bestehenden Wirklichkeit zu beziehen. Man geht davon aus, das Ganze von Natur und Welt sei "an sich" eben kausal determiniert oder eben auch nicht, und dies unabhängig vom Wissensstand darüber. In idealistischer Perspektive trennt man aber nicht zwischen Gegenstand der Erkenntnis und Erkenntnis selber. Hier kann man nur sagen: Die Natur oder die Welt ist eben dasjenige, was wir als Natur oder Welt kennen und wie wir sie in kausalen Zusammenhängen oder indeterministischen Faktizitäten - konstruieren.

Damit erhält aber die These, daß Notwendigkeit sich dem Wissen, Freiheit aber dem Nichtwissen verdanke, einen ganz anderen Stellenwert als in der realistischen Erkenntnisperspektive. *Die gewußte Welt ist eine Welt der Notwendigkeiten, und dasjenige an der Welt, was wir nicht wissen, ist der Bereich der Freiheit in der Welt.*

Gewiß bezieht sich das Nichtwissen nicht auf Nichts, sondern immer auf etwas an der bekannten und gewußten Welt. Es bringt sich dort zur Geltung, wo man Probleme sieht oder hat. In Problemen findet sich immer Wissen und Nichtwissen konfrontiert. Gewöhnlich geschieht es in der Weise, daß konkurrierende Wissensansprüche in sich gegenseitig widersprechender Weise zur Verfügung stehen, von denen man nicht weiß, welche die richtig erklärenden und somit wahren Wissensvorgaben sind. Man kann sie in der Regel leicht auf Alternativen bringen: Es ist etwas der Fall oder nicht der Fall, der Fall ist so und so beschaffen oder nicht so beschaffen, er hat diese Gründe und Ursachen oder nicht diese Gründe und Ursachen, er wird diese Folgen haben oder nicht diese Folgen haben usw. Die Alternative macht zugleich klar, was man tun müßte, um sich das genaue Wissen zu verschaffen und die Alternative zu lösen. Und das wird man dann auch tunlichst tun, sofern es möglich ist. Dann verschwindet das Problem zugunsten wahren Wissens. Aber der interessante Fall ist immer der, wo man sich dieses Wissen gerade nicht verschaffen kann. Das führt

im Falle theoretischer Probleme zumeist an die Grenzen der Forschungslage und bleibt immer Anstoß, weiter zu forschen.

Aber wir wiesen schon darauf hin, daß es selbstgemachte Undurchsichtigkeiten gibt, wie etwa im Falle der Zufallsgeneratoren und vielleicht im wohlverstandenen und wohlpraktizierten demokratischen Freiheitssystem. Ganz entscheidend aber ist das weite Feld der persönlichen Umstände der Ausbildung und des Zugangs zu den Informationsmitteln, auf dem sich Undurchsichtigkeiten ergeben. Hat man hier Probleme, so wird man sich tunlichst von Fachleuten beraten lassen. Guter Rat besteht darin, die alternativen Seiten eines Problems klarzumachen und die eine Seite gegenüber der anderen durch Wissensargumente stark zu machen, mithin die andere Seite zu "widerlegen" bzw. aus der Betrachtung zu eliminieren

Der gute Rat oder das einschlägige Wissen läßt das Problem verschwinden, sie vernichten aber auch die Freiheit. Wer guten Rat erheischt und ihn vielleicht teuer bezahlt, wird ihm auch folgen, denn dann gibt es keine Freiheit mehr, es anders zu halten. Gewiß kann man Zweifel an der Kompetenz des Ratgebers haben und seine Freiheit, ihm zu folgen oder nicht, bewahren. Aber dann ist auch das Problem nicht gelöst. Man kann auch dadurch seine Freiheit retten, daß man grundsätzlich guten Rat und bessere Einsicht verschmäht und es darauf ankommen läßt, was von selbst geschieht. Damit benutzt man die Situation einer Problematik selbst als Zufallsgenerator. Ersichtlich kommen dem die Institutionen in modernen demokratischen Staaten immer mehr entgegen. Sie zeigen immer mehr eine Tendenz, sich als Zufallsgeneratoren zu etablieren: Die Gesetzgebung durch kompromißlerische vage und kontrovers auslegungsfähige Gesetze, die Exekutive durch Ausnützung dieses gesetzlichen Spielraumes, die Justiz durch wetterwendiges politisches Nachbessern der Gesetzgebung oder durch puren Dezisionismus contra, praeter aut secundum legem, zu welchem die traditionelle dogmatische Hermeneutik der Jurisprudenz reiche Möglichkeiten bietet.

Gewiß handelt es sich bei solchen sozialen und politischen Phänomenen um "notwendige" Begleiterscheinungen freier Gesellschaften und Staaten. Bei Diktaturen und totalitären Gesellschaftssystemen weiß man allemal recht genau, woran man ist, wie das System reagiert, welche "notwendigen" Folgen eigenes und fremdes Tun haben, was man tun und lassen muß, um sich diese Folgen einzuhandeln oder sie zu vermeiden. Und ersichtlich beklagt man deshalb in solchen Systemen Zwang und Unfreiheit und hat Angst vor ihren Determinismen. Von der Seite ihrer Utopisten, Planer und Ideologen werden auch mit Fleiß die ehernen Notwendigkeiten von Natur und geschichtlichen Prozessen, darin eingeschlossen die "Notwendigkeiten der menschlichen Natur", ins Spiel gebracht, propagandistisch und auch technisch genutzt. Und Freiheit heißt dann emphatischerweise "Einsicht in die Notwendigkeiten" dieser Planungen und durchgeführten Maßnahmen.

Man sollte erwarten, daß die Chaotik, Anarchie und Undurchschaubarkeit - zumindest von Teilbereichen, denn ohne Notwendigkeitsinstitutionen geht es nicht - freier Systeme auch ein Bewußtsein davon erzeuge und stärke, was Freiheit letztlich sein kann. Aber wenn es Ansätze dazu gibt, so werden sie durch die hier entstehende Angst vor dieser Undurchschaubarkeit überdeckt. Die praktische Seite theoretischer Probleme (als Undurchschaubarkeiten) ist das Risiko. Es ist nicht von ungefähr ein Begriff aus der Sphäre des Glücksspiels und seiner Freiheiten. In freien Gesellschaften muß es zu einer allgemeinen Kategorie der gesellschaftlichen Lagen und Prozesse, ja der individuellen und kollektiven Existenz selbst werden. Damit zu leben, hält aber der moderne Mensch bei seiner jahrhundertelangen Schulung im Notwendigkeits- und Kausaldenken nicht aus. Und so blüht in allen sogenannten freien Gesellschaften das Versicherungswesen, das mit seinen statistischen Kenntnissen über Allgemeinheiten und große Zahlen auch dem Einzelnen und Individuellen eine "Kalkulation", gleichsam eine magische Bannung des Risikos vorspiegelt. Ersichtlich wird der sich in den fortge-

schrittensten freien Staaten anbahnende Zusammenbruch des Versicherungswesens (angesichts der auf der Freiheit von Schuld- und Haftungszuweisungen durch das Justizsystem beruhenden Unkalkulierbarkeit der Großrisiken) die Populationen der freien Welt bald eines besseren belehren. Nämlich darüber, daß der Mensch nicht alles wissen kann, die Freiheit deshalb zu seinem Schicksal gehört.

Der alte und recht mythisch klingende Begriff des Schicksals selbst erweist sich bei dieser Betrachtungsweise als eine durchaus undialektische und angemessene Fassung der Einheit und Durchdrungenheit von Notwendigkeit und Freiheit. Denn einerseits ist ja damit die eherne Notwendigkeit eines Universaldeterminismus, des Fatums und der Ananke gemeint, denen gegenüber es kein Entrinnen geben soll. Andererseits ist zugleich auch die Undurchschaubarkeit und Unerkennbarkeit dieser Instanz eingeräumt, mithin eine Grenze des Wissens wissentlich zugegeben, die es bedingt, daß man dem Schicksal auch die Attribute der Freiheit, des Spontanen, des Indeterminierten zuteilt: Es "schlägt zu", "ereilt", verteilt "Glück oder Unglück, Heil oder Unheil" und wird damit zum Synonym für alle Kontingenzen, Zu-Fälle und Überraschungen, die uns im Dasein ereilen. Aber so genommen, gehört "Schicksal" immer noch zum Vorstellungsarsenal realistischer Einstellungen zur Wirklichkeit. Es "objektiviert" den Zusammenhang von Wissen und Nichtwissen zu einem Ding an sich, von dem man weiß, daß man nichts darüber weiß, und das verleiht ihm seine Dialektik. Es käme aber alles darauf an, ihm seinen genuinen Ort zuzuweisen, nämlich denjenigen, in bezug auf welchen überhaupt sinnvoll von der Entstehung und vom Haben von Wissen und Nichtwissen gesprochen werden kann: Das ist der einzelne Mensch selber.

Das kann nur heißen: Der Mensch ist sein Schicksal. Und nur darum hat jeder sein eigenes, und es ist auch für jeden einzelnen ein anderes und bestimmtes, was für ihn überhaupt Schicksal bedeuten und heißen kann. Dies muß demnach wesentlich von seiner Bildung und seinem Wissen und mithin von den Grenzen seines und des Wissens überhaupt abhängen.

Worüber ein Mensch in seinem Kreise genau bescheidweiß, darin wird er wohl kaum so etwas wie Schicksalsschläge zu vergegenwärtigen haben. Es trifft ihn außerhalb desselben. Und da alle Menschen sich auch außerhalb dessen bewegen, worüber sie bescheidwissen und bescheidwissen können, so ist reichlich Raum für Schicksalsschläge vorhanden. Das reicht bekanntlich vom Unfall an der Straßenecke, die nicht einsichtig war, über die unversehens aufgeschnappte Infektion, die "Liebe auf den ersten Blick" und den Lottogewinn bis zum Wetter und zu Tschernobyl. Merkwürdigerweise trifft dergleichen immer die einen mehr als andere. Da gibt es die ausgesprochenen Pechvögel, die die unangenehmen Schicksalsschläge ebenso anziehen, wie die Glückspilze die angenehmen. Die Besserwisser haben es im nachhinein gewöhnlich "kommen sehen", und ihnen "passiert so etwas" auch gewöhnlich nicht. Dazwischen stehen diejenigen, die da meinen, "da kann man ohnehin nichts machen", und es darauf ankommen lassen, indem sie sich gegen alles Mögliche versichern. Sie zahlen die hohen Prämien, haben ABS im Auto und womöglich noch einen zweiten Wohnsitz fernab von Raketenstützpunkten und Kernkraftwerken.

Die christliche Version des Schicksalsglaubens ist der Glaube an die göttliche Vorsehung und die göttliche Allmacht. Auch dabei gibt es dieselbe Bandbreite der Einstellungen: Den einen ist das ihnen zufallende Glück und Wohlbefinden Anzeichen der göttlichen Gnade, den anderen das Unglück göttliche Prüfung; noch andere nehmen alles hin als "göttliche Fügung", und wieder andere "versichern sich" des göttlichen Wohlwollens durch mannigfaltige Opfer und Prämien. Die unchristliche (von den Stoikern herkommende) Version ist der Glaube an Sterne, in denen angeblich "geschrieben steht", was jedem einzelnen zustößt. Man kann es nur so schlecht lesen und braucht darum die astrologischen Fachleute und Dolmetscher. Ihr Geschäft blüht heute bekanntlich mehr denn je. Es wäre interessant zu wissen, wie weit das Tun und Lassen moderner Menschen schon effektiv durch ihre teils teuren, teils wohlfeilen Ratschläge und Orakel bestimmt und vereinheitlicht

wird. Astrologie ordnet strengem astronomischem Wissen standardisierte Lebensschicksale zu. Sie richtet die Aufmerksamkeit der Menschen darauf, ihre vergangenen Schicksale im Lichte dieser Standardformen zu deuten - und Nichtpassendes zu übersehen oder zu vernachlässigen. Da es immer genügend "Passendes" gibt, erhalten die Korrelationen zwischen astronomischen Daten und Konstellationen einerseits und Lebensereignissen andererseits eine scheinbare Plausibilität. Werden nun die Zuordnungen ins Prognostische - auf die Zukunft hin - gewendet, so gehört schon eine gewisse Portion Nonchalance dazu, nicht auf Situationen, Ereignisse, Schicksalsschläge zu achten, die mit den astrologischen Prognosen zusammenpassen, und all dasjenige überhaupt noch zu beachten, was keineswegs dazu paßt. Da ereilt denn auch schon einmal den abgebrühten Spötter der vorausgesagte Schlag, wenn er sich plötzlich genau in einer Lage findet, wo ihm solches widerfahren soll. Und weniger Nervenstarke sind ohnehin geneigt, das zu tun, was man ihnen mit gehöriger Autorität in prognostischer Terminologie zu tun gebietet. Noch nie aber hat man davon gehört, daß mittels Astrologie eine Spielbank gesprengt oder Vermögen an der Börse erworben worden seien; und das wäre doch gerade die Nagelprobe auf solche Künste. Hier sind - wie auch sonst - diejenigen Prognosen die sichersten, auf deren Verwirklichung man bestimmenden Einfluß hat: die Insiderinformationen und die Absprachen.

Schauen wir uns den Zusammenhang zwischen Wissen und Nichtwissen im menschlichen Bewußtsein etwas näher an, um damit auch dem Zusammenhang von Notwendigkeit und Freiheit näher auf die Spur zu kommen. Es scheint, daß die Entwicklung der sogenannten Vermögenslehre bei Platon und Aristoteles - also zwischen Stoikern und Epikureern gleichsam die Mitte haltend - unter anderem auch dazu gedient hat, das Problem von Freiheit und Notwendigkeit, das die Stoiker und Epikureer so prinzipiell aufgerissen hatten, einer Lösung näherzubringen. Die Vernunft als Erkenntnisvermögen hat es mit dem Wissen zu tun, und Wissen war dabei wesentlich als "per causas scire", also als Notwendigkeitswissen durch Ursachen, verstanden. Der Wille (bei Platon noch das "Muthafte") war als das Vermögen der Entscheidung konzipiert, also als das, wo Freiheit vorausgesetzt und bewußtseinsmäßig verankert ist. Und wichtig bei dieser Vermögensunterscheidung war in erster Linie, daß die Vernunft nicht will und der Wille nicht weiß, sondern immer das eine Vermögen seine Leistung dem anderen zur Verfügung stellen sollte: Die Vernunft gibt durch ihr Wissen dem Willen die Ziele und Zwecke vor, die gewollt werden können. Der Wille gibt seinerseits durch seine Stellung vor Alternativen der Vernunft den Stoff und die Gegenstände vor, die gewußt werden können.

Aber dieses saubere Modell einer Gleichgewichtslage dieser Vermögen, das Notwendigkeit und Freiheit in die menschliche Seele, in das Bewußtsein hineinverlagerte, wurde in der Geschichte immer wieder im Sinne der Stoiker oder der Epikureer modifiziert: Stoischer Rationalismus gab der Vernunft und der Notwendigkeit den Vorrang und ließ den Willen der Einsicht folgen; epikureischer Voluntarismus gab dem Willen die Priorität und setzte die Vernunft in Abhängigkeit von ihm. Man weiß, wie die "Theologisierung" dieser Bewußtseins- und Vermögenslehre die Gottesvorstellungen ebenfalls rationalistisch oder voluntaristisch prägte und mit ihnen auch die grundsätzlichen Ansichten von der ontologischen Beschaffenheit der Schöpfung. War der Gott ein Willenswesen, so war es auch der Mensch, und die ganze Natur als Schöpfung mußte für die (göttliche wie menschliche) Vernunft letztlich undurchschaubar, unwißbar bleiben. Das bedeutete, daß Freiheit, Spontaneität, Indeterminismus Grundcharakter aller Dinge war - die epikureische These. War der Gott aber ein Vernunftwesen, so auch der Mensch und mit ihm die Schöpfung. Gott und Schöpfung mußten grundsätzlich durchschaubar, wißbar, berechenbar und in alledem notwendig sein - die stoische These. Das christliche Abendland aber hat diese seine großen Gedankentraditionen nicht in der Sprache der Stoa oder der Epikureer reflektiert, sondern in derjenigen Platons und Aristoteles'. Im

Protestantismus wurde augustinisch-neuplatonischer Voluntarismus zur populären Weltanschauung, im Katholizismus nach Thomas von Aquin der aristotelische Rationalismus.

Dies macht fürs erste aber nur erklärlich, warum der Rationalismus und der Voluntarismus - als Irrationalismus - im christlichen Abendland noch immer ideologische Großmächte sind und warum das Problem von Freiheit und Notwendigkeit noch immer in den Begriffen Vernunft und Wille diskutiert wird. Bei dieser Ausgangslage wird das Problem immer Problem bleiben, nämlich eine offene Frage, ob nun Vernunft oder Wille, damit Notwendigkeit oder Freiheit der Grundzug aller Wirklichkeit ist. Die "Zwischenlösung", daß beides ist, aber muß dann als Paradox erscheinen, obwohl sie doch alle Vernunftgründe und jeden guten Willen für sich hat.

Es ist in der Tat auch logisch recht unbefriedigend sich vorzustellen, daß der Wille dadurch frei sein soll, daß er zwischen von der Vernunft vorgegebenen Erkenntnisinhalten wählt. Denn einerseits kommt man dann nicht umhin, auch dem Willen selber wieder ein besonderes Erkenntnisvermögen zu vindizieren, welches das Gewollte abwägt und beurteilt. Kant hat wohl dieser Meinung in der Moderne Vorschub geleistet, als er statt vom Willen von der "praktischen Vernunft" redete. Andererseits gerät man dadurch in die Lage, die Willenstätigkeit ihrerseits nach Gründen und Motiven zu befragen. Kommt man dabei zu Ergebnissen - und diese können wiederum nur ein Wissen sein -, so wird dadurch in aller Regel die Freiheit des Willens aufgehoben: Sie muß sich als Schein erweisen, denn die vermeintliche Freiheit eines Entschlusses oder einer Wahl erscheint dann als durchaus determiniert durch Gründe. Diesem notwendigen Ergebnis der Willenserforschung zu entgehen, hat sich bekanntlich schon Buridan mit seinem Esel bemüht: Er sah die Freiheit des Willens nur dort gewährleistet, wo sich gleichstarke Gründe und Determinanten gleichsam die Waage halten. Aber dies lief darauf hinaus, den Willen selbst als einen Zufallsgenerator zu behandeln: Ob sein Esel zwischen den gleich großen Heuhaufen verhungert ist oder ob er sich "zufällig" vom einen oder anderen ernährte, ist nicht überliefert.

Sehen wir also lieber zu, was in der Vernunft, im Denken selber vorgeht, wenn Wissen und Nichtwissen zusammen bestehen sollen. Daß dies vorkommt, darüber dürfte kein Zweifel bestehen. Es kommt vor beim Irren, beim Zweifeln, beim Vermuten, Glauben, Wünschen und wohl noch vielen anderen intellektuellen Einstellungen. Der Irrtum z. B. ist zwar immer erst post festum als Nichtwissen zu wissen, denn während man einem Irrtum oder einer Täuschung unterliegt, glaubt man zu wissen und weiß in der Tat doch nicht. Daß man zu wissen glauben kann, aber beruht darauf, daß die Inhalte der Irrtümer eben so sind, wie das Wissen selber. Beim Vermuten weiß man immer nur zum Teil, zum anderen Teil weiß man, daß man nicht weiß. Statistisches Wissen, das in den Wissenschaften eine große Rolle spielt, ist eigentlich Vermuten (deshalb sprechen viele Wissenschaftstheoretiker davon, daß alles wissenschaftliche Wissen nur statistisches "Vermutungswissen" sei - sicher in dieser Ausschließlichkeit eine falsche These). Man weiß hier in den Extremformen entweder alles über Einzelnes und nichts über das Gesamt, zu dem das Einzelne gehören soll, oder man weiß alles über ein Gesamt, aber nichts über das Einzelne, das zu ihm gehört. Logisch gesehen bedeutet das, daß man bezüglich des Einzelnen alle spezifischen Differenzen kennt, aber nicht weiß, welche Spezifika zugleich generische Merkmale eines zugehörigen Allgemeinen sind; oder daß man zwar die generischen Merkmale eines Allgemeinen kennt, nicht aber die spezifischen Differenzen eines zugehörigen Einzelnen. Beides zusammengezogen oder verschmolzen, führt zur Klasse der Möglichkeitsbegriffe oder sog. Dispositionsbegriffe. Und diese sind wiederum die Grundlage für den Glauben, den Zweifel und das Wünschen.

Dies erklärt von der logischen Seite her, warum wir uns bei allem Umgang mit der Freiheit in sogenannten Möglichkeiten ergehen. Freiheit und ihre Spielräume werden als Möglichkeiten, als Möglichkeitsräume gedacht und vorgestellt. In der Statistik nennt man sie gewöhnlich direkt Freiheitsgrade eines Phänomens. Man vermutet, glaubt, wünscht gewöhnlich das, was man für

möglich hält - denn zu vermuten, zu glauben oder zu wünschen, was man zugleich für unmöglich hält, würde bedeuten, daß man wieder besseres Wissen vermutet, glaubt und wünscht, und das bezeichnet den Bereich der reinen Phantasietätigkeit, die ihrerseits Mögliches mit Unmöglichem vermischt.

Möglichkeiten sind - ontologisch gesprochen - aus Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit gemischt. Dies gilt z. B. für alles Zukünftige. Jedermann hat ein gewisses Wissen über seine ihm gegenwärtige Wirklichkeit. Von der Zukunft weiß man, daß sie in gewisser Hinsicht so ist, wie die Gegenwartswirklichkeit (denn diese bleibt ja auch in Zukunft mit einem gewissen Anteil bestehen), aber zugleich weiß man vom Zukünftigen auch, daß es nicht Gegenwartswirklichkeit ist. Vor allem aber kann man von der Zukunft sagen, daß sie dadurch, daß man über sie gedanklich verfügt, zugleich existiert (nämlich als gegenwärtiger Gedanke) und auch nicht existiert (nämlich als erfahrbare Wirklichkeit). Das Zukünftige hat den alten Ontologen immer explizit als der Bereich der Möglichkeiten gegolten (das Vergangene als der Bereich der Notwendigkeiten, das Gegenwärtige als der Bereich der Wirklichkeit i. e. S.). Wenn die Freiheit nun wesentlich mit unseren Möglichkeiten zusammenhängt, so sieht man daran auch zugleich, warum sie auch wesentlich in die Zukunft gerichtet ist: Unsere Freiheitsräume erstrecken sich, wie man sagt, in die Zukunft hinein. Wenn wir von unserer Freiheit Gebrauch machen, wenn wir handeln, planen, etwas wünschen, befehlen, gesetzliche Regelungen treffen oder Normen setzen, so tun wir das wesentlich in die Zukunft hinein und für die Zukunft. Es wäre ja auch geradezu widersinnig, das was schon gegenwärtig ist, durch Handeln, Planen, Wünschen, Befehlen oder gesetzliche Normen herbeiführen zu wollen (obwohl es Versuche zu solchem Widersinn natürlich auch gibt).

Wo steckt nun der Anteil des Nichtwissens in unserem Umgang mit den Möglichkeiten, die unsere Freiheitsspielräume ausmachen? Der Anteil des Wissens besteht darin, daß wir in Möglichkeitsbegriffen etwas denken und vorstellen, was so ist wie erfahrene Wirklichkeit. Zugleich wissen wir, daß das Mögliche nicht diese Wirklichkeit, die wir erfahren haben oder noch erfahren, ist. Wenn wir uns z. B. etwas Bestimmtes wünschen, so können wir das nur mit Bestimmtheit und Klarheit, wenn wir wissen, daß es das Gewünschte gibt, wie es beschaffen ist usw. Und wir wissen insbesondere, daß wir es nicht besitzen bzw. darüber verfügen. Wenn wir etwas Neues planen, so müssen wir es aus Bekanntem (und insofern erprobtem Wirklichen) zusammensetzen. Wenn wir eine Norm setzen, so verallgemeinern wir etwas, was bis dahin nur vereinzelt vorkommt (soll die Norm überhaupt "konkret" und verständlich sein). Was wir dann aber nicht wissen und wissen können, das ist die dann entstehende Konstellation in der Wirklichkeit - und dies zu sagen, ist natürlich trivial, denn wir könnten diese Konstellation nur in der Wirklichkeit selbst erfahren und daher wissen. Solange es sich aber um die Möglichkeiten handelt, handelt es sich insofern nicht um Wirklichkeiten.

Das zeigt, daß der Bereich der Freiheit wesentlich gedanklicher Natur ist, wie auch ein berühmtes Lied zum Ausdruck bringt und wie auch Kant mit Recht betonte. Und unsere Erörterung über den Zusammenhang der Freiheit mit Wissen und Nichtwissen zeigt näher auf, wie seine Topologie beschaffen ist.



## Ausgewählte Bibliographie zur philosophischen Anthropologie

### *I. Einführungen*

- Abel, D.: Theories of Human Nature, New York 1992
- Adams, W. Y.: The Philosophical Roots of Anthropology, Stanford, Calif. 1998
- Agassi, Jos.: Towards a rational philosophical anthropology, 2. Aufl. Den Haag 1977
- Banic-Pajnic, E.: Magnum miraculum - homo, Zagreb 1995
- Barash, D. P.: Ideas of Human Nature, Upper Saddle River, N. J. 1998
- Basti, G.: Filosofia dell' uomo, Bologna 1995
- Benedikt, R.: Anthropodizee, Wien 1995
- Bock, K.: Human Nature Mythology, Urbana 1994
- Böhme, G.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen, 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1994
- Bozzotti, A.: Antropologia filosofica, Triest 1991
- Brandenstein, B. von: Der Mensch und seine Stellung im All. Philosophische Anthropologie, Köln 1947
- Brown, H.: Images of the Human, Chicago 1995
- Buela, Alb.: Epitome de antropologia, Buenos Aires 1993
- Byrne, B. E. F. und L. A. Maziarz: Human Being and Being Human. Man's Philosophy of Man, New York 1969
- Camozzi Barrios, R.: Aproximaciones al hombre, Madrid 1997
- Dagenais, James J.: Models of Man. A phenomenological critique of some paradigms in the human sciences, Den Haag 1972
- Dalmazzo, M.: L' uomo e..., Pisa 1994
- Dempf, A.: Theoretische Anthropologie, Bern-München 1950
- Diemer, A.: Philosophische Anthropologie, Düsseldorf 1976
- Ehrlich, W.: Philosophische Anthropologie, Tübingen 1957
- Frank, L.: Über das Wesen des Menschen, Frankfurt a. M. 1998
- Frolov, I.: O celoveceskom v celoveke (Über das Menschliche im Menschen), Moskau 1991
- Gattung, Chr.: Der Mensch als Glied der Unendlichkeit, Würzburg 1993
- Gebauer, G.: Anthropologie, Leipzig 1998
- Geist, W.: Vom Wert des Menschen, Stuttgart 1991
- González, A.: La pregunta por el hombre (Die Frage nach dem Menschen), Barcelona 1993
- Gurevic, P. S.: Fenomen celoveka (Das Phänomen Mensch), Moskau 1993
- Haeffner, G.: Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1982, auch Seoul 1994
- Heintel, E.: Der philosophische Begriff des Menschen, Wien 1994
- Hengstenberg, H. E.: Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1957
- Keller, W.: Einführung in die Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1971
- Kirabajev, N. S.: Celovek kak filosofskaja problema (Der Mensch als philosophisches Problem), Moskau 1991

- Kowalczyk, St.: An Outline of the Philosophical Anthropology, Frankfurt-Bern 1991
- Landmann, M.: Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1955, 4. Aufl. Berlin-New York 1976
- Landmann, M.: Fundamental-Anthropologie, Bonn 1979
- Landsberg, P. L.: Einführung in die Philosophische Anthropologie, Frankfurt a. M. 1934, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1960
- Lang, H. und H. Weiss (Hg.): Interdisziplinäre Anthropologie, Würzburg 1992
- Leclerc, Br.: Les conceptions de l' être humain, Saint-Laurent 1993
- Lett, J.: Science, Reason, and Anthropology, Lanham 1997
- Lorenz, Kuno.: Einführung in die philosophische Anthropologie, 2. Aufl. Darmstadt 1992
- Marías, J.: El tema del hombre, Madrid 1996
- Matzker, R.: Anthropologie, München 1998
- Menschwerdung. Millionen Jahre Menschheitsentwicklung. Natur- und Geisteswissen-schaftliche Ergebnisse. Eine Gesamtdarstellung, Berlin 1991
- Morin, E.: La complexité humaine, Paris 1995
- Müller, A. und A. Reckermann: Anthropologie als philosophische Reflexion über den Menschen (Aschendorffs philosophische Textreihe, Kurs 6), Münster 1976
- Oelmüller, W.: Diskurs: Mensch, München 1993
- Oelmüller, W.: Grundkurs philosophische Anthropologie, München 1996
- Pellegrini, M.: Paradigmi e immagini dell'uomo, Turin 1992
- Pelto, P. J.: Anthropological Research. The Structure of Inquiry, New York 1970
- Peursen, C. A.: Leib, Seele, Geist. Einführung in eine phänomenologische Anthropologie, Gütersloh 1959
- Portmann, A.: Zoologie und das neue Bild vom Menschen, 5. Aufl. Reinbek 1962
- Reichert, W.: Möglichkeiten menschlichen Seins, Berlin 1992
- Rivetti-Barbò, F.: Lineamenti di antropologia filosofica, Mailand 1994
- Rogers, C. R.: Der neue Mensch (Konzepte der Humanwissenschaften), 4. Aufl. Stuttgart 1991
- Saller, K.: Leitfaden der Anthropologie, 2. Aufl. Stuttgart 1964
- San Martín, J.: Antropología y filosofía, Estella (Navarra), 1995
- Scherer, G.: Grundphänomene menschlichen Daseins im Spiegel der Philosophie, Düsseldorf 1994
- Settanni, H.: What is Man? (American University Studies, Ser. 5, Philosophy, Vol. 113), Frankfurt a. M.-Bern 1991
- Sinai, I. R.: The Human Drama. Necessity and Chance, Bern 1990
- Steinberg, W.: Grundfragen des menschlichen Seins. Eine Einführung in die philosophische Anthropologie, München-Basel 1953
- Stürmann, J.: Systematische Anthropologie. Ontologie des Menschen, München 1955
- Stevenson, L. F.: Ten Theories of Human Nature, New York 1998
- Valverde, C.: Antropología filosófica, Valencia 1995
- Vergote, A.: In Search of a Philosophical Anthropology, Löwen 1996
- Vicente Arregui, J.: Filosofía del hombre, Madrid 1992
- Walter, H.: Grundriß der Anthropologie, München-Basel-Wien 1970
- Wiese, L. von: Homo sum. Gedanken zu einer zusammenfassenden Anthropologie, Jena 1940
- Wilk, S. Humanistic Anthropology, Knoxville 1991
- Ypes Stork, R.: Fundamentos de antropologia, Pamplona 1997

## *II. Lexikonartikel und Handbuchbeiträge*

- Brüning, W. in: F. Heinemann (Hg.), Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben, Stuttgart 1959, S. 561 - 575
- Diemer, A. in: Diemer, A. und I. Frenzel (Hg.): Philosophie (Das Fischer-Lexikon Band 11), Frankfurt a. M. 1958, neu bearb. 1967, S. 9-15
- Geldsetzer, L.: Art. Ren (chinesisch: Mensch), in: P. Prechtel und F.-P. Burkard, Metzler Philosophie Lexikon, Stuttgart-Weimar 1996, S. 448-450
- Geldsetzer L. und Hong, Han-Ding: Art. "Entsprechung von Himmel und Mensch", "Geistiges Wesen des Menschen", "Geistiges und Triebhaftes im Menschen", "Himmel-Mensch-Beziehungsstreit", "Himmel und Mensch als Einheit", "Körper und Geist", "körperliches Wesen des Menschen", "Trieb des Menschen", "Wesen", "Wesenslehre von den drei Wesenseigenschaften des Menschen", "Wesenslehre von der guten Veranlagung des Menschen", "Wesenslehre von der gemischten Veranlagung des Menschen", "Wesenslehre von der guten und der schlechten Veranlagung des Menschen", "Wesenslehre von der indifferenten Veranlagung des Menschen", "Wesenslehre von der schlechten Veranlagung des Menschen", in: L. Geldsetzer

- und H.-D. Hong: Chinesisch-deutsches Lexikon der chinesischen Philosophie, übers. aus dem Ci Hai (Chinesische Enzyklopädie), Aalen 1986
- Groethuysen, B. in: A. Baeumler und M. Schröter (Hg.), Handbuch der Philosophie, Abt. III; München-Berlin 1931
- Krug, W. Tr.: Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte, Band 1, Leipzig 1832; S. 166-169
- Marquard, O.: in: J. Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 1, Basel-Stuttgart 1971, Sp. 362-374
- Prechtl, P. in: P. Prechtl und P. Burkard (Hg.), Metzler Philosophie Lexikon, Begriffe und Definitionen, Stuttgart-Weimar 1996, S. 28-30
- Schwemmer, O. in: J. Mittelstraß (Hg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Band 1, Mannheim-Wien-Zürich 1980, S. 126-129
- Walch, Joh. G.: Philosophisches Lexikon, Leipzig 1726, Sp. 106-107
- Pappé, H. O. in: P. Edwards (Hg.): The Encyclopedia of Philosophy, Band 6, London-New York 1967, S.159-166

### *III. Geschichte der Philosophischen Anthropologie und ihrer Thematik*

- Abu Zaid, M. A. M.: Al Insan fi 'l falsafa al islamiya (Der Mensch in der islamischen Philosophie). Beirut 1994
- Agazzi, Ev.: Interpretazioni attuali dell' uomo: Filosofia, scienza, religione, Neapel 1995
- Baker, H. C.: The dignity of Man. Studies in the Persistence of an Idea, Cambridge 1947
- Barkoff, J.: Anthropologie und Literatur um 1800, München 1992
- Bartuschat, W.: Spinozas Theorie des Menschen, Hamburg 1992
- Brüning, W.: Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand, Wien-Frankfurt 1957, 2. Aufl. Stuttgart 1960
- Buber, M.: Das Problem des Menschen, Heidelberg 1948
- Casalini, Br.: Filosofia, antropologia e politica in John Dewey, Neapel 1995
- Cassirer, E.: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Leipzig 1927 u.ö.
- Chalim, Ch. A.: Problema celoveka v filosofii N. A. Berdjaeva (Das Problem des Menschen in der Philosophie N. A. Berdjajews), Moskau 1993
- Cowen, H.: The Human Nature Debate, London 1994
- Decher, F. und J. Hennigfeld (Hg.): Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert, Würzburg 1991
- Dilthey, W.: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (Ges. Schr. Band 2), 4. Aufl. Leipzig-Berlin 1940
- Dohmen, J.: Nietzsche over de menselijke natuur, Kampen 1994
- Egermann, F.: Vom attischen Menschenbild, München 1952
- Flemming, W.: Das Werden des Menschenbildes der Klassik, Mainz 1947
- Friedrich, V.: Aspekte philosophischer Anthropologie im Zeitalter der Massenmedien, 1997
- García Bacca, J. D.: Antropología filosófica contemporánea, Caracas 1957
- Geyer, P.: Die Entdeckung des modernen Subjekts, Tübingen 1997
- Griffith, G.: Interpreters of Man. A Review of Secular and Religious Thought from Hegel to Barth, 2. Aufl. London 1946
- Guidi, R. L.: Il dibattito sull' uomo nel '400, Rom 1998
- Harris, M.: The Rise of Anthropological Theory. A History of the Theories of Culture, London 1969
- Heinemann, I.: Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im griechisch-römischen Altertum und im jüdischen Mittelalter, Breslau 1926
- Hoffmann, H.: Das Menschenbild der deutschen Geniezeit, Augsburg 1949
- Hogan, M. P.: The Biblical Vision of the Human Person, Frankfurt a. M. 1994
- Kalinowski, G.: La phénoménologie de l'homme chez Husserl, Ingarden et Scheler, Paris 1991
- Kamper, D.: Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik, München 1973
- Karpp, H.: Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des 3. Jahrhunderts, Gütersloh 1950
- Kern, U.: Die Anthropologie des Meister Eckart, Hamburg 1994
- Klockars, Kr.: Sartre's Anthropology as a Hermeneutics of Praxis, Helsinki 1997
- Kluckhohn, P.: Die Idee des Menschen in der Goethezeit, Stuttgart 1946
- Landmann, M.: De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens (Orbis Academicus. Problemgeschichte der Wiss. in Dokumenten und Darstellungen I / 9), Tübingen 1962
- Lee, Kyung-Won: Grundaspekte des Mensch-Seins bei Romano Guardini, Frankfurt a. M. 1996

- Linden, M.: Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts (Studien zur Philosophie des 18. Jahrh. Band 1), Bern-Frankfurt 1976
- Maeschalk, M.: L'anthropologie politique et religieuse de Schelling, Paris 1991
- Marin Pedreno, H.: La antropología aristotélica como filosofía de la cultura, Pamplona 1993
- Marquard, O.: Zur Geschichte des philosophischen Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, in: Collegium Philosophicum. Studien J. Ritter zum 60. Geburtstag, Basel-Stuttgart 1965, S. 209-239; auch in I / 9 (Auszug)
- Martin, X.: Nature humaine et Révolution Française, Bouère 1996
- Meyer, A.: Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos, Bern 1900
- Mondolfo, R.: La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua, Buenos Aires 1955
- Mühlmann, W. E.: Geschichte der Anthropologie, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1967
- Ndayizigiye, Th.: L' anthropologie biblique sous l' éclairage de la philosophie de l' alterité selon Emmanuel Levinas, Bern 1997
- Nguyen, Vinh-De: Le problème de l' homme chez Jean-Jacques Rousseau, Québec 1991
- Otten, W.: The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena, Leiden 1991
- Papades, D. I.: Herakleitos: Peri anthropou (Heraklit: Über den Menschen), Thessalonike 1995
- Paumen, J.: Fortunes de la question de l'homme, Brüssel 1991
- Peroli, E.: Il platonismo e l'antropologia filosofica de Gregorio di Nissa, Mailand 1993
- Pfeil, H.: Der Mensch im Denken der Zeit, Paderborn 1938
- Pica Ciamarra, L.: L' antropologia di Schopenhauer, Neapel 1996
- Pieper, J.: Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters, München 1951
- Pohlenz, M.: Der hellenische Mensch, Göttingen 1947
- Prini, P.: Plotino e la fondazione dell' umanesimo interiore, Mailand 1992
- Quillien, J.: L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt, Lille 1991
- Quitow, W.: Intelligenz - Erbe oder Umwelt?. Wissenschaftliche und politische Kontroversen seit der Jahrhundertwende, Stuttgart 1990
- Rocek, R. und O Schatz (Hg.): Philosophische Anthropologie heute, München 1972
- Sahagún Lucas, J. de: Nuevas antropologías del siglo XX, Salamanca 1994
- Santinello, G.: Immagini e idea dell'uomo. Introduzione antropologica alla filosofia, Rimini 1984
- Sciaccia, G. M.: Posto e valore del problema umano nella filosofia del medioevo, Palermo 1950
- Schrey, H. H.: Auf der Suche nach sich selbst. Abendländische Antworten auf die Frage nach dem Menschen, Stuttgart 1957
- Seifert, F.: Die Wissenschaft vom Menschen in der Gegenwart; Leipzig 1930
- Seifert, Jos.: Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine systematisch-kritische Analyse, 2. Aufl. Darmstadt 1989
- Sikes, E.: The Anthropology of the Greeks, London 1914
- Simon-Kuhlendahl, Cl.: Das Frauenbild der Frühromantik, 1991
- Steinbüchel, Th.: Vom Menschenbild des christlichen Mittelalters, Tübingen 1953
- Steinbüchel, Th.: Mensch und Wirklichkeit in Philosophie und Dichtung des 20. Jahrhunderts, Frankfurt a. M., 1949
- Sylvester, E.: Vom Wesen des Menschen. Die Weisheit der alten Völker, Luzern 1948
- Vetter, B.: Die moderne Weltanschauung und der Mensch, 4. Aufl. Jena 1903
- Volland, E.: Die Stellung des Menschen in der naturwissenschaftlichen und in der philosophischen Anthropologie der Gegenwart, Halle 1936
- Warne, Gr. J.: Hebrew Perspectives on the Human Person in the Hellenistic Age, Lewiston 1995
- Weber, Ed.-H.: La personne humaine au XIIIe siècle, Paris 1991
- Weber, W.: Philosophische Anthropologie aus historischer und systematischer Sicht, Graz 1992
- Weiland, R.: Philosophische Anthropologie der Moderne, Weinheim 1995
- Weinstock, H.: Die Tragödie des Humanismus. Wahrheit und Trug im abendländischen Menschenbild, 2. Aufl. Heidelberg 1954

#### *IV. Zeitschrift*

- Advances in Consciousness Research, hg. v. M. I. Stamenov, Amsterdam-Philadelphia 1995 ff.
- Anthropologisches Journal, hg. v. K. Chr. E. Schmid, 4 Bände Jena 1804.
- Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte, Münster 1991. Fortgesetzt als:  
Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte, Saarbrücken 1991 - 1993

### V. Lexika

Jéhan, L.: Dictionnaire d'Anthropologie ou histoire naturelle de l'homme et des races humaines, hg. v. Migne, Paris 1883

Winik, C.: Dictionary of Anthropology, 1969

(Es gibt kein spezielles Lexikon der Philosophischen Anthropologie.)

### VI. Textsammlungen

Bartels, Kl. (Hg.): Was ist der Mensch? Texte zur Anthropologie der Antike, München 1975

Bühler, K.-E. (Hg.): Aspekte des Leib-Seele-Problems, Würzburg 1990

Cassirer, E., P. O. Kristeller u. a. (Hg.): The Renaissance Philosophy of Man, Chicago 1948, 4. Aufl. 1956

Centre Georges Pompidou (Hg.): Philosophie et anthropologie, Paris 1992

Choza, J. (Hg.): Pensar lo humano (Das Menschliche denken) (Congreso Nacional de Antropología Filosófica, Madrid 1996), Madrid 1997

Dierkes, H. (Hg.): Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1995

Ethik und Anthropologie, Stuttgart-Düsseldorf 1995

Gadamer, H.-G. und P. Vogler (Hg.): Neue Anthropologie, 7 Bände Stuttgart 1972 ff.

Gihring, K. (Hg.): Der Mensch. Versuche einer Deutung, Freiburg i. Br. 1951

Hespe, F. und B. Tuschling (Hg.): Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989, Stuttgart - Bad Cannstatt 1991

La connaissance de l'homme au XX siècle. Texte des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève 1951, Neuchâtel 1952

Landmann, M.: De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens, Freiburg i. Br. 1962

L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge (Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale, Löwen-Brüssel 1958), Löwen-Brüssel 1960

Mensch und Menschlichkeit. Eine Vortragsreihe mit Beiträgen von P. Althaus, K. Barth, M. Buber, K. Jaspers, W. Kamlah, H. Muckermann, H. Schelsky, A. Schweitzer, E. Spranger, H. Thielicke, Stuttgart 1956

Menschen-Bild (Kongreß Ansbach 1996), Bielefeld 1998

Mensen, B. (Hg.): Das Menschenbild unserer Zeit. Vortragsreihe 1977/78, St. Augustin 1978

Oelmüller, W. (Hg.): Diskurs: Mensch (Phil. Arbeitsbücher Band 7), Paderborn 1985

A. Peisl und A. Mohler (Hg.), Reproduktion des Menschen, Frankfurt a. M. 1981

Pfligersdorffer, G. (Hg.): Blickpunkte philosophischer Anthropologie. 5 Vorträge, Salzburg 1983

Rocek, R. und O. Schatz (Hg.): Philosophische Anthropologie heute. 11 Beiträge von O. F. Bollnow, E. Fromm, A. Gehlen, A. Gosztonyi, H.-Ed. Hengstenberg, H. Plessner, A. Portmann, W. J. Revers, C. Schiwy, 2. Aufl. München 1974

Rosenthal D. (Hg.): Materialism and the Mind-Body Problem, Englewood Cliffs, N. J. 1971

Rüegg, W. (Hg.): Antike Geisteswelt I: Natur und Geist, II: Die Bestimmung des Menschen, Baden-Baden 1955-1956

Schnädelbach, H.: Zur Rehabilitierung des animal rationale, Frankfurt a. M. 1992

Steinbüchel, Th. und Th. Müncker (Hg.): Das Bild vom Menschen. Beiträge zur theologischen und philosophischen Anthropologie, F. Tillmann zum 60 Geburtstag, Düsseldorf 1934

Schwarz, R. (Hg.): Menschliche Existenz und moderne Welt. Ein internationales Symposium zum Selbstverständnis des heutigen Menschen, 2 Bände Berlin 1967

Stork, J. (Hg.): Fragen nach dem Vater. Französische Beiträge zu einer psychoanalytischen Anthropologie, Freiburg i. Br. 1975

Türk, H. J. und W. Trutwin (Hg.): Anthropologie, Düsseldorf 1994

Ziegler, K. (Hg.): Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für H. Plessner, Göttingen 1957

### VII. Klassiker der Philosophischen Anthropologie

Aristoteles, Peri Psyches /Über die Seele, Nikomachische Ethik u. a. -Weil, E.: L'Anthropologie d'Aristote, in: Revue de Métaphysique et de Morale 51, 1946, S. 7-36

- Augustinus, Aurelius, *Confessiones / Bekenntnisse u. a.* - Dinkler, E.: *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934
- Barclay, John: *Icon Animorum*, 1614, neue Aufl. Frankfurt 1774
- Bouillé, Charles (Carolus Bovillus): *Liber de intellectu, de sensu, de nihilo, ars oppositorum, de generatione, de sapiente, liber aliquot epistolarum philosophicarum* (Buch von der Vernunft, vom Sinn, vom Nichts, die Wissenschaft von den Gegensätzen, von der Entstehung, vom Wissenden, das Buch einiger philosophischer Briefe), Paris 1510
- Casmann, Otto: *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina* (Anthropologische Psychologie bzw. Lehre von der menschlichen Seele), Hanau 1594, 2. Aufl. Frankfurt 1604; *Anthropologiae pars II: hoc est de fabrica humani corporis methodice descripta* (Zweiter Teil der Anthropologie, das ist: über das Bauwerk des menschlichen Körpers, methodisch beschrieben), Hanau 1596; *Somatologia physica generalis* (Allgemeine physische Körperlehre), Frankfurt 1598
- Comte, Auguste - Peter, J.: *Auguste Comtes Bild vom Menschen*. Stuttgart 1936
- Descartes, René: *Les passions de l' âme*, Paris 1649; *De homine*, hgg. v. F. Schuyl, Leiden 1662, franz. u. d. T. "Traité de l' homme" hgg. v. Cl. de Clerselier, Paris 1664; *Über den Menschen*, 1632, hgg. v. K. E. Rothsuh, Heidelberg 1969 - Mattei, A.: *L' homme de Descartes*, Paris 1940; Wein, H.: *Von Descartes zur heutigen Anthropologie*, in : *Zeitschrift für philos. Forsch.* 2, 1947, S. 296-314
- Diderot, Denis - Palma, D. A.: *Das Menschenbild bei Denis Diderot*, Thann 1948
- Dilthey, Wilhelm: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, 1894; *Beiträge zum Studium der Individualität*, 1896 - Heider, F.: *Der Begriff der Lebendigkeit in Diltheys Menschenbild*, Berlin 1940
- Fechner, Gustav Theodor: *Elemente der Psychophysik*, Leipzig 1860, 3. Aufl. 1907
- Freud, Sigmund, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 4. Aufl. 1922 - Marcuse, L.: *Sigmund Freud. Sein Bild vom Menschen*, Hamburg 1956
- Fries, Jakob Friedrich: *Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes*, 2 Bände 1820-1821, ND in: *Sämtliche Schriften*, hgg. von L. Geldsetzer und G. König, Bände 1 und 2, Aalen 1982
- Gehlen, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), 9. Aufl. Frankfurt a. M 1974, neue Ausg. Wiesbaden 1997; *Moral und Hypermoral*, Frankfurt-Bonn 1967 - Mahn, A.: *Das Menschenbild im Spiegel des Biologismus. Darstellung und Kritik der Anthropologie von Arnold Gehlen*, Phil. Diss., Tübingen 1948
- Hamann, Johann Georg - Leibrecht, W.: *Gott und Mensch bei Johann Georg Hamann*, Gütersloh 1958
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen 1927 u. ö. - Hoberg, C. A.: *Das Dasein des Menschen. Die Grundfragen der Heideggerschen Philosophie*, Zeulenroda 1937; Kunz, H.: *Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für die Psychologie und die philosophische Anthropologie*, in: *Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften*, Bern 1949, S. 37-57
- Herbart, Johann Friedrich: *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, 2 Bände, Königsberg 1824-1825
- Herder, Johann Georg: *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, Riga 1778; *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga 1784-1791; *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793-1797 - Berger, F.: *Menschenbild und Menschenbildung. Die philosophisch-pädagogische Anthropologie J. G. Herders*, Stuttgart 1933
- Hobbes, Thomas: *De Corpore*, London 1655; *De Homine*, London 1658; *De Cive*, Paris 1642 - Polin, R.: *La nature humaine selon Hobbes*, in: *Revue Philosophique de la France et de l' Étranger* 77, 1952, S. 31-52
- Humboldt, Wilhelm von: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (Einleitung zu: *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java*), Berlin 1836-1839 - Leroux, R.: *L' anthropologie comparée de Guillaume de Humboldt*, Paris 1958
- Hume, David: *Treatise on Human Nature*, 3 Bände, London 1739-1740 u. ö. Dt. Übers. von L. H. Jacob, Halle 1790-1791 - Heinemann, F. H.: *David Hume. The Man and His Science of Man*, Paris 1940
- Hundt, Magnus: *Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humani corporis et...de spiritu humano,...de anima humana et ipsius appendiciis* (Ein anthropologischer Traktat über die Würde, die Natur und die Eigenschaften des Menschen, über die Elemente, Teile und Glieder des menschlichen Körpers und ... über den menschlichen Geist,... über die menschliche Seele und was davon abhängt), 1501
- Hutcheson, Francis: *Essay on the nature and conduct of the passions and affections*, 1728, neu: *On Human Nature*, Cambridge 1993
- Kant, Immanuel: *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786; *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg 1798 - Dessauer, F.: *Was ist der Mensch? Die vier Fragen des Immanuel Kant*, Frankfurt a. M. 1959; Kimm, S. B.: *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule*, Frankfurt a. M. 1994
- Kierkegaard, Sören - Slok, J.: *Die Anthropologie Kierkegaards*, Kopenhagen 1954

- La Mettrie, Julien Offray de: *Histoire naturelle de l'âme*, Den Haag 1745; *L'homme machine*, Leiden 1748; *L'homme plante*, Potsdam 1748
- Levy-Strauss, Claude: *Anthropologie structurale*, 1958. Dt. Übers.: *Strukturelle Anthropologie*, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1967
- Luther, Martin - Stomps, M. A. H.: *Die Anthropologie Martin Luthers*, Frankfurt a. M. 1935
- Machiavelli, Nicolò: *Il Principe*, Rom 1532 - Huovinen, L.: *Das Bild vom Menschen im politischen Denken Nicolò Machiavellis*, Helsinki 1951
- Mandeville, Bernard de: *The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits*, 1714 u. ö. Dt.: *Die Bienenfabel*, Berlin 1957
- Marx, Karl - Popitz, H.: *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Basel 1953; Thier, E.: *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen 1957
- Meister Eckhart - Korn, U.: *Die Anthropologie des Meister Eckhart*, Hamburg 1994
- Montaigne, Michel - Frame, D. M.: *Montaigne's Discovery of Man*, New York 1955
- Nietzsche, Friedrich - Drisy, M.: *Nietzsche, homme et surhomme*, Brüssel 1946
- Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia* (1440), *De coniecturis* (1440), *De beryllo* (1458) - Frantzki, E.: *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, Meisenheim 1972; Herold, N.: *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Münster 1975
- Pascal, Blaise - Rich, A.: *Pascals Bild vom Menschen*, Zürich 1953
- Paulus (Apostel) - Gutbrod, W.: *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart-Berlin 1934
- Pestalozzi, J. H.: *Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts*, Bad Heilbrunn 1993 - Leble, A.: *Pestalozzis Menschenbild und die Gegenwart*, Stuttgart 1952
- Pico della Mirandola: *De dignitate hominis* (Über die Würde des Menschen), Bologna 1496, neue Ausgabe nebst einigen Briefen und der Lebensbeschreibung Pico della Mirandas, ausgewählt und übertragen von H. W. Rüssel, 2. Aufl. Fribourg-Frankfurt-Wien 1949
- Platner, Ernst: *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, Leipzig 1772
- Platon, Phaidros, Staat IX u. a. - Wild, J.: *Plato's Theory of Man. An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture*, Cambridge, Mass 1946
- Plessner, H.: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), 3. Aufl. Berlin-New York 1975; *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, Bern 1950, 3. Aufl. München 1961 - Limbach, H.-G.: *Die symbolische Vermittlung der exzentrischen Position*, 1992; Pietrowicz, St.: *Helmut Plessner*, Freiburg-München 1992; Redeker, H.: *Helmut Plessner oder die verkörperte Philosophie*, Berlin 1993
- Plotin - Himmerich, W.: *Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen*, Würzburg 1959
- Pope, A.: *An Essay on Man*, 1734, deutsch: *Vom Menschen*, Hamburg 1993
- Protagoras - Levy, L.: *Studies on Protagoras. The Man-Measure Principle. Its Meaning and Applications*, in: *Philosophy* 15, 1940, S. 147-167
- Reid, Thomas, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Edinburgh 1785; *Essays on the Active Powers of Man*, Edinburgh 1788 (öfter zusammen gedruckt als: *Essays on the Powers of the Human Mind*)
- Rousseau, Jean-Jacques - Rang, M.: *Rousseaus Lehre vom Menschen*, Göttingen 1959
- Sartre, Jean Paul - Pruche, B. *L'homme de Sartre*, Grenoble-Paris 1949; vgl. Vietta, E.: *Versuch über die menschliche Existenz in der modernen französischen Philosophie. Zum philosophischen Werk von J. P. Sartre*, Hamburg 1948
- Scheler, M.: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, 8. Aufl. Bern-München 1975, 12. Aufl. Bonn 1991; *Schriften zur Anthropologie*, Stuttgart 1994 - Perin, R.: *Max Scheler's Concept of the Person*, New York 1991; Theisen, M.: *Max Schelers Metapsychologie als Grundlage für einen integrativen anthropologischen Ansatz*, Frankfurt a. M. 1993; Yim, Sang-Wook: *Grundaspekte der Meta-Anthropologie Max Schelers*, 1998
- Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819 - Landmann, M.: *Das Menschenbild bei Schopenhauer*, in: *Zeitschrift für philos. Forsch.* 14, 1960; Pica Ciamarra, L.: *L' antropologia di Schopenhauer*, Neapel 1996
- Sokrates - Sauvage, M. *Socrate et la conscience de l'homme*, Paris 1957
- Sombart, W.: *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, Berlin 1938, 2. Aufl. 1956
- Stewart, Dugald: *Elements of the philosophy of Human Mind*, 3 Bände, Edinburgh 1792-1827
- Tiedemann, Dietrich, *Untersuchungen über den Menschen*, Leipzig 1777-1778
- Teilhard de Chardin, P.: *Der Mensch im Kosmos*, München 1994 - Tresmontant, C.: *Pierre Teilhard de Chardin. His Thought*, Baltimore 1959; Portmann, A.: *Der Pfeil des Humanen. Über P. Teilhard de Chardin*, Freiburg i. Br. 1960-1961

- Tetens, Johann Nikolaus: Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, 2 Bände, Leipzig 1776-1777, ND 1913
- Thomas von Aquin, Summa theologica u. a. - Hislop, J.: The Anthropology of St. Thomas, Oxford 1950;
- Aranguren, J.: El lugar del hombre en el universo: "Anima forma corporis" en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, Pamplona 1997
- von Hartmann, Eduard: Philosophie des Unbewußten, 1869, 12. Aufl. 1907
- Wolff, Christian: Psychologia empirica, 1732; Psychologia rationalis, 1734

### *VIII. Metaphysische Grundorientierungen der Philosophischen Anthropologie*

#### *a. Materialistisch-energetische Orientierung:*

- Auerbach, F.: Ektropismus oder die physikalische Theorie des Lebens, Leipzig 1910
- Bieri, P. (Hg.): Analytische Philosophie des Geistes, Königstein 1981
- Carrier, M. und J. Mittelstrass: Mind, Brain, Behavior. The Mind-body Problem and the Philosophy of Psychology, Berlin 1991
- Churchland, P. S.: Neurophilosophy. Toward a Unified Science of Mind / Brain, Cambridge, Mass. 1986
- Dennett, D. C.: Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology, Montgomery, Vt. 1978
- Dörner, D.: Bauplan für eine Seele, Reinbek 1999
- Eccles, J. C.: Das Wunder des Menschseins - Gehirn und Geist, München 1991
- Ellis, R. D.: Questioning Consciousness. The Interplay of Imagery, Cognition, and Emotion in the Human Brain (Advances in Consciousness Research, 2), Amsterdam-Philadelphia 1995
- Gennaro, R. J.: Consciousness and Self-Consciousness. A Defense of the Higher-Order Thought Theory of Consciousness (Advances in Consciousness Research, 6) Amsterdam-Philadelphia 1995
- Globus, G. G.: The Postmodern Brain (Advances in Consciousness Research, 1) Amsterdam-Philadelphia 1995
- Grossenbacher, P. G.: Finding Consciousness in the Brain. A Neurocognitive Approach (Advances in Consciousness Research, 8), Amsterdam-Philadelphia 1999
- Hardcastle, V. G.: Locating Consciousness (Advances in Consciousness Research, 4), Amsterdam-Philadelphia 1995
- Haugeland, J. (Hg.): Mind Design, Cambridge, Mass. 1981
- Jibu, M. und K. Yasue: Quantum Brain Dynamics and Consciousness. An Introduction (Advances in Consciousness Research, 3) Amsterdam-Philadelphia 1995
- Johnson, M.: The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason, Univ. of Chicago Press, 1987
- Mach, E.: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, Jena 1885
- MacKay, D.: Brains, Machines, and Persons, London 1980
- Mac Cormac, E. und M. I. Stamenov (Hg.): Fractals of Brain, Fractals of Mind. In Search of a Symmetry Bond (Advances in Consciousness Research, 7), Amsterdam-Philadelphia 1996
- Nualláin, S. O., P. Mc Kevitt und E. Mac Aogáin (Hg.): Two Sciences of Mind. Readings in Cognitive Science and Consciousness (Advances in Consciousness Research, 9), Amsterdam-Philadelphia 1997
- Rosenthal, D. (Hg.): Materialism and the Mind-Body Problem, Englewood Cliffs, N. J. 1971
- Popper, K. R. und J. C. Eccles: The Self and its Brain. An Argument for Interactionism, New York 1977
- Pylkkö, P.: The Aconceptual Mind. Heideggerian Themes in Holistic Naturalism (Advances in Consciousness Research, 11), Amsterdam-Philadelphia 1998
- Ryle, G.: The concept of Mind, New York 1949
- Schrödinger, E.: Geist und Materie, Braunschweig 1965
- Stubenberg, L.: Consciousness and Qualia (Advances in Consciousness Research, 5), Amsterdam-Philadelphia 1998
- Wider, K. V.: The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind, Ithaca, N. Y. 1997

#### *Dialektisch-materialistische Orientierung:*

- Ananjew, B. G.: Der Mensch als Gegenstand der Erkenntnis (aus dem Russ. v. M. Vorwerg), Berlin-Ost 1974
- Arnason, J. P.: Von Marcuse zu Marx. Prolegomena zu einer dialektischen Anthropologie, Neuwied-Berlin 1971
- Eichhorn, W. (Hg.): Das Menschenbild der marxistisch-leninistischen Philosophie, Berlin-Ost 1969
- Gulian, C.: Versuch einer marxistischen philosophischen Anthropologie, Neuwied 1973



- Horkheimer, M.: Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie, in: Kritische Theorie, Band 1, Frankfurt a. M. 1968  
 Köhler, H.: Das Menschenbild des dialektischen Materialismus, München 1957  
 Marx-Engels-Stiftung e.V. (Hg.): Marxistisches Menschenbild - eine Utopie?, Bonn 1993  
 Sayers, S.: Marxism and Human Nature, London 1998  
 Spinella, M.: Lineamenti di antropologia marxiana, Rom 1996

*b. Lebensphilosophisch-biologistische Orientierung:*

- Bolk, L.: Das Problem der Menschwerdung, Jena 1926  
 Gehlen, A.: Der Mensch (s. Abschn. VII)  
 Gehlen, A.: Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, 2. Aufl. Reinbek 1974  
 Gehlen, A.: Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, 3. Aufl. Frankfurt a.M. 1975. - Steinkamp, V.: Mensch und Technik bei Arnold Gehlen, 1994  
 Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch (s. Abschn. VII)  
 Plessner, H.: Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen - Das Lächeln - Anthropologie der Sinne (in: O. Klemperer zum 85. Geb., hg. v. G. Dux), Frankfurt a.M. 1970  
 Scheler, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos, 12. Aufl. Bonn 1991

*c. Phänomenologische und existentialphilosophische Orientierung:*

- Anzenberger, H.: Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn, St. Ottilien 1998  
 Binswanger, L.: Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins, Zürich 1942, 3. Aufl. München-Basel 1962  
 Bollnow, O. F.: Das Wesen der Stimmungen, 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1968, neue Ausg. Frankfurt a. M. 1995  
 Bollnow, O. F.: Mensch und Raum, Stuttgart 1994, 2. Aufl. 1997  
 Fink, Eug.: Grundphänomene des menschlichen Daseins, Freiburg-München 1979, neue Ausg. 1995  
 Heidegger, M.: Sein und Zeit (1927), 12. Aufl. Tübingen 1972  
 Heidegger, M.: Über den Humanismus, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1975  
 Heidegger, M.: Das Wesen des Menschen, Messkirch 1993  
 Horstmann-Schneider, A.: Sein und menschliche Existenz, Würzburg 1995  
 Husserl, Edm.: Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1928), Tübingen 1980  
 Jaspers, K.: Allgemeine Psychopathologie, 7. Aufl. Berlin-Göttingen-Heidelberg 1959  
 Knittermeyer, H.: Grundgegebenheiten des menschlichen Daseins. 12 Vorlesungen zu einer philosophischen Anthropologie, München-Basel 1963  
 Kraus, M. R.: Das Todesbewußtsein als Dimension des menschlichen Selbstbewußtseins, 1995  
 Lohner, A.: Der Tod im Existentialismus, München 1997  
 Marcel, G.: Les hommes contre l'humain, Paris 1991  
 Rombach, H.: Strukturanthropologie, Freiburg-München 1993  
 Themann, T.: Onto-Anthropologie der Tätigkeit, Bonn 1996  
 Thomas, L.-V.: Anthropologie de la mort, Paris 1994  
 Vietta, E.: Versuch über die menschliche Existenz in der modernen französischen Philosophie. Zum philosophischen Werk von J. P. Sartre, Hamburg 1948  
 Wisser, R.: Kein Mensch ist einerlei, Würzburg 1997

*d. Kulturalistische Orientierung:*

- Cassirer, E.: Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur (engl. 1944), Stuttgart 1960. Neue Ausgabe: Versuch über den Menschen, Hamburg 1996. - Peplow, R. M.: Ernst Cassirers Kulturphilosophie als Frage nach dem Menschen, Würzburg 1998; D. Bidney, E. Cassirers Stellung in der Geschichte der philosophischen Anthropologie, In: P. A. Schilp (Hg.), E. Cassirer, 1966  
 de Boer, W.: Das Problem des Menschen und die Kultur. Neue Wege der Anthropologie, Frankfurt a.M. 1958  
 Clifton, J. A. (Hg.): Introduction to Cultural Anthropology. Essays in the Scope and Methods of the Science of Man, Boston 1968  
 DiLeonardo M.: Gender at the Crossroads of Knowledge, Berkeley 1991  
 Huizinga, J.: Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, Reinbek 1956

Korte, Edm.: Kulturphilosophie und Anthropologie, Hamburg 1992  
 Krämer, H.: Überlegungen zu einer Anthropologie der Kunst, Tübingen 1994  
 Landmann, M.: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichte Sozialanthropologie, München-Basel 1961  
 Mühlmann, W. E. und E. W. Müller (Hg): Kulturanthropologie, Köln-Berlin 1966  
 Rothacker, E.: Philosophische Anthropologie, 3. Aufl. Bonn 1970  
 Rothacker, E.: Probleme der Kulturanthropologie Bonn 1948, 3. Aufl. Bonn 1969  
 Rothacker, E. Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins, Bonn 1966  
 Schoeps, H. J.: Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte der neuesten Zeit, Göttingen 1960  
 Sonnemann, U.: Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals, Reinbek 1969

*e. Spiritualistische (theologische und neuplatonische) Orientierung:*

Buber, M.: Das Problem des Menschen, 6. Aufl. Heidelberg 1954 - Blumenfeld, W.: La Antropología Filosófica de Martin Buber y la Filosofía Antropológica, Lima 1951  
 Coreth, E.: Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie, München-Innsbruck 1973  
 Gadamer, H.-G. und P. Vogler (Hg.): Neue Anthropologie Band VI: Philosophische Anthropologie, 1. Teil, Stuttgart 1974 (u.a. über indische, islamische und christliche Anthropologie)  
 Hesse, F. (Hg.): Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes (Hegel-Tagung Marburg 1989), Stuttgart-Bad Cannstatt 1991  
 Honnfelder, L.: Die Einheit des Menschen, München 1994  
 Johannes Paulus II.: Perché l' uomo, Mailand 1996  
 Mulhauser, Gr. R.: Mind out of Matter, Dordrecht 1998  
 Pieper, Jos.: Über das christliche Menschenbild, 7. Aufl. München 1964  
 Steiner, Rud.: Anthroposophie als Kosmographie, hg.v. H. Knobel und Joh. Waeger. Band I: Wesenszüge des Menschen im irdischen und kosmischen Bereich. Band II: Die Gestaltung des Menschen als Ergebnis kosmischer Wirkungen, Dornach 1972

*IX. Disziplinäre und einzelwissenschaftliche Entfaltung der Philosophischen Anthropologie: Die Spezialanthropologien*

*a. Physikalisch-chemische Aspekte:*

Blakemore, C.: Mechanics of the Mind, Cambridge 1976  
 Churchland, M. Matter and Consciousness, Cambridge 1984  
 Gregory, R. L.: Mind in Science. A History of Explanations in Psychology and Physics, London 1981  
 Haugeland, J. : Artificial Intelligence: The Very Idea, Cambridge 1985. Deutsche Übers.: Künstliche Intelligenz - Programmierte Vernunft?, Hamburg-New York 1987  
 Joseph, N.: Physico-chemical Anthropology  
 Litt, Th.: Philosophische Anthropologie und moderne Physik, 1956  
 Long, B.: The Origins of Man and the Universe, London 1998

*b. Medizinisch-physiologische Aspekte:*

Albrecht, H.: Vom Sinn der Krankheit, München 1995  
 Borbély, A.: Das Geheimnis des Schlafs. Neue Wege und Erkenntnisse der Forschung, Stuttgart 1984  
 Chessick, R. D.: What Constitutes the Patient in Psychotherapy, Northvale, N. J. 1992  
 Creutzfeldt, O. Bewußtsein und Selbstbewußtsein als neurophysiologisches Problem der Philosophie. In: A. Peisl und A. Mohler (Hg), Reproduktion des Menschen, Frankfurt a. M. 1981, S. 29-54  
 Damon, A.: Physiological Anthropology, 1975  
 Giese, H. (Hg.): Die Sexualität des Menschen. Handbuch der medizinischen Sexualforschung, Stuttgart 1955  
 Grill, H.: Die Entwicklung eines schöpferischen Denkens und Empfindens am Beispiel der Anatomie und Physiologie des Körpers, Soyn 1997  
 Grollig, F.: Medical Anthropology, 1976  
 Grüsser, O.-J. und F. Hucho (Hg.): Streit um die Seele (Aus Forschung und Medizin 5 / 1, 1990. - Mit Beiträgen von J. Eccles, A. Beckermann, H. M. Emrich, M. Schmidt-Degenhard, H. Schott, J. Scharfenberg, O.-J. Grüsser.

- Guttman, G.: Einführung in die Neuropsychologie, Bern 1974  
 Hartmann, F.: Ärztliche Anthropologie, 1973  
 Pöppel, E.: Grenzen des Bewußtseins. Über Wirklichkeit und Welterfahrung, 2. Aufl. München 1987  
 Pöppel, E.: Lust und Schmerz. Neuronale Grundlagen menschlichen Erlebens und Verhaltens, Berlin 1982  
 Rodríguez Sutil, C.: El cuerpo y la mente, Madrid 1998  
 Saller, E.: Medizinische Anthropologie, 1984  
 Soulis, Sp.-G.: Poiein - der kulturschöpferische Weg des Menschen mit schwerster geistiger Behinderung, Aachen 1996  
 v. Weizsäcker, V.: Der kranke Mensch. Einführung in die medizinische Anthropologie, Stuttgart 1951  
 Werth, R.: Bewußtsein. Psychologische, neurobiologische und wissenschaftstheoretische Aspekte, Berlin-Heidelberg 1983

*c. Biologische und evolutionäre Aspekte:*

- Möller, M. F.: Die ersten Freigelassenen der Schöpfung, Frankfurt a. M. 1998  
 Bolk, L.: Das Problem der Menschwerdung, Jena 1926  
 Bunge, M.: The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach, Oxford 1980  
 Buytendijk, F. J. J.: Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis, Stuttgart 1958  
 Buytendijk, F. J. J.: Die Frau - Natur, Erscheinung, Dasein, Köln 1953  
 Conill, J.: El enigma del animal fantástico (Das Rätsel des Phantasie-Tieres), Madrid 1991  
 Cyran, W. (Hg.): Die Sonderstellung des Menschen in der Evolution, Melle 1990  
 Eibl-Eibesfeldt, I.: Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie, München 1984  
 Fromm, E.: Der moderne Mensch und seine Zukunft, 5. Aufl. Frankfurt a. M. 1971  
 Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität, Stuttgart 1974  
 Gadamer, H.-G. und P. Vogler (Hg.): Neue Anthropologie, Bände I und II: Biologische Anthropologie, Stuttgart 1972  
 García Gómez, M. C.: Hombre y naturaleza, Alicante 1996  
 Geist, W.: Vom Wert des Menschen. Aus der Evolution zur Provolution. Versuch einer analytischen Hominologie, Stuttgart 1991  
 Heberer, G., G. Kurth und I. Schwidetzki-Roesing: Anthropologie (Fischer-Lexikon Band 15), Frankfurt a.M. 1959  
 Höckmayr, K.: Die Evolution des menschlichen Geistes zwischen Haben und Sein, München 1993  
 Karneth, R.: Anthro- Biologie und Biologie. Biologische Kategorien bei Arnold Gehlen im Licht der Biologie, insbesondere der vergleichenden Verhaltensforschung der Lorenz-Schule, Würzburg 1991  
 Katz, D.: Animals and Men, London 1937. Dt. Übers.: Mensch und Tier, Zürich 1948  
 Kießling, G.: Menschliches Sein in der Natur, Aachen 1997  
 Koestler, A.: Der Mensch, Irrläufer der Evolution. Die Kluft zwischen Denken und Handeln. Eine Anatomie menschlicher Vernunft und Unvernunft, Frankfurt a. M. 1990  
 Kretschmer, U.: Der Mensch - Affe oder gottähnliches Wesen?, Münster 1998  
 Lorenz, Konr.: Die Naturwissenschaft vom Menschen. Eine Einführung in die vergleichende Verhaltensforschung. Das "Russische Manuskript" 1944-1948, München 1992  
 Lorenz, K.: Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte des menschlichen Erkennens, München 1973  
 Palumbieri, S.: Antropologia e sessualità, Turin 1996  
 Portmann, A.: Vom Lebendigen. Versuch zu einer Wissenschaft vom Menschen, Frankfurt a. M. 1973  
 Portmann, A.: Zoologie und das neue Bild vom Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, 4. Aufl. Reinbek 1960  
 Riobó González, M.: Psicodinamismo evolutivo de la personalidad, Barcelona 1991  
 Rouner, L. S.: Is There a Human Nature?. Notre Dame, Ind. 1997  
 Ständeke, H.: Zum Thema: Mann und Frau, Paderborn 1991  
 Uexküll, Th. v.: Der Mensch und die Natur, München 1953  
 Uexküll, J. v. und G. Kriszat: Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, 2. Aufl. Reinbek 1958

*d. Sozialwissenschaftliche, ökonomische, politische und industriell-technische Aspekte:*

- Anders, G.: Die Antiquiertheit des Menschen. I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution (1956), neue Aufl. München 1961; II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution (1980), 4. Aufl. 1986  
 Balandier, G.: Politische Anthropologie (aus dem Französischen), München 1972  
 Bateson, G.: Ökologie des Geistes, Frankfurt a. M. 1981

- Claessens, D.: Instinkt, Psyche, Geltung.. Bestimmungsfaktoren menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie, Köln-Opladen 1968
- Dahrendorf, R.: Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle, 8. Aufl. Köln-Opladen 1968
- Gadamer, H.-G. und P. Vogler (Hg.): Neue Anthropologie, Band III: Sozialanthropologie, Stuttgart 1972
- Gehlen, A.: Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, 7. Aufl. Reinbek 1964
- Georgopoulos, N.: Being Human in the Ultimate, Amsterdam 1995
- Godelier, M.: Ökonomische Anthropologie. Untersuchungen zum Begriff der sozialen Struktur primitiver Gesellschaften (aus dem Franz. von W. H. Leube und H.-H.Henschen), Reinbek 1973
- Hügin, U.: Individuum, Gemeinschaft, Umwelt, Bern 1996
- Lavellen, T.: Political Anthropology, 1983
- Lingis, A.: The Community of Those Who Have Nothing in Common, Bloomington 1994
- Lepenies, W. und H. Nolte (Hg.): Soziologische Anthropologie. Materialien, München 1971
- Marcuse, H.: One Dimensional Man, 1964; dt.: Der eindimensionale Mensch, Frankfurt a. M. 1967
- Mutaawe Kasozi, F.: Self and Social Reality in a Philosophical Anthropology, Frankfurt a. M. 1998
- Paul, E. F.: Ethics, Politics, and Human Nature, Oxford 1991
- Prechtel, P.: Bedürfnisstruktur und Gesellschaft, Würzburg 1983
- Sachsse, H.: Anthropologie der Technik, 1978
- Schelsky, H.: Soziologie der Sexualität. Über die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft, Reinbek 1955
- Schönberger, E.: Homo communicans, Frankfurt a. M. 1998
- Skvorcov, L. V.: Homo faber, homo oeconomicus, Moskau 1993
- Sombart, W.: Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie (1938), 2. Aufl. Berlin 1956
- Spengler, O.: Der Mensch und die Technik. Beiträge zu einer Philosophie des Lebens, 2. Aufl. München 1952

*e. Ethnologische und kulturwissenschaftliche Aspekte:*

- Aguilera Pedrosa, A.: Hombre y cultura, Madrid 1995
- Benedict, R.: Urformen der Kultur., Reinbek 1955
- Boas, Fr. (Hg.): General Anthropology, Boston-New York-London 1938, 2. Aufl. 1965
- Gadamer, H.-G. und P. Vogler (Hg.): Neue Anthropologie, Band IV: Kulturanthropologie, Stuttgart 1973
- Honegger, Cl.: Die Ordnung der Geschlechter, Frankfurt a. M. 1992
- König, R. und A. Schmalfuß (Hg.): Kulturanthropologie, Düsseldorf-Wien 1972
- Koland, R.: Die Rückkehr des Höhlenmenschen, Essen 1998
- Lévy-Strauss, Cl.: Anthropologie structurale, Paris 1958. Dt. Übers.:Strukturelle Anthropologie, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1967
- Lévi-Strauss, Cl. La pensée sauvage, Paris 1962. Dt. Übers.: Das wilde Denken, Frankfurt a. M. 1973. - W.
- Lepenies und H. H. Ritter (Hg.): Orte des wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss, Frankfurt a. M. 1970
- Malinowski, Br.: Schriften zur Anthropologie (aus dem Engl.), Frankfurt a. M. 1986
- Mead, M.: Geschlecht und Temperament in primitiven Gesellschaften, Reinbek 1959
- Mead, M.: Mann und Weib. Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt, Reinbek 1958
- Mühlmann, W. E. und E. W. Müller (Hg.): Kulturanthropologie, Köln-Berlin 1966
- Musopole, Aug. C. Being Human in Africa, New York 1994
- Rothacker, E.: Probleme der Kulturanthropologie, 3. Aufl. Bonn 1969
- Smith, St. G.: Gender Thinking, Philadelphia 1992
- Soulis, Sp.-G.: Poein - der kulturschöpferische Weg des Menschen mit schwerster geistiger Behinderung, Aachen 1996
- Spiro, M. E.: Culture and Human Nature, New Brunswick 1994
- Stagl, J.: Kulturanthropologie und Gesellschaft. Wege zu einer Wissenschaft, München 1974

*f. Geschichtliche und geographische Aspekte:*

- Berr, M.-A.: Technik und Körper (Historische Anthropologie 11), Berlin 1990
- Colbert, H.: Der Mensch und die Folgen seiner Existenz, Gerabronn 1997
- Fèbvre, L.: La terre et l' évolution humaine. Introduction géographique à l' histoire, Paris 1922
- George, P.: Introduction à l' étude géographique de la population du monde, Paris 1951
- Groethuysen, B.: Philosophische Anthropologie (1931), 2. Aufl. München 1969

- Hawley, A. H.: Human Ecology. A Theory of Community Structure, New York 1950  
 Holski, M.: Menschsein in Geschichte, 1995  
 Lamprecht, L.: Geschichtliche Welt und menschliches Wesen, Frankfurt a. M. 1994  
 Le Lannou, M.: La géographie humaine, Paris 1949  
 Lundmann, B.: Geographische Anthropologie, 1967  
 Müller, R.: Anthropologie und Geschichte, Berlin 1997  
 Paglietti, A.: Filosofia dell' uomo contemporaneo, Rom 1993  
 Ratzel, F.: Anthropogeographie, 2 Bände, Stuttgart 1882-1891 (Band 1 in 2. Aufl. 1899)  
 Schmitthenner, H.: Lebensräume im Kampf der Kulturen, 2. Aufl. 1951  
 Schoeps, J.: Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte der neuesten Zeit, Göttingen 1960  
 Sorre, M.: Les fondements de la géographie humaine, 3 Bände, Paris 1948-1951  
 Süßmuth, H.: Historische Anthropologie, 1984  
 von Weizsäcker, C. F.: Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, 2. Aufl. München 1992  
 Yorck von Wartenburg, P. Graf: Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß, hg. v. I. Fetscher, Tübingen 1956  
 Zeldin, Th.: An Intimate History of Humanity, New York 1994

*g. Hermeneutisch-semantisch-sprachwissenschaftliche Aspekte:*

- Bachtin, M. M.: Celovek v mire slova (Der Mensch in der Welt des Wortes), Moskau 1995  
 Chomsky, N.: Sprache und Geist, Frankfurt a. M. 1970  
 Feischer, M.: Hermeneutische Anthropologie, 1976  
 Frankl, V. E.: Sinn als anthropologische Kategorie, Heidelberg 1996  
 Kamlah, W.: Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik, Mannheim 1973  
 Kamlah, W.: Von der Sprache zur Vernunft, Mannheim 1975  
 Lipps, H.: Die menschliche Natur, Frankfurt 1941  
 Parkin, D.: Semantic Anthropology, 1982  
 Ricoer, P.: Das Selbst als ein Anderer, München 1996  
 Riedel, W.: "Homo Natura", Berlin 1996  
 Shashi Bala.: Man: Being and Meaning, Amritsar 1996

*h. Ethische und Rechtsanthropologische Aspekte:*

- Hepp, H.: Verantwortung und Menschenbild, München 1996  
 Lampe, E. J.: Rechtsanthropologie. Eine Strukturanalyse des Menschen im Recht, Bonn 1970  
 Lampe, E. J. (Hg.): Beiträge zur Rechtsanthropologie (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 22), Wiesbaden-Stuttgart 1985  
 Meier, J.: Der Mensch ist kein Ding, Neumünster 1996  
 Schlich, Th.: Herztransplantation und Ethik, Erlangen 1996  
 Schmitt, H.-Chr.: Die Würde des Menschen, Erlangen 1998

*i. Zur Pädagogischen Anthropologie:*

- Elzer, H.-M.: Der Mensch und seine Verrwirklichung. Grundlegung einer Philosophie der Bildung, Frankfurt a. M. 1991  
 Felsch de Vellnagel, G.: Auf dem Wege zum Homo humanus, Berlin 1997  
 Flitner, A. (Hg.): Wege zur pädagogischen Anthropologie, Heidelberg 1963  
 Fullat, O.: Antropología filosófica de la educación, Barcelona 1997  
 Horlebein, M.: Didaktik der Moralerziehung - eine Fundierung durch pädagogische Anthropologie und praktische Philosophie, Markt Schwaben 1998  
 Jakobs, H.: Heilpädagogik zwischen Anthropologie und Ethik, Bern 1997  
 Kneller, G.: Educational Anthropology, 1978  
 Lassahn, R.: Pädagogische Anthropologie, 1983  
 Roth, H.: Pädagogische Anthropologie  
 Spranger, Ed.: Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit, 8. Aufl. Tübingen 1950

*j. Zur Psychischen Anthropologie und anthropologischen Grundlegung der Psychologie:*

- Bredenkamp, J.: Psychologische Anthropologie, 1973  
 Gleditsch, A.: Vom Bewußtsein zum Gewissen. Hinführung zu einem somatopsychischen Menschenbild, Augsburg 1991  
 Fries, J. Fr.: Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes, 2 Bände (1820/21, 2. Aufl. Jena 1837/39), auch in: Jakob Friedrich Fries Sämtliche Schriften, hg. von L. Geldsetzer und G. König, Bände I und II, Aalen 1982  
 Freud, S. Die Traumdeutung (1900). In: Ges. Werke Band 2 und 3, London 1942  
 Freud, S.: Das Ich und das Es (1923). In: Ges. Werke Band 13, London 1940  
 Gadamer, H.-G. und P. Vogler (Hg.): Neue Anthropologie, Band V: Psychologische Anthropologie, Stuttgart 1973; und Band VI: Philosophische Anthropologie, 1. Teil, Stuttgart 1974  
 Hernegger, R.: Psychologische Anthropologie, 1982  
 Hsu, F.: Psychological Anthropology, 1972  
 Kiel, A.: Philosophische Seelenlehren als Leitfaden für die Psychologie, Konstanz 1991  
 Lersch, Ph. Vom Wesen der Geschlechter, 2. Aufl. München 1950  
 Marcuse, L.: Sigmund Freud. Sein Bild vom Menschen, Reinbek 1956  
 Rattner, Jos.: Lüge, Wahrheit, Hochstapelei, Berlin 1996  
 Schulze, G.: Psychische Anthropologie, 1968  
 Stork, J. (Hg.): Fragen nach dem Vater. Französische Beiträge zu einer psychoanalytischen Anthropologie, Freiburg i. Br. 1975  
 Tumlirz, O.: Anthropologische Psychologie, 2. Aufl. München 1955  
 Valcárcel, X. M.: Animal sentimental, Vigo 1997  
 Wundt, W.: Grundriß der Psychologie, Leipzig 1896, 14. Aufl. 1920; Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit, Leipzig 1912

*k. Zur Theologischen Anthropologie:*

- Ancona, G.: Cosmologia e antropologia, Padua 1995  
 Barnikol-Oettler-Jørgensen, B.: Philosophische, psychologische und theologische Untersuchungen zu einer Theorie des Subjekts, 1997  
 Dolby Múgica, M. del Carmen: El hombre es imagen de Dios, Baranáin-Pamplona 1993  
 Faqih, M. G.: Al Insan wa'd din (Der Mensch und der Glaube), Beirut 1993  
 Hengstenberg, H.-Ed.: Philosophische Anthropologie, 3. Aufl. Stuttgart 1966  
 Honnefelder, L.: Die Einheit des Menschen, München 1994  
 Koehler, H.: Theologische Anthropologie, 1967  
 Kuhlmann, G.: Theologische Anthropologie im Abriß, Tübingen 1935  
 Leuser, Cl.: Theologie und Anthropologie, Frankfurt a. M. 1996  
 Pannenberg, W.: Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, 4. Aufl. Göttingen 1972  
 Ruhe, B.: Dialektik der Erbsünde, Freiburg (Schweiz) 1997