

# Hans Lenk: Das flexible Vielfachwesen

Einführung in die moderne philosophische Anthropologie  
zwischen Bio-, Techno- und Kulturwissenschaften

© Velbrück Wissenschaft 2009

## 1. Zur Einführung

### Chor der Thebanischen Alten

»Ungeheuer ist viel. Doch nichts  
Ungeheurer, als der Mensch.  
Denn der, über die Nacht  
Des Meers, wenn gegen den Winter wehet  
Der Südwind, fährt er aus  
In geflügelten tausenden Häusern.  
Und der Himmlischen erhabene Erde  
Die unverderbliche, unermüdete  
Reibet er auf; mit dem strebenden Pfluge,  
Von Jahr zu Jahr,« [...]

»Von Weisem etwas, und das Geschickte der Kunst  
Mehr, als er hoffen kann, besitzend,  
Kommt einmal er auf Schlimmes, das andre zu Gutem.  
Die Gesetze kränkt er, der Erd und Naturgewaltger  
Beschwornes Gewissen;  
Hochstädtisch kommt, unstädtisch  
Zu nichts er, wo das Schöne  
Mit ihm ist und mit Frechheit.  
Nicht sei am Herde mit mir,  
Noch gleichgesinnet,  
Wer solches tut.«

Diese berühmten Verse aus Sophokles' *Antigone* (2. Akt), von Hölderlin übersetzt, brachten bereits vor fast 2500 Jahren Fähigkeit und Dilemma des Menschen zum Ausdruck. In dieser geradezu »prometheischen Vision« hat Sophokles (nach Sandvoss 2001, 70) bereits »den Siegeszug des *Homo sapiens* in seinen wesentlichen Etappen aufgezeigt: Herrschaft über Länder und Meere mit ihrer Pflanzen- und Tierwelt, Schutz vor den Naturgewalten, Entwicklung der Sprache, der geistigen und ethischen Fähigkeiten, des Rechts und der Gesetze, der Kultur und der Zivilisation«. Sandvoss sieht sogar eine Vorahnung auf »das Zeitalter der Raumfahrt« und der »Entzifferung des menschlichen Genoms«. Seine moderne Übersetzung ist viel verständlicher als die wuchtige, klassisch-metrisch gestelzte Hölderlins.

»Es gibt viel Ungeheuerliches, doch nichts  
Ist ungeheuerlicher als der Mensch.  
Er jagt im winterlichen Sturm  
Über das graue Meer und gelangt  
Von Brechern umtost, ans Ziel.

Er quält die erhabenste der Göttinnen,  
Die unerschöpflich-unermüdliche Erde  
Jahraus, jahrein mit wirbelndem Pflug  
Und ackert auf ihr mit seinen Rossen hin und her.

Über Scharen leichtsinniger Vögel  
Wirft er seine Schlingen aus, fängt  
Alle möglichen wilden Tiere und Meeresgetier  
Im Maschenwerk seiner Netze.

Mit List besiegt der einfallsreiche Mensch  
Das schweifende Wild in den Bergen,  
Zwingt das Pferd mit der Mähne im Nacken  
Und den unbändigen Stier  
Unter das doppelte Joch.

Er lernte das Sprechen, das hauchfeine Denken  
Und das Zusammenleben nach Gesetzen.  
Es gelang ihm, der mit allem fertig wurde,  
Die Unbilden des Wetters zu meiden,  
Den eisig-klaren Frost und den prasselnden Regen.  
Keiner Sache, die auf ihn zukommt,  
Begegnet er unvorbereitet,  
Nur dem Tod entrinnt er nicht,  
Wenn er sich auch Mittel  
Gegen Krankheit und Not ersann.

Klug und geschickt,  
Unverhofft der Dinge Herr,  
Beschreitet er bald den Weg zum Schlechten,  
Bald zum Guten.

Wer die Gesetze seines Landes hochhält,  
Sowie das gottgeheiligte Recht,  
Ist ein Segen für die Gemeinde,  
Ein Fluch, wer zum Bösen neigt und frevelt.  
Er soll nicht an meinem Herd sitzen  
Und mir nicht gleichgesinnt sein,  
Der solches tut.«

*(Übersetzung: E. Sandvoss)*

Von Hölderlin in seiner besonderen Weise dichterisch gestaltet, von Sandvoss' Übersetzung verständlicher gefasst, stellt dieser Chorgesang sehr früh schon die allgemeine problematische Situation des Menschen treffend dar, angesichts der Entwicklungen, die dieser selber vollzogen hat, z. B. der Technik, etwa der Möglichkeit, mit Schiffen über das Meer zu fahren, die Natur zu bearbeiten und zu manipulieren, ja, zu »quälen« durch Pflüge, um das Land zu be-

stellen. So sieht Hölderlin das Einsetzen technischer Verfahren, um die Natur, die Umwelt zu zähmen; dies sei für den Menschen gleichsam das Mittel seiner Existenzsicherung. Dass dieser die Tiere ins Joch spannt, den Stier, die Kuh, das Pferd zähmt, dressiert, verwendet und den Pflug ziehen lässt, dass er in Städten wohnt, künstliche Umwelten aufbaut und ausbaut, in diesen Orten eigentlich eine Art von quasi unnatürlicher oder die Natur herausfordernder Existenz führt – das alles ist zu sehen und erst zu verstehen unter dem Gesichtspunkt der geschichtlichen Entwicklung seiner Mittel, also seiner technischen Hilfsmittel, seiner Instrumente und eben auch der »Kunst«.<sup>1</sup> Und »Kunst« bedeutete damals immer auch Technik und Bewältigung der Naturprobleme und der eigenen Probleme durch Benutzung des künstlich vom Menschen selbst Hergestellten; sie war allgemein das Artifizielle. (In dem Wort steckt »ars«, also »Kunst«, und das Technische war damals noch nicht davon geschieden: »*techne*« hieß auch »Kunst« – und zumal die Kunst der Instrumente.) Die Abtrennung der Technik von der Kunst, gleichsam als institutionelle Einrichtung, geschah erst sehr viel später. Den alten Griechen galt beides noch als eins.

Der Mensch ist also herausgefordert durch die Naturgewalten, versucht diese zu bestehen oder zu überwinden, zu überlisten oder geschickt zu umgehen – etwa dadurch, dass er künstliche (Lebens-)Welten, künstliche Gehäuse, Wohnungen, schafft, dass er gleichsam mit dem Gewordenen und Geschaffenen umgeht, spielt und in gewisser Weise auch die äußere Welt herausfordert. Insbesondere konfrontiert er auch die Götter der Natur und die Erde, die *Gaia*, die Erdgöttin, mit Kränkungen. »Die Gesetze kränkt er, der Erd- und Naturgewaltge, beschworenes Gewissen«; d. h., er verändert die Natur, er gestaltet gleichsam seine Welt um. Er kann zwar dem Tode letztlich nicht entfliehen, doch er hat Möglichkeiten, z. B. durch die Medizin und Medikamente, Krankheiten wirksam zu bekämpfen. Der Mensch ist klug, er ist listig; er benutzt Sprache, Symbole und Theorien, er ist also ein schöpferisches, kreatives Wesen, das Artifizielles, künstlich Gemachtes – wir könnten im weiteren Sinne sagen: Technisches – benutzt, nicht nur, um zu leben, zu überleben, sondern auch um die Natur und die Naturgewalten zu bezwingen bzw. in gewissem Sinne zu umgehen oder zu überlisten. Man könnte hier in Sophokles' Chorzeilen sogar so etwas sehen wie eine Vorahnung des Umweltproblems. Dass die Erd- und Naturgewalten, die göttliche Natur »gekränkt« werden, gequält werden, manipuliert werden: Alle diese Ausdrücke kommen in den moderneren Übersetzungen vor. Bei Hölderlin sind sie natürlich noch nicht so deutlich zu sehen, aber es ist klar in der Tat bereits eine Vorahnung einer Dilemmasituation, in der der Mensch steht, wenn er sich als Mensch mit der Natur auseinandersetzt und natürlich auch Mensch in seiner Gemeinschaft befindet, d.h., mit anderen Menschen auseinandersetzt. Zweifellos klingt diese Ansicht bzw. dieser Entwurf schon außerordentlich »modern«. Man kann ferner geradezu sagen, dass hier eine Art von Sicht des Menschen gegeben ist, die verschiedene Ansätze, Bereiche und Sichtweisen übergreift. Es ist, wenn man so will, ein interdisziplinärer umfassender Ansatz zur vielfältigen Beurteilung und bereichsübergreifenden Integration des Kombinationswesens Mensch. Die bedeutende Rolle der künstlich geschaffenen Mittel, der Technik, der entsprechenden Handwerkszeuge, der Vehikel, deren sich der Mensch bedient (seien es nun Schiffe oder seien es gar Fluginstrumente) ist klar gesehen; es kommt ja sogar vor, dass er sich nach Hölderlins

---

<sup>1</sup> »*τεχνη*« umfasste in der griechischen Antike auch noch die Kunst sowie die Artefakte und Gestaltungsverfahren.

Worten »in geflügelten, sausenden Häusern« bewegt, als sei das so etwas wie eine Vorahnung des Flugverkehrs – ist es natürlich nicht, es sind die Schiffe gemeint. Dasselbe könnte man erst recht in Bezug auf den modernen Verkehr mit Maschinen und Schiffen behaupten, die hier natürlich dann mit Wagen oder entsprechenden Flugzeugen oder pfeilschnell dahineilenden Vehikeln – seien es nun Jet-Flugzeuge, Raketen oder ähnliches – all das konnte natürlich weder Sophokles noch Hölderlin ahnen. Aber in gewisser Weise lässt sich diese emphatisch-dichterische Sprache ahnungsvoll in dieser Richtung verallgemeinern. Entsprechendes gilt hinsichtlich der Einspannung von den entsprechenden Mitteln zur Bearbeitung der Natur zur Verwirklichung bestimmter Zielsetzungen des Menschen, z. B. zum Beackern des Feldes und Aufreißen der Furchen und Ähnliches. Der Mensch »kränkt« er quält die Natur oder manipuliert die natürliche Umwelt durch Zwangsmaßnahmen, Einschränkung und Beschränkungen; er zähmt und zwingt z. B. die Tiere unters »Joch«, um sie seinen Zwecken dienlich zu machen. Man kann also sagen, dass hier bereits die Fähigkeit des Menschen zu einem technischen oder instrumentalistischen Umgang mit der Umwelt, der Natur ganz deutlich gesehen wird, obwohl natürlich die Mittel, die damals zur Verfügung standen, viel geringer und weniger wirksam, weniger ausgreifend waren als die, über die der Mensch heute verfügt. Heute haben wir natürlich verstärkt, multipliziert, ja, potenziert, »gewaltige« Mittel, nicht nur der Selbstbewegung, des Reisens oder zur Manipulation der Natur, wie wir alle wissen, sondern auch hinsichtlich der Auseinandersetzung mit der natürlichen Umwelt und eben auch insbesondere der menschlichen bzw. sozialen Umwelt bzw. mit Feinden. Man denke nur an die modernste Waffentechnik und gar an die nuklearen Superwaffen (mit einer zigfachen Zerstörungsfähigkeit der Biosphäre). Das alles ist hier im Grunde zwar nur angedeutet, irgendwie vorausgeahnt, aber die prekäre Situation des Menschen in der Natur und die Notwendigkeit, sich auf seine Fähigkeiten der Kreation, des Bauens und Gestaltens, des Entwickelns und Erfindens von Mitteln zu besinnen und diese anzuwenden, um zu überleben, um seine Welt sozusagen zu »zähmen«, indem er sie verändert, seinen Interessen unterwirft, die natürlichen Gefilde, Berge, Felder usw. eben seinem Zwang unterwirft – das ist hier bereits sehr deutlich gesehen; und es wird auch hinsichtlich der Schwierigkeiten und Dilemmata in Gestalt der Rückwirkungen gesehen. Insofern kann man sagen: Wenn man die sophokleische Vision auf moderne Rahmenbedingungen und Situationen überträgt, ist sie eine geradezu geniale Vorahnung der Grundsituation des technisch handelnden Menschen – und sie gilt nach wie vor, damals wie heute. Wenn man sich dann vorstellt, dass das vor fast 2500 Jahren so konzipiert worden ist, so ist es in der Tat schon ein genialer Entwurf gewesen, eine unglaubliche Vision der Kraft und Fähigkeit und Dynamik des technisch gestaltenden und handelnden Menschen.

Ferner ist klar gesehen, dass viele verschiedene Gesichtspunkte zusammenkommen, vom Menschen »vereint«, »vereinnahmt«, integriert werden – jeweils unter den entsprechenden interessegeleiteten Handlungszielen und seiner entsprechenden Notwendigkeit, das Leben zu meistern.

Das ist nach wie vor so und zeigt, dass das Thema des Menschen ein nicht nur unerschöpfliches Thema für uns ist, sondern ein Thema, das eben viele Aspekte hat, außerordentlich viele Variationen und Varianten zeitigt und von sehr verschiedenen Perspektiven aus zu sehen ist, so dass es zwar verschiedene Bereiche übergreift, verschiedene Sichtweisen umgreift, aber auch eine Art von Gesamtsicht erfordert, wenn man von »dem Menschen« überhaupt spricht. »Anthropos« heißt ja altgriechisch »der Mensch« und interessanterweise kommt das natürlich

wahrscheinlich von »Andreios« und »opsis«, »opsis« ist »das Sehen« und heißt letztlich »das Antlitz des Männlichen«, des »Mannsbilds« sozusagen. Die Anthropologie wäre also die Lehre bzw. die Rede oder die Disziplin, die von den »Mannsbildern« handelt, wenn man das ganz traditionell ausdrückt (was heute etwas ironisch oder despektierlich klingt – mit Recht!). In der Tat spielten in der altgriechischen Gesellschaft in der Öffentlichkeit vorrangig nur die Männer eine Rolle – und zwar fast ausschließlich. Es gab natürlich gewisse herausragende Frauen, wie die Weissagerin Diotima, und sehr wenige andere, die eine besondere Rolle in der Gesellschaft einnahmen, doch normalerweise waren die Frauen auf das Haus beschränkt, wie es ja auch in unserer Gesellschaft lange Zeit so war und erst mit vielen Mühen wenigstens teilweise abgeändert wurde. Deswegen ist es vielleicht heute besonders wichtig darauf hinzuweisen, dass eine andere, viel umfassendere Sicht notwendig ist, die nicht nur auf diese technisch-männlich-aktivistische Weltveränderungsdynamik und -fähigkeit ausgerichtet ist, wie Sophokles sie in seine unsterblichen Verse gegossen hat. (Die feministische Seite der Anthropologie ist in der Tradition der Philosophie noch bis heute weitgehend unterbelichtet ...).

Doch die Berücksichtigung vieler Aspekte und deren Einbindung in die Sicht, die Schau, die Deutung, die Interpretation des Menschen, das ist natürlich etwas, das die Philosophie interessiert. Philosophie ist ja immer, traditionell gesehen, eine Wissenschaft vom Ganzen gewesen, eine Disziplin, welche die umfassenden Gesichtspunkte des Ganzen behandelt – und das gilt natürlich erst recht für ein so umfassendes Thema wie dem des Menschen mit allen seinen Verwicklungen und Aspekten usw. Das heißt also, die Theorie, die Gesamtschau des Menschen, die Angelegenheit der philosophischen Anthropologie, ist darauf verpflichtet, eine interdisziplinäre Sicht einzunehmen bzw. zu integrieren. Und das ist der erste Punkt, den ich in den Mittelpunkt stellen möchte. Dies ist eine wichtige Hauptthese, die im Folgenden weiter detailliert auszuführen sein wird – die These, dass eine Anthropologie in philosophischer Hinsicht nur möglich ist, wenn eben auch die Ergebnisse, Resultate, Gesichtspunkte der unterschiedlichen Erfahrungswissenschaften, die mit dem Menschen, seinen Fähigkeiten, Vermögen und seinen Veranstaltungen, z. B. eben den technischen, zu tun haben, berücksichtigt werden sollten. Es ist also in gewissem Sinne das Wissen um die Lage und die Fähigkeiten des Menschen in ein Gesamtbild zu bringen. Das geht nur, wenn man auch das repräsentative Wissen der Zeit in Rücksicht zieht und berücksichtigt also das Wissen, wie es in den Wissenschaften heutzutage und zumal natürlich dann in den Wissenschaften vom Menschen repräsentiert oder erarbeitet worden ist. Mit anderen Worten: die Hauptthese ist, dass philosophische Anthropologie unter Absehung oder Ignorierung der Wissenschaften vom Menschen und den wissenschaftlichen Ergebnissen nicht möglich ist. Eine (philosophische wie eine wissenschaftliche) Anthropologie muss sich *interdisziplinär* verstehen und sie muss die Ergebnisse der Wissenschaften, soweit sie für dieses Thema Mensch und die umfassende Behandlung und Integration aller Aspekte in diesem Zusammenhang wichtig sind, mit einbeziehen. Doch der Mensch ist nicht nur ein Wesen, das wissenschaftlich analysiert werden kann. Wir alle wissen, dass wir unsere eigenen Interessen haben, dass wir nicht nur *erkennen*, sondern dass wir in erster Linie auch *handelnde* Wesen sind. Die neuere philosophische Anthropologie des letzten Jahrhunderts, insbesondere die Hauptvertreter Plessner und Gehlen, auch schon Alfred Schütz, haben den Menschen als das »handelnde Wesen« definiert. Der Mensch ist das Wesen, das planmäßig, zielorientiert auf bestimmte vorgestellte Ziele hinwirken, hin sich orientieren und im Sinne dieser Orientierung, dieses Planes wirken, agieren, eben »handeln« kann.

»Handeln« ist ja gezielte, zweckmäßige Verwirklichung von Zielprojektionen bzw. von Plänen und als solches eben normalerweise mit Absichten verbunden, soweit es sich nicht um bloßes routinisiertes Routinehandeln handelt. Das *bewusste* Handeln ist in diesem Sinne eben absichtlich, zielorientiert, planmäßig, zweckorientiert, und das setzt voraus, dass der Mensch in der Lage ist, Ziele auch als solche nicht nur zu entwerfen, sondern auch zu schätzen, zu beurteilen, zu *bewerten*.

Die Bewertung von Zielzuständen, Plänen, von Verfahren, die nötig sind, um Zielzustände zu erreichen – das ist ebenfalls ein besonders wichtiger Punkt. »Werte« sind im Grunde so etwas wie integrierte, standartisierte (s. Verf. 2007, Kap. XVI.) und generell(er) gedeutete Verfahrensweisen der Präferenzbildung, des Vorziehens vor Etwas gegenüber etwas Anderem (oder auch des Ablehnens), des Beurteilens; sie sind etwas, das unter dem Gesichtspunkt des Vorschreibens oder des Evaluierens oder Bewertens gesehen wird, etwas *Normatives* im Gegensatz zu den bloß beschreibenden, also deskriptiven, Erkenntnissen und Resultaten der Wissenschaften, etwa der Natur- oder Sozialwissenschaften, die nicht per se normativ vorschreiben. Das normative Vorschreiben oder Bewerten hat natürlich immer etwas zu tun mit der Rechtfertigung des eigenen Handelns oder Entscheidens, also mit einer Art von Begründung oder Verantwortlichkeit.

Die *Ethik* ist in der Tat die Disziplin, die sich mit dem normativen Urteilen, Erkennen und eben auch im allgemeineren Sinne Verhalten oder Handeln des Menschen befasst. Ethik ist jene philosophische Teildisziplin, welche die normativen Bewertungen, Planungen, Handlungen, Vorschriften usw., in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen, zu analysieren versucht, möglichst unter dem Gesichtspunkt einer bestimmten Verallgemeinerbarkeit oder gar einer universellen (»universal-moralischen«) Gültigkeit. Das schwebte sowohl den antiken Ethikern wie auch beispielsweise den modernen Ethikern der Neuzeit, etwa Kant, vor, dass nämlich das »Ethische«, das »sittlich Gebotene« dasjenige sei, was generell oder allgemeingültig (»universell«), jedem zugemutet werden kann, was jedem gleichsam als eine Art von sittlichem Gesetz vorgegeben ist – oder zumindest so verstanden werden kann. Das heißt mit andern Worten: Das Ethische, das Soziale, das Normative ist ein Gesichtspunkt, der zwar über das bloße beschreibende Verfahren etwa der Wissenschaften im Sinne der Naturwissenschaften hinausgeht, aber unerlässlich das Menschliche, zumal das menschliche Handeln und Entscheiden prüft. Natürlich kann und muss man das menschliche Verhalten und die Einbindung in größere Kontexte durchaus auch in Gesichtspunkten der Gemeinschaftlichkeit, der Gesellschaft, des Zusammenlebens von einzelnen Menschen in größeren Komplexen, also in einer Kultur, in einer Gesellschaft, in einem Staat, in Institutionen, in bestimmten Rollengeflechten analysieren – und kann dies unter rein beschreibenden Gesichtspunkten (zu) erklären (suchen). Das ist Aufgabe der beschreibenden oder erklärenden Sozialwissenschaften oder Gesellschaftswissenschaften. Da gibt es dann sogar auch die Möglichkeit, ethisches, normatives Beschreiben zu analysieren, indem man beispielsweise feststellt, dass in bestimmten anderen Kulturen andere Regeln gelten – und welche diese sind. Man denke z. B. an Umgangsweisen und strikte Regeln der traditionellen sog. Blutrachegesellschaft auf Korsika, oder an Regelungen in notorischen Mangelsituationen, z. B. bei den Eskimos, wenn in bestimmten Notsituationen den Alten auferlegt ist, dem Clan nicht mehr zur Last zu fallen und eben zur Entlastung der Sippe in den Schneesturm gehen müssen. Das sind Normen und Regelungen, die uns heute geradezu als unethisch erscheinen. Solche jedoch gibt es in vielen traditionellen Gesell-

schaften. Diese Normen machten aber zum Teil auch *funktional* einen gewissen Sinn, um die entsprechende Sippe zu erhalten, ihre Existenzmöglichkeit in einer bestimmten Notsituation zu sichern, ja, überhaupt zu ermöglichen und nun zu stabilisieren. Und meistens waren das ja Völker in recht extremen natürlichen Umwelten mit permanenten Bedrohungen und Notsituationen. So war es z. B. bei den Buschmännern in der Kalahari üblich, dass, wenn Zwillinge geboren wurden, eines dieser Neugeborenen getötet werden musste. Wenn die Zwillinge verschiedenen Geschlechts waren, wurde der *männliche* Spross getötet, weil offensichtlich für die Weiterexistenz (Fortpflanzung) der Sippe und der Gruppe die weiblichen Mitglieder wichtiger waren, die auch im Wesentlichen das Sammeln von Früchten übernahmen. Man kann das natürlich unter funktionalen Gesichtspunkten zu deuten versuchen, faktisch war es bei den Buschleuten eher eine Art von religiöser Vorschrift. Diese wurde ja auch nicht begründet, sondern das war eben die übernommene Norm.

Es ist recht interessant, dass man stark abweichende Moralvorstellungen bzw. Normen hat, die in unterschiedlichen Kulturen auftreten, obwohl offensichtlich doch so etwas wie eine formal-funktionale Gesamtminimalethik durchgängig zu finden ist. Erstens gilt überall: Das individuelle menschliche Leben ist etwas Schätzenswertes. Zweitens: Die entsprechende Kultur und insbesondere die kleine, die kulturtragende und -weitergebende Gruppe, also der Stamm, Clan, die Sippe o. ä. soll erhalten bleiben; die funktionalen Bedingungen, die man vielleicht in einer Art Minimalethik formulieren kann, sind meistens so gestaltet, dass sie solche die Gruppen, Clans, Familien und Institutionen sichernden Maßnahmen umfassen. Diese Normen, die eben das Weiterleben der entsprechenden Gruppe oder des Clans usw., des eigenen Stammes,<sup>2</sup> der eigenen Kultur und entsprechend auch der Institutionen innerhalb dieser Kultur und auch der Symbolsysteme, der Sprache, der Riten usw. sichern, sind gleichsam eine Zentral- oder Hauptachse dieser formal-funktionalen Minimalethik, wie man sie eben weltweit immer wieder feststellen kann. Das ist etwas, was universell gilt – mit Ausnahme von ganz wenigen Sonderkulturen, wie z. B. vielleicht dem Buddhismus, für den das Leben ja so etwas wie ein ewiges Leiden ist, das zu überwinden ist. (Es gilt also allgemein diese erste Regel »Individuelles Leben ist etwas Schätzenswertes« insofern etwas einzuschränken.) Die andere jedoch ist durchgängig in allen Kulturen zu finden. Man kann sich also darauf berufen, dass sie eine Art von gemeinschaftlicher Moral oder Regel umgreift, die in gewissem Sinne den anderen, spezielleren (Teil-)Varianten zugrunde liegt. Dasselbe gilt auch hinsichtlich der Verhaltensweisen gegenüber anderen Menschen anderer Rassen, Kulturen usw.

Solche definitionsgelenkten »Tricks« dienten u. a. dazu, um die Möglichkeit zu umgehen, dass auf diese Weise nun »Menschen« (i. e. S. der Definition!) getötet oder verfolgt oder schlecht behandelt würden. Man definiert sie eben anders, schließt sie per definitionem aus der Gattung bzw. Klasse der Menschen aus. Das ist eben ein Trick, der keineswegs nur in der griechischen Antike stattfand, sondern etwa auch in China. Verwandte Vorgehensweisen gibt es natürlich auch bis heute noch.

---

<sup>2</sup> Es ist zwar auffällig, dass man zum Teil eben – übrigens haben auch die Griechen das getan – die Vertreter anderer Rassen dann eben aus der Menge der Menschen herausdefinierte. Die Barbaren waren sozusagen Sondertiere; sie waren keine Menschen – und das heißt also, man hatte das Gefühl, dass alles das, was i. e. S. menschliches Antlitz trägt, etwas Schätzenswertes, etwas Wertvolles ist und dass in gewissen Sinne gerade diese negativen Regeln dazu führen, dass man hier gewisse Strategien oder Trickereien bzw. definitorische Auschlüsse vorzunehmen pflegte.

Die Anthropologie gilt in diesem Sinne als eine umfassende Disziplin, die sich einerseits philosophisch-umfassend mit der Lage des Menschen unter Menschen wie auch unter anderen Wesen, Tieren usw. und in der natürlichen Umwelt befasst. Sie ist auch gehalten, sich zumindest zu orientieren oder rückgebunden zu argumentieren im Hinblick nicht nur auf die relevanten anderen Wissenschaftsgebiete oder die entsprechenden Gegenstände, Prozesse und Herausforderungen bzw. Gefährdungen, die man da findet, sondern auch in Bezug auch auf die Entwicklung der entsprechenden Kultur(en), der sozialen Regeln und Normen und damit natürlich auch hinsichtlich der geschichtlichen Entwicklung dieser Normen.

Alle Kultur ist geprägt von historisch entstandener und sich ständig (weiter) entwickelnder Tradition. Dies alles kann man nicht bloß und allein unter dem Gesichtspunkt einer rein wissenschaftlich-erklärenden Beschreibung integrieren. Die Beschreibungen und Erklärungen z.B. in den naturwissenschaftlichen Disziplinen, die sich auf Menschen beziehen, Humanbiologie, Humangenetik neuerdings und ähnliche Dinge, sind natürlich richtig, wichtig und notwendig. Das ist eine Hauptthese, die ich hier vorgestellt wissen möchte, um nun in angemessener Weise die moderne Situation der Menschen auch beschreiben oder erfassen zu können. Aber sie reichen natürlich nicht aus, um alles das, was in der Kulturgeschichte und den entsprechenden Entwicklungen des Menschen (z. B. in Bezug auf normative Ethik) zu erfassen. Eine bloße beschreibende Kartographie etwa der unterschiedlichen Moralen in verschiedenen Weltgegenden, Kulturen usw. oder eine bloße Moralsoziologie im Sinne des beschreibenden Erklärens, so wie ein Sozialwissenschaftler eben fremdkulturelle Verhaltensweisen darstellen würde, gleichsam eine Ethnologie oder Ethnographie des Moralverhaltens, würde nicht ausreichen, um das spezifisch Ethische, das Normative zu erfassen und in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen. Dazu bedarf es übergreifender Integrationsmöglichkeiten, dazu benötigen wir Untersuchungen, wie man gewisse Verhaltensweisen, Vorschriften, Wertungen begründen kann. »Begründen« heißt argumentativ rechtfertigen, wie man zum Beispiel Schlusssätze oder Regeln bzw. Vorschriften oder Wertungen ableiten kann aus höheren Voraussetzungen oder Axiomen oder umfassenderen Geboten bzw. Werten: Das hat man natürlich meistens durch Rückgang auf göttliche Gebote zu erreichen versucht, indem man geglaubt und hypostasiert hat, dass Götter oder ein Gott (oder eine Göttin wie Athene) das Gebot bzw. Verbot vorgegeben habe. Dabei hat man zugleich die autoritätsverstärkende Begründung des Göttlichen, des Transzendenten, in Anspruch; es werde von dieser göttlichen Autorität dem Menschen zugemutet, den göttlichen Normen, Vorschriften, Geboten zu folgen. Das ist natürlich nach wie vor – und auch in unserer westlich-christlich abendländischen Tradition – durchaus ein wesentlicher Traditionsstrang: Auch die Zehn Gebote des christlichen Abendlandes wurden ja aufgefasst als göttliche Dekrete, die dereinst dem Moses auf dem Berg Sinai mitgegeben worden seien. Sie sind als solche nicht ihrerseits rational begründet; sie sind nicht durch Argumentation gerechtfertigt oder durch gute Gründe, gerechtfertigt, bestätigt oder gestützt worden. Die Gebote werden – so sah es diese Tradition – *gesetzt*; und sie sind zu befolgen.

Der Philosophie obliegt es nun, nach entsprechenden Gründen und den Stützungsmechanismen oder Verfahren der Rechtfertigung bzw. der Stützung durch gute Gründe zu fragen, selbst wenn man diese nicht ableiten oder erklären oder total bzw. fundamental begründen kann. Wie kann man beispielsweise bestimmte Regeln des Umgehens miteinander allgemeiner begründen oder rechtfertigen? Unsere Intuition z. B. gerade in Sachen der Ethik würde



doch wohl sagen: Es ist heute geradezu widersinnig, von alten Eskimofrauen oder Clan-Mitgliedern zu verlangen, in den Schneesturm zu gehen, wenn sie eben alt sind und nicht mehr produktiv jagen können, nicht mehr zum Erhalt nun der entsprechenden Sippe beitragen können. Denn die Eskimos leben mittlerweile in Häusern, werden versorgt, wenn auch größtenteils abhängig von externen Hilfsprogrammen usw. Unter diesen Umständen erscheint es zumindest für unsere ethische Intuitionen absurd, alte Menschen auf diese traditionelle Weise, wie soll man sagen, »sich selber entsorgen zu lassen«. (Man kann offenbar nur sozusagen mit einer makaberen Wortwahl solche Verhältnisse beschreiben.) Ähnliches gilt natürlich eigentlich auch unter »Rechtsverhältnissen« einer Blutrachegesellschaft oder für die erwähnten entsprechenden Regeln der Buschleute. In einer geänderten Situation, in der keine absolute Not-situation mehr in der Gesellschaft oder in der kleinen Gemeinschaft vorherrscht, ist das traditionelle Gebot natürlich nicht mehr zu vertreten; auch eine funktionale Argumentation kann sich darauf nicht stützen. Sondern man kann allenfalls sagen: wir können noch verstehen, wie die Verhaltensvorschrift in einer entsprechenden absoluten Mangelsituation zustande gekommen war, aber wir können sie eben nicht mehr vertreten und rechtfertigen. Das heißt, wir brauchen so etwas wie *allgemeinere* vertretbare Gründe, die sich dann nicht nur auf die einzelne Gesellschaft beziehen, sondern auch auf das Zusammenleben der Menschen generell und überhaupt. Man kann fast schon daran denken, dass darin bereits so etwas wie moralische bzw. gesellschaftliche Grund- und Menschenrechte<sup>3</sup> als tragend für unsere ethischen Intuitionen gesehen werden könn(t)en. Die allgemeine Menschenliebe als oberstes Gebot des sozialen Zusammenlebens war nach MoZi eben auch gegenüber anderen, Vertretern anderer Gesellschaften oder anderer Kulturen einzuhalten bzw. zu üben, galt als besonders schätzenswert, vorbildlich, menschlich: Diese allgemeine Menschenliebe besagt, dass alles das, was Menschenantlitz trägt, fähig ist, diese Würde mitzutragen, sei nun auch berechtigt, »menschlich«, »menschenwürdig« behandelt zu werden. Diese allgemeinmenschliche Humanität ist keine Entdeckung des Abendlandes allein. Natürlich ist das Konzept der Menschenrechte im rechtsformellen Sinne vom Abendland entwickelt worden – aufgrund der genannten Traditionen, aber Entsprechendes hat es im antik-chinesischen Kulturraum ebenso gegeben.<sup>4</sup> Diese

---

<sup>3</sup> Das Problem der Menschenrechte ist heutzutage natürlich ein ganz spezifisches. Es heißt immer, dass diese Rechte eine abendländische Erfindung seien, hergeleitet aus der griechisch-römisch-christlichen Kultur, welche die Einzigartigkeit und Würde des einzelnen Menschen hervorhebt, vielleicht gar eine »Erfindung« von Sokrates und seinen Schülern bzw. des Christentums, das zumal den unendlichen Wert des einzelnen Menschen betont. Das ist allerdings nicht ausschließlich so: Auch in der chinesischen Hochkultur, die ja viel älter ist als die westliche, gab es nicht nur die Schätzung oder Hochschätzung des einzelnen Menschen – schon bei Konfuzius, sondern vor allen Dingen bei MoZi, der sogar 400 Jahre vor Christus die »allgemeine Menschenliebe« als das entscheidende ethische Gebot angenommen hat. Die chinesischen Weisen waren ja im Wesentlichen Ethiker, es gab nicht eine transzendente Religion wie im Abendland und bei den monotheistischen Missionsreligionen dertart, dass man sich einen göttlichen Vater (meistens einen Vater und weniger eine Mutter!) vorstellte, der alles beherrschte und dekretierte. Sondern im Chinesischen war das alles von vorneherein sehr viel stärker auf das Soziale abgestellt, auf das Umgehen der Menschen miteinander unter einem rechtsförmig orientierten Sozialsystem. Es gab Gesetzes- und Verwaltungsdenken und Verpflichtungen nicht nur des Untertanen oder Untergebenen gegenüber dem Herrscher, sondern gerade auch, besonders betont bei Konfuzius und XunZi auch des Herrschers gegenüber den Untergebenen. (Es findet sich übrigens sogar eine Rechtfertigung des Tyrannenmordes bei den chinesischen Denkern.)

<sup>4</sup> Deswegen ist es natürlich unlogisch, wenn heutzutage chinesische Politik behauptet, die »asiatischen Werte« seien völlig »anders« als die westlichen individualistischen Werte, für sie zähle nur die Gesellschaft, die Gruppe oder die Gemeinschaft insgesamt, die »asiatischen Werte« seien ganz anders zu sehen als eben die individualistischen Werte der Menschenrechtstradition im Westen. Die moralischen Menschenrechtsvorstellungen in diesem Sinne sind sehr wohl schon im alten China ausbuchstabiert worden, nur wissen das die meisten, insbe-

Art von überkultureller Orientierung oder dieser interkulturelle Vergleich an diesem Beispiel etwa der Menschenrechtsorientierung oder der Menschenliebe zeigt, dass es offensichtlich sinnvoll ist und nützlich ist, die übergreifenden Gesichtspunkte unter dem Gesichtspunkt eben der Verallgemeinerung auch zu vergleichen und zu analysieren: Komparative Philosophie tut not – gerade auch in der (philosophischen) Anthropologie.

In der Tat ist natürlich im letzten Jahrhundert eines der größten moralisch wie politisch relevanten Ereignisse 1948 die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* durch die Vereinten Nationen gewesen. (Wir haben ja vor einiger Zeit gerade das 50-jährige Jubiläum dieser Deklaration gefeiert.) Trotz erheblicher Schwierigkeiten und auch der Kämpfe um die Anerkennung insbesondere nun im gesetzlichen Bereich oder im Recht der jeweiligen Staaten und natürlich auch im überstaatlichen Recht, das ja in Bezug auf Menschenrechte noch kaum existiert – außer eben diesen entsprechenden Deklarationen, Konventionen, Menschenrechtserklärungen, die zunächst eben Gute-Absichts-Erklärungen waren, gab es in letzter Zeit z. B. im europäischen Bereich, europäischer Gerichtshof für Menschenrechte Fortschritte – etwa, indem Menschenrechtsbeachtung und -verletzungen einklagbar werden. Das zeigt, dass eine den Einzelstaat übergreifende Art von Verallgemeinerung ein ganz sinnvolles und wichtiges und eben gerade auch für die Anthropologie interessantes Unternehmen ist – sowohl rechtlich wie auch ethisch.

Das heißt, man muss diese verschiedenen Ansätze zusammensehen, die »das Menschliche« charakterisieren: einerseits eben die naturwissenschaftlichen (darüber ist bis jetzt noch wenig gesagt), andererseits die sozialwissenschaftlichen und kulturgeschichtlichen und eben diese allgemeinen ethischen Versuche, nun so etwas wie Menschenwürde, Menschenwertes oder humane Qualität, humanitäres oder humanitär orientiertes Verhalten zu begründen und auch zu verbreiten. Damit hat es natürlich dann auch eine philosophische Anthropologie zu tun; sie muss versuchen, diese unterschiedlichen Ansätze und Entwürfe und Visionen in einem gewissen integrativen Zusammenhang zu sehen oder in einen solchen zu bringen, obwohl das zugeständenermaßen sehr schwierig ist. Es gibt nicht die eine axiomatische Begründung, durch die alles »Menschliche« in diesem Sinne aus einem obersten Prinzip ableitbar wäre, aber wir kommen auf solche Probleme noch zu sprechen. Es stellen sich hier insbesondere philosophische und methodische oder sogar methodologische Fragen: Wie kann man beispielsweise oder überhaupt *wertende* Gesichtspunkte mit naturwissenschaftlich erklärend beschreibenden vereinen, in eine bestimmte Sichtweise zusammenbringen? Wie kann man überhaupt rational, vernünftig über Wertungen, Bewertungen und Ethisches reden, wenn man das nicht lediglich aus der Beobachterperspektive heraus tut, wie es beispielsweise der Moralsoziologe tut, der z. B. die Eskimogesellschaften hinsichtlich ihrer traditionellen Normen analysiert? Gibt es hier gewisse übergreifende Grundansätze? Existieren, selbst wenn man nicht beansprucht, ein un-

---

sondere die marxistischen oder kommunistischen politischen Leiter der heutigen kontinentalchinesischen Gesellschaft nicht. Mittlerweile entdecken sie die Tradition wieder: Konfuzius ist ja gerade wieder »in« und leider weniger seine hier noch einschlägigeren Kollegen, der erwähnte MoZi oder XunZi. Das ist ein interessanter Gesichtspunkt, der zeigt, dass das Menschenrechtsdenken nicht nur auf das abendländische Philosophieren beschränkt werden kann und dass die Diskussion um die speziellen, besonderen »asiatischen Werte«, die nun zu berücksichtigen seien im Gegensatz zu der abendländischen allgemeinen an Menschenrechten und am Menschlichen, am Humanen, an der Humanität orientierten Werten, fehlgelaufen ist. Im Übrigen haben selbst deutsche Politiker das auch nicht gesehen. Unser Kollege Gregor Paul, derzeit Präsident der deutschen Chinagesellschaft, hat wiederholt darauf hingewiesen, dass z. B. selbst unser früherer Außenminister das falsch gesehen hatte, weil er offenbar das in gewissem Sinne den Chinesen einfach geglaubt hatte.

fehlbares Wissen zu entwickeln, doch so etwas wie gemeinsame Ausgangspunkte, Fundamente oder zumindest Gesichtspunkte, die gute Gründe liefern, selbst wenn sie keine logischen Beweise abgeben können? Und wie steht es insbesondere mit den Gesichtspunkten, die sich bei bestimmten Kulturen in ihrer sprachlichen Entwicklung, in ihrer entsprechenden Wertentwicklung, in den Religionen speziell ausdifferenziert oder auseinander- entwickelt haben?

In der Tat ist das Menschliche dadurch charakterisiert, dass der Mensch über sich selbst und seine Verfasstheit sowie seine Gemeinschaft und Kultur nachdenken kann, ja, muss. Er ist das Wesen, das sich selber immer wieder zum Problem geworden ist und wird, das nicht selbstverständlich einfach so dahinlebt oder – existiert, sondern in gewisser Weise ein *reflektierendes* Wesen ist, das sich nach sich selber befragt, nach dem Sinn seiner Existenz, seines Lebens, seiner Verfasstheit als eines geschlechtlichen Wesens<sup>5</sup> usw. Das sind Gesichtspunkte, die natürlich dann immer nur in einer kulturellen und einer traditionsgesellschaftlichen Welt eingenommen bzw. gewonnen werden können.

Wir werden später insbesondere auf Ansätze von Ernst Cassirer, einem der größten Philosophen des letzten Jahrhunderts, eingehen, der nicht nur eine *Philosophie der symbolischen Formen* in drei Bänden entwickelt hat, sondern 1944 auch eine bekannte und sehr einflussreiche Anthropologie, *Versuch über den Menschen*, geschrieben hat (1990 das zweite Mal ins Deutsche übersetzt). Cassirer meint, für den Menschen sei es charakteristisch, dass er mit (seinen) Symbolen lebt oder (nur) in symbolischen Deutungen sich selbst versteht und seine entsprechenden Pläne, Ziele, Handlungen strukturiert und orientiert. Der Mensch ist das »*animal symbolicum*«, das symbolische Tier, das symbolische Lebewesen, dasjenige Wesen, das zwischen die Außenwelt und seinem eigenen Selbstverständnis so etwas wie eine gemeinschaftliche Welt der Symbole einzieht, ein Netz konstruiert. Diese konventionell mit Bedeutung versehenen Zeichen, das sind nämlich Symbole, konventionalisierte Zeichen, spannen ihm sozusagen eine Art von »symbolisches Universum« auf. Das ist ein Ausdruck, den Cassirer ausdrücklich prägt: Das »Symbolnetz« benutzen wir dazu, um uns in einem »symbolischen Universum« selbst zu finden oder uns in dieses hineinzuprojizieren. Das »*animal symbolicum*«, das symbolische Lebewesen, ist dasjenige, das eben gleichsam in diesem symbolischen Universum »lebt«. Es handelt sich natürlich um eine Metapher, aber das ist hier nicht entscheidend. In der Tat ist es ja so, dass wir alles, was wir verstehen, was wir deuten, was wir erklären wollen, immer mit Hilfe von Sprache, mit Hilfe von Begriffen, mit Hilfe von gedeuteten Zeichen – und zwar mit konventionell gelernten, erlernten, überkommenen Zeichen – verstehen und nur so als bedeutungshaft erfassen können. Das menschliche Lebewesen ist also zutiefst ein *symbolisches Lebewesen* – in diesem Sinne ist Cassirer völlig zuzustimmen.

Allerdings muss man seinen Entwurf meines Erachtens weiterführen und verfeinern; man muss über diesen hinausgehen oder ihn zumindest noch differenzierter sehen.

---

<sup>5</sup> Natürlich wäre es ein wichtiges Spezialthema einer detaillierten und angewandten Anthropologie, auch von philosophischer Warte aus die geschlechtliche Condition humaine samt allen damit verbundenen Problemen und Auswirkungen nicht nur biologischer, sondern auch sozialer und psych(olog)ischer Art zu thematisieren und genauer zu untersuchen. Das kann in dieser generellen Einführung nicht geschehen. Es muss auf die umfangreiche und verzweigte Literatur zu den Fragen von Gender, Geschlecht und sexuellen Beziehungen und geschlechtsabhängigen oder –orientierten Vorstellungen und diesbezüglichen kulturellen Traditionen verwiesen werden (s. a. u. Kap. 16).

Die Verwendung der Sprache gilt natürlich als das besondere Charakteristikum des Menschen. (Es gibt zwar auch Tiersprachen, Variationen, erlernte Muster, die bei den tierischen Informationsübermittlungen eine gewisse Rolle spielen, aber diese haben alle nicht die feine und ausdifferenzierte Strukturierung wie in den menschlichen Kulturen). Cum grano salis gibt es kaum eine Möglichkeit, »den Menschen« durch einen einzigen Merkmalszug von den anderen (zumal den höheren) Tieren wie Menschenaffen usw. abzuheben. Ein monolithisches, einziges Anthropikum/Anthropikon (der eine Merkmalszug, der als menschheitsspezifisch, als das den Menschen kennzeichnende Merkmal aufgefasst werden kann) gibt es nicht. Es sind immer viele verschiedene Merkmale, die zusammenwirken bzw. notwendig sind und erst gemeinsam zur Merkmalsbestimmung des Menschlichen hinreichen mögen. Es kommt nicht nur auf die Kombination und Integration, die Vielseitigkeit des Menschen an – er ist in der Tat das vielseitigste Wesen –, sondern auch auf die Höhe der Differenzierung, die sehr viel weiter geht, als es den entsprechenden spezialisierteren Tieren möglich ist.

»Was ist der Mensch?«  
Grundfragen und Vielfalt  
der philosophischen Anthropologie

Immanuel Kant schrieb in seiner Logikvorlesung, die von seinem Schüler Jaesche herausgegeben worden ist: »Das Feld der Philosophie ist in weltbürgerlicher Bedeutung, in weltbürgerlicher Absicht auf folgende Fragen zu bringen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?<sup>6</sup> 4. Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik. Die zweite die Moral. Die dritte die Religion. Die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.« Am Beginn dieser Vorlesung versucht Kant, die Aufgaben und die Möglichkeiten der Philosophie zu umschreiben. Die Philosophie muss die Quellen des Wissens beschreiben, den Umfang und möglichen Nutzen des Gebrauchs alles Wissens und insbesondere, wie Kant sagt, die Grenzen der Vernunft, die Möglichkeiten der Vernunft umreißen, wobei das Letztere zweifellos das Schwierigste ist: »das Nötigste, aber auch das Schwerste«. Dieser Aufgabe unterzieht er sich bekanntlich in seiner *Kritik der reinen Vernunft*; es ist diejenige der theoretischen Philosophie.

Die Frage, was nun der Mensch sei, ist natürlich zunächst sehr allgemein. Die Beziehung der anderen Fragen auf diese übergreifende Grundfrage ist einerseits, oberflächlich gesehen, geradezu selbstverständlich, andererseits bleibt dieser Bezug jedoch noch offen. In welcher Hinsicht will man z. B. hierbei den Menschen verstehen? Als Person, als intellektuelles Geistwesen, als biologischen Organismus, als soziales Gruppenwesen?

Deswegen wäre es insgesamt vielleicht besser, wenn man nicht die Frage stellte, was der Mensch ist, sondern als was wir bei solchen Fragen den Menschen verstehen bzw. auffassen. Ist es nicht recht unterschiedlich, wie der Ausdruck ›Mensch‹ verstanden, bzw. angewandt wird – je nach Frageperspektive, je nach der Kultur, Sprache usw.? Vielfach wird ja behauptet – auch in dem berühmten Band von A. Carrel –, der Mensch sei das unverstandene, das »unbekannte Wesen«.

---

<sup>6</sup> Diese ersten drei Fragen finden sich bereits in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (A 805), freilich nicht die letztere, eigentlich anthropologische. Immerhin bekennt Kant bereits hier, »alles »Interesse« seiner »Vernunft« »vereinige« sich in diesen drei Fragen (ebd. 804). Später (ebd. 840) wird unter dem »Endzweck« der (»vollkommenen systematischen Einheit« der) Vernunft und des Menschen »die ganze Bestimmung des Menschen« noch als wesentlichste Aufgabe der Moral(philosophie) genannt, wobei diese Teildisziplin nach Kants Auffassung die philosophischen Fragen der Anthropologie, soweit sie »die Idee der Gesetzgebung ... in jeder Menschenvernunft« betreffen, umfassen dürfte. (Für weitere Diskussionen der drei Grundfragen vgl. neuerdings Brandt 2007, 259 ff.)



J. Tomaschoff, in: *Badische Neueste Nachrichten*, 15.-16.07.06

Friedrich Nietzsche hat ja gegen Ende des letzten Jahrhunderts bewusst doppeldeutig formuliert, der Mensch sei das »nicht festgestellte Tier«. »Nicht festgestellt« – das heißt einerseits: nicht erkannt, andererseits heißt es aber auch: nicht auf bestimmte Nischen der Umwelt, auf bestimmte Funktionen festgelegt. Der Mensch ist nicht in jeder Hinsicht auf eine Umwelt fixiert. Er ist das flexible und »plastische« Wesen, ein Ausdruck, der später von Scheler aufgenommen wird. Dieser hebt insbesondere hervor, der Mensch sei das weltoffene Wesen. (Nur) Menschen haben die Fähigkeit, sich flexibel und eben »plastisch« an sehr viele unterschiedliche Umwelten anzupassen, in diesen zu leben, Signale, Zeichen, Anregungen aus der Welt aufzunehmen und zugleich auch die Welt mitzugestalten.

Der Mensch ist also auch das Welt »herstellende« bzw. umgestaltende Wesen. Dieses Moment hat in der späteren anthropologischen und technikphilosophischen Diskussion eine wichtige Rolle gespielt. Dabei hat man den Menschen nicht nur nach seiner Einpassung in die Welt, in Bezug auf seine Anpassung an die Welt gedeutet, sondern sich zumal auf die Herstellung von Welten bezogen, in denen er lebt. Der Mensch lebe in gleichsam »gemachten«, umgeänderten, also »künstlichen« Welten. Das ist eine bedeutsame Einsicht in der philosophischen Entwicklung der philosophischen Anthropologie geworden. Insbesondere Helmuth Plessner hat dies herausgestellt. Auch der spanische Lebensphilosoph Ortega y Gasset betont die Idee, dass der Mensch das Wesen ist, das auf ein künstliches Ambiente, auf etwas Gemachtes, selbst Gemachtes, auf eine kulturelle Welt, auf ein kulturelles Universum – oder wie Ernst Cassirer (s. u.) später sagen wird – auf ein »symbolisches Universum« angewiesen ist: eine Symbolwelt, in der er gleichsam geradezu »lebt«. Wir leben nicht mehr nur in einer na-

türlichen Welt allein, sondern in einer kulturellen Welt. Wir sind in tiefster Weise kulturgeprägt, wir sind Kulturwesen. Wir leben in einer Kultur, die uns zur »zweiten Natur« geworden ist. Der Mensch ist auf die »zweite Natur«, d. h. auf die Kultur, angewiesen; er ist das kulturelle Wesen, welches das zunächst biologisch gesehen fast Überflüssige als »notwendig« empfindet, also notwendigerweise in einer solchen künstlichen Welt der »zweiten Natur« lebt.

Wir machen uns die »zweite Natur« selber, aber wir sind auf diese existentiell angewiesen. So müssen wir, wenn wir mit anderen Menschen kommunizieren, Sprache verwenden. Und Sprache ist das kulturelle Instrument par excellence. Wir müssen kulturelle Regelungen, Formierungen, Konventionen, Gebräuche, Sitten, Regeln usw. prägen, entwickeln und benutzen, damit wir sinnvoll, verlässlich und Rücksicht aufeinander nehmend, wie wir das etwa vom moralischen Aspekt her verstehen würden, miteinander umgehen können. Der Mensch ist also das Wesen, das auf Kultur, auf eine Art von Künstlichkeit oder – wie Plessner paradox formuliert – eine Art von »künstlicher Natürlichkeit« angewiesen ist. Er ist das Wesen, das über den bloßen Naturzusammenhang hinausgreift, und sich in dieser Hinsicht auch als Wesen versteht, das sich in gewissem Sinne selber erst entwickelt, durch Kultur bildet, in ihr, durch sie heranreift. Natürlich war diese Idee schon viel früher bekannt, eigentlich schon im Altertum.

So heißt es schon bei Poseidonios, dass die Kultur notwendig ist, um den Menschen überhaupt überlebensstark machen zu können; der Mensch sei eben das kulturelle Wesen. Dies wurde so auch in der mittleren und späten Stoa verstanden, also in einer Philosophenschule, die insbesondere die »Vernunft«, das vernünftige Leben – gar unter dem kosmischen Vernunftprinzip – in den Mittelpunkt stellt. Von Panaitios wird die »Humanität« als Ausdruck, Wort und Begriff gefasst, geradezu für das Abendland »entdeckt«. <sup>7</sup> Man könnte in gewissem Sinne sagen, das sei der Anfang der Anthropologie, soweit nicht schon die Sophisten (»Der Mensch [ist] das Maß aller Dinge«, Protagoras), oder besonders Sokrates die theoretischen Grundlagen hierfür gelegt hatten. Hinzu kommt auch noch die Überlegung, die bei Platon eine Rolle spielt, insbesondere in seinem Dialog Protagoras, dass der Mensch von Natur aus eben ohne Waffen ist: Er ist schwach, er ist nicht so gut ausgestattet zur Selbstverteidigung oder zur Beuteerjagung wie viele Tiere. Er ist also in vielerlei Hinsichten den Tieren weit unterlegen; er ist nackt, er ist ohne besondere Stärke, Schnelligkeit usw., hat keine natürlichen Waffen. Wie konnte er überhaupt das erfolgreichste Tier in der Evolution und in der Geschichte der Eroberung der »Welt«, der Erde, der Kontinente werden? Sollte man seine Vernunft als naturgegebene Überlegenheit, seine Technik als »Waffe« (?) deuten?

Kant hat in seiner »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« (1798) den Menschen durch die besondere Kombination der Anlagen unter dem Gesichtspunkt der freien Handlung, des freien Entscheidens gekennzeichnet: Der Mensch handelt – zumindest oft oder idealerweise – unter Vernunftprinzipien – und soll dies auch tun. Der Mensch kann größtenteils seine Entfaltung selber mitgestalten. Er ist zwar einerseits durch die Erfahrung dessen (mit)geprägt, was sozusagen »die Natur aus dem Menschen macht«, andererseits aber dadurch bestimmt, was er selber als frei handelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann bzw. machen soll; das in einem durchaus sinnvollen Gesamtzusammenhang zu diskutieren, sei die Grundidee der philosophischen Anthropologie. Sie hat dieses freilich nicht bloß spezialistisch, nur unter

---

<sup>7</sup> Dass ca. drei bis zwei Jahrhunderte früher die antiken chinesischen Philosophen schon »Mensch« und »Menschlichkeit« (»ren«) in den Mittelpunkt ihrer Sozial-, Staats- und Moralphilosophie gestellt hatten, war im Abendland noch nicht bekannt.

dem Gesichtspunkt beispielsweise der Erkenntnistheorie oder spezifischer Gesichtspunkte der Geisteswissenschaften zu erörtern, sondern auch unter Berücksichtigung der biologischen Entwicklung und Abstammung sowie der geschichtlichen und kulturellen Entwicklung. Kant war der Meinung – das hat er z. B. in seinen geschichtsphilosophischen Arbeiten zum Ausdruck gebracht – dass es der Gegensatz zur Natur, die Auseinandersetzung mit der Natur, aber auch mit Menschen und Menschengruppen selber ist, die dazu führt, dass eine Art von Fortschritt in der Entwicklung der Kultur, der Zivilisation usw. stattfindet. Der Mensch benutzt Möglichkeiten der Konkurrenz, der Auseinandersetzung, der spezifischen Identifikation mit bestimmten Leistungen, Handlungen, Werken, um sich hervorzutun und seine Lebensmöglichkeiten weiterzuentwickeln. Nicht nur die Auseinandersetzung mit der und das Leben in der Natur, sondern auch die geschichtliche Entwicklung spielt für den Fortschritt der Menschheit eine besondere Rolle. Mit anderen Worten: Der Mensch geht in seiner Entwicklung über den bloß natürlich-biologischen Zusammenhang hinaus. Es reicht nicht, wenn wir ihn nur unter rein biologischen Aspekten als besondere biologische Art verstehen, die sich besonders erfolgreich in der Auseinandersetzung mit anderen Arten hervorgetan hat. Gleichwohl ist dies ein notwendiger und ganz wichtiger aus der Antike stammender Gesichtspunkt, der in der klassischen philosophischen Diskussion lange Zeit vernachlässigt worden ist.

Bei und nach Aristoteles wurde der Mensch – und das war einhellige und vorrangige Meinung auch später – im Wesentlichen gekennzeichnet durch seine Rationalität, durch seine Vernunft: der Mensch als das »zoon logon echon«, d. h. als das Tier, das die Rede, die Vernunft, die Fähigkeit des Denkens hat, »das rationale Wesen«. Zugleich stellte schon Aristoteles den Menschen auch als das soziale und kulturelle, gesellschaftliche und politische Wesen heraus. Er spricht vom »zoon politikon«, d. h. von einem Wesen, das auf Gemeinschaftsbildung und auf das Leben in Gemeinschaft angewiesen ist. Dies alles wird zunächst rein geisteswissenschaftlich und eventuell in heutiger Ausdrucksweise sozialwissenschaftlich oder sozialphilosophisch gedeutet, aber die Tradition vernachlässigte in gewissem Sinne natürlich den biologischen Aspekt. (Dies liegt gerade bei Aristoteles eigentlich gar nicht nahe, da dieser von Hause aus sehr an der Biologie interessiert war.)

Bei Kant und bei anderen Denkern später wird diese Gegenüberstellung immer mehr zu einer Art Herausforderung. In der Tat entwickelt sich die Anthropologie und insbesondere die philosophische Anthropologie eigentlich erst, als die Strukturen der ursprünglichen biblischen Auffassung des Menschen als des Ebenbildes Gottes sich auflöst und im Zuge der beginnenden Aufklärung bzw. der Renaissance und danach der Mensch immer mehr versucht, das Verständnis der Welt und seiner selbst auf sich selbst zurückzuführen, auf seine eigene Vernunft und intellektuellen Fähigkeiten zu gründen.

Es ist nicht von ungefähr, dass auch der Ausdruck ›Anthropologie‹ um diese Zeit auftritt; erst um 1500 findet sich der Ausdruck »Anthropologicum« für ein spezifisches Charakteristikum des Menschen. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts, etwa bei Autoren wie Cassmann (1594 bzw. 1596) und Gvenius (1613) bezeichnete der Ausdruck ›Anthropologia‹ die Disziplin, die philosophische bzw. psychologische Disziplin. Hier wird eine gewisse Loslösung vom ausschließlich religiös-theologischen Verständnis des Menschen wohl zum ersten Male deutlich. Später wird zumal im Zuge der Entwicklung der Aufklärung, insbesondere bis hin zu Kant, dem Vollender der Aufklärung, wie ähnlich schon in der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes, der Mensch in erster Linie als das Wesen aufgefasst, das durch seine eigenbestimmte



Vernunft charakterisiert werden kann, ausschließlich durch diese seine Vernunft bestimmt ist oder bestimmt werden soll. So schreibt Kant in seiner »Summe der pragmatischen Anthropologie«, gegen Ende seines Lebens (1798, AA 324 f.):

»Die Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu *kultivieren*, zu *zivilisieren*, zu *moralisieren*, wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, *passiv* zu überlassen, sondern vielmehr *tätig*, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen. Der Mensch muss also zum Guten *erzogen* werden; der aber, welcher ihn erziehen soll, ist wieder ein Mensch, der noch in der Rohigkeit der Natur liegt und nun doch dasjenige bewirken soll, was er selbst bedarf. Daher die beständige Abweichung von seiner Bestimmung mit immer wiederholten Einlenkungen zu derselben.«<sup>8</sup>

Mit anderen Worten: Die Idee des Menschen ist, dass er sich selber durch die Fähigkeiten seiner Vernunft, seiner Fähigkeit, das Gesamte zu sehen, zu analysieren, verstehen kann und sich dadurch selber kultiviert, ja, moralisch werden kann und soll. Vernunft bezieht sich bei Kant keineswegs nur auf die theoretische Erkenntnis, sondern auch auf die moralische Vernunft, auf die Fragen: Was soll ich gerechtfertigterweise im Umgang mit anderen Menschen tun? Wie soll ich handeln? Was ist die Leitorientierung meines Handelns, wenn ich ein sittliches Verpflichtungserlebnis habe bzw. Verantwortung trage, wenn ich sittlich oder moralisch als Person, als Persönlichkeit anerkannt werden will?

Bei Kant spielt das Moralische bekanntlich eine besonders zentrale Rolle. Es ist sogar letztlich dem Theoretischen vorgeordnet und von höherer Bedeutsamkeit. Aber das ist hier im Einzelnen nicht zu diskutieren. Dabei ist freilich einerseits die natürliche Rückbindung des Menschen nicht zu leugnen; auch Kant redet von Instinkttrieben u. ä. Auf der anderen Seite bestehen aber die Zielsetzung und die Selbstorientierung gerade darin, dass man sich unter den Aspekten der sittlichen oder moralischen Vernünftigkeit versteht. Der Mensch ist eben, wenn er nicht, wie Kant sagt, schon das rein rationale Wesen (»animal rationale«) ist, so doch wenigstens ein Wesen, das »*rationabile*« ist, d. h. ein Wesen, das zur Vernunft gebracht werden kann, das vernünftig kultiviert werden kann. Es muss sich und kann sich nur durch seine vernünftigen Regelungen »kultivieren«, »zivilisieren« und »moralisieren«. Diese Herausforderungen stehen über den unterschiedlichen »natürlichen« Gesichtspunkten, die bei der Deutung des Menschen eine Rolle spielen.

Die traditionellen philosophischen Deutungen des Menschen fallen natürlich entsprechend differenziert aus und unterliegen der Herausforderung etwa des von Descartes stammenden Dualismus. Dieser besteht darin, in einer scharfen Trennung zwischen der Welt des Körperlichen, Physischen (des »Ausgedehnten«, wie Descartes sagt), und eben der Welt des Geistes, die, nach Descartes, selber nicht ausgedehnt, nicht körperlich ist. (Dieser Zusammenhang ist jedoch bei Descartes eigentlich nie systematisch ausgearbeitet worden).

In der Perspektive dieses Dualismus ist der Mensch, wie Kant später sagt, »Bürger zweier Welten«: Einerseits ist er als biologischer Organismus Mitglied des Naturreiches und unterliegt den natürlichen Zwängen und physikalischen sowie physiologischen Gesetzen, andererseits ist er als vernunft- und moralfähiges Wesen »Bürger« des Reichs der Vernunft, der »Freiheit« oder des Geistes bzw. der sittlichen Welt.

---

<sup>8</sup> Kursiv Hervorgehobenes i. Orig. jeweils gesperrt.

Hier entsteht eine große Kluft. Wie kann diese überbrückt werden? Gibt es Möglichkeiten, den Geist oder die Intellektualität, ja, sogar die Moralität in der Natur zu finden oder zu verwirklichen? Oder ist diese Trennung zwischen den zwei Reichen unüberbrückbar?

Gerade bei Kant spielt das Denken in dieser Zweiweltenspaltung eine große Rolle, so etwa beim Problem des freien Handelns und der Willensfreiheit – wie auch in seinen sog. Antinomien, dem Widerstreit z. B. zwischen dem Determinismus, der Determiniertheit, Bestimmtheit des Menschen als eines Naturwesens im Sinne der traditionellen Auffassung der kausalen Wirkungsbestimmung durch bestimmte vorgegebene Ursachen, und der Handlungs- bzw. Willensfreiheit. Wenn man sich das Handeln unter dem klassischen Bild des Determinismus vorstellt, ist eine vollständige Bestimmung vorgegeben. Auf der anderen Seite steht die Idee der Freiheit, die Kant im Wesentlichen als die Fähigkeit und Möglichkeit des Menschen versteht, Handlungsketten neu anzufangen, also in die kausale Welt durch den Geist oder durch bestimmte intellektuelle oder vorstellungsmäßige Entwicklungen bzw. Entscheidungen eingreifen zu können. Wie kann ich willentlich nur durch Repräsentation in meinem mentalen Apparat Kausalketten in Gang setzen, die dazu führen, dass sich etwas in der Welt verändert? Offensichtlich können wir das ja, und zwar sogar in beträchtlichem Maße. Wir können durch unsere geistige und technische Entwicklung, die vorrangig auch eine kulturelle Entwicklung ist, die Welt verändern, jedenfalls große Teile der Biosphäre dieses Planeten umgestalten, ja – wie wir heute wissen – sogar irreversibel schädigen. Das sind Probleme, die in der Tat nach wie vor und heute zumal in der ökologischen Diskussion eine besonders akute Rolle spielen. Dies gilt auch und gerade, wenn man heute diesen traditionellen Dualismus des Descartes nicht mehr teilt, weil man vielfach der Meinung ist, dass die Welt ein Gesamtwirkungszusammenhang ist, der unter gewissen Gesichtspunkten von naturgesetzlichen Zusammenhängen beschrieben werden kann. Auf der anderen Seite steht aber wiederum die Frage, wie die Entwicklung der Vorstellungs- und Handlungsfreiheit eingebettet werden kann in eine solche Welt, die völlig von kausalen Abläufen bestimmt zu sein scheint. Wie gesagt, Kant versucht das Problem durch seine »Zwei-Reiche-Lehre«, zu lösen, wenigstens zu klären, indem er meint, der Mensch geht in Bezug auf die Natur nur mit Gegenständen in der »Welt der Erscheinungen« um, eben damit, wie uns die Natur oder die Welt an sich erscheint. Wir machen uns in unserer Wissenschaft gleichsam bestimmte Modelle und Vorbilder zurecht, wie wir die Erscheinungen unter gewissen systematischen Gesichtspunkten ordnen können. (»Natur« ist dasjenige, was unter bestimmten naturgesetzlichen Ordnungen systematisch vereinheitlicht gedacht werden kann.) – Auf der anderen Seite haben wir die Möglichkeit, uns im Bereich des Moralischen unsere Vereinheitlichungen, unsere systematisierten Gedanken, selber zu gestalten, zu »machen«, durch vernünftig einsehbare Vereinbarungen zu begründen. Der Mensch ist für Kant eben gleichzeitig »Bürger« beider Welten. Er muss sich einerseits als Naturwesen verstehen, andererseits unter einer anderen Perspektive als das Wesen, das der Moralität, der Verantwortung, der Freiheit fähig ist. Als solches ist er eben über das Naturwesen hinausgewachsen, hat sich durch seine neue Perspektive in gewissem Sinne darüber erhoben. Er hat eine höhere Perspektive gewonnen. Doch es bleibt immer eine Art von Herausforderung, dass man den Gesichtspunkten beider Welten, beider Reiche unterstellt ist und bleibt.

Die traditionellen Auffassungen der Anthropologie waren im Wesentlichen einerseits geprägt von der göttlichen Orientierung: Gott als Schöpfer des Menschen, der Mensch als Ebenbild des göttlichen Wesens. Das wäre eine Anthropologie »von oben«, von Gott aus gesehen.

Daneben gibt es aber die Anthropologie von der Natur aus, die absieht von der theologischen Interpretation und den Menschen als ein biologisches Wesen deutet(e) und versucht(e), Funktionen des Menschen bis hin zu denen seines Geistes auf rein biologisch-physiologisch-physikalischer Basis zu deuten. Das Konzept ist im Wesentlichen im 19. Jahrhundert im Zuge des Erfolges der Biologie und der Naturwissenschaften entwickelt worden und ist nach wie vor relevant, z. B. in der Debatte um die Soziobiologie und die evolutionäre Ethik. In dieser Hinsicht ist die Fragestellung durchaus noch aktuell, ja, von einiger Brisanz.

Ferner gibt es, wie schon erwähnt, die Anthropologie von der Kultur aus, die den Menschen auf eine zweite Natur angewiesen sieht und in gewissem Sinne an die eben geschilderte Moralorientierung anschließen kann, an die traditionelle Philosophie, die den Menschen als Wesen mit Geist und Subjektivität auffasste – eine lange, aber nicht die beherrschende Tradition, die in den ersten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts zur philosophischen Anthropologie führte.

Bei Max Scheler und Helmuth Plessner erreicht diese Entwicklung einen Höhepunkt. Von Scheler wird der traditionelle Dualismus des Organismus einerseits und des Geistwesens andererseits zwar gesehen, gefordert, auch für den Menschen als charakteristisch hingestellt, aber noch nicht überwunden. Plessner versucht das, aber es gelingt ihm eigentlich auch nicht; letztlich sieht er den Menschen immer als ein Wesen, das permanent dabei ist, den Bruch zwischen diesen beiden Bereichen zu überbrücken. Er spricht von einem »Hiatus«, einer Kluft zwischen dem, was der Mensch biologisch als Organismus einerseits ist, und der Personalität bzw. dem, wozu er sich erst machen muss. Er ist das einzige Wesen, so Plessner, das sein Leben führen muss, das sich erst zu dem machen muss, was es eigentlich schon ist. Mit anderen Worten: Der Mensch ist immer unterwegs, ist ausgerichtet auf eine bestimmte Zielvorstellung, eine Entwicklung, er ist nach vorne orientiert; er ist in diesem Sinne das Wesen, das die Erkenntnis dieser Doppel-Aspekthaftigkeit und dieser Kluft selber ritualisiert und kultiviert. Das menschliche Leben ist also Auseinandersetzung mit der natürlichen Bedingtheit und der kulturellen Entwicklung bzw. den geistigen höheren Gesichtspunkten, die eine Rolle spielen, insbesondere unter dem Gesichtspunkt der Personalität, der Individualität, der Subjektivität, der eigenen Persönlichkeitsentwicklung, die ja – wie das obige Kant-Zitat zeigt – als Aufgabe gesehen wird.

In diesen Ansätzen ist allerdings noch etwas Wesentliches vergessen worden, nämlich das Geschichtliche. Es wird zwar gesagt, der Mensch muss sich selbst zu dem machen, was er ist, er ist das kulturelle Wesen, er ist angewiesen auf Kultur, aber es ist noch keine geschichtliche Prägekräft herausgehoben worden, die besagt, dass die Geschichte die Kulturentwicklung steuert und somit indirekt den Menschen und seine Entwicklung, die Einordnung in Gruppen, in kulturelle Traditionen mitprägt. Deswegen hat sich in den letzten Jahrzehnten verstärkt eine Teildisziplin der Anthropologie aus der Gesichtsperspektive (»von der Geschichte her«) entwickelt, die historische Anthropologie, die insbesondere auf diese geschichtlichen Prägekräfte eingeht, den Menschen als das Wesen sieht, das in der Geschichte lebt, nicht nur abhängig ist von Geschichte, sondern Geschichte auch gestaltet qua Kultur und umgekehrt: Kultur auch versteht als ein geschichtliches Entwicklungsprodukt. Seit dem Zeitalter der Aufklärung, seit Rousseau, seit der Entdeckung der politischen und Geistesgeschichte und der Entwicklung der geschichtlichen Disziplinen gerät dieser Aspekt immer mehr in den Vordergrund.

Eine große Rolle spielt in der philosophischen Anthropologie der zwanziger Jahre auch die Erfahrung, das Erleben, das persönliche subjektive Erleben nicht nur der Außenwelt, sondern auch das gemeinsame Erleben. Phänomenologie, Befindlichkeit, Existenz – das waren Ausdrücke, die zur Existenzphilosophie führten, im Anschluss an Kierkegaard eine große Rolle spielten. Man kann eben auch eine Anthropologie der Befindlichkeit, der phänomenalen oder phänomenologischen Beschreibungen von Erlebnisweisen, von Selbstauffassungen, von Stimmungen usw. entwickeln, gleichsam eine Anthropologie von innen her.

In derselben Zeit wurde auch die Entwicklung der Sozialwissenschaften herangezogen, die den Menschen spezifisch als das soziale Wesen, das durch soziale Prägungen und soziale Wechselkontakte und -bedingungen gekennzeichnete Wesen auffasst. Es entsteht eine Anthropologie vom Sozialen her, eine »soziokulturelle« Disziplin, die, meist ethnologisch orientiert, im Angelsächsischen kurz Kulturanthropologie genannt wird. Einerseits gilt das in Bezug auf die Einordnung in größere Gruppen, Kulturträger und Gesellschaften, andererseits auch im Verhältnis zu den unmittelbaren Kontaktpersonen. Aber es zeichnete sich auch eine grundsätzlich sozialphilosophische Fundierung ab, also eine sozialphilosophische Anthropologie: Beispielsweise hat der jüdische Dichterphilosoph bzw. Religionsphilosoph Martin Buber versucht, eine Anthropologie der Ich-Du-Beziehung als die grundlegende für den Menschen und die Menschen kennzeichnende Beziehung aufzufassen – im Gegensatz etwa zu der Ich-Es-Beziehung in Bezug auf den Umgang mit Dingen oder Tieren u. a. Diese Ich-Du-Anthropologie wäre ein Spezialfall des sozialen Ansatzes, wobei eben das Soziale auf die Dyade, auf die kleinste Beziehung zwischen Partnern zurückbezogen wird.

Die oben im Zusammenhang mit Kant erwähnte Idee, dass der Mensch sich in gewissem Sinne zu dem, was er sein will und soll und ist, erst selber macht – Kant leugnet nicht, dass der Mensch auch von physischen Bedingungen und Zwängen abhängig ist, und sieht, dass er nur in Grenzen sich selber verändern, machen oder umprägen usw. kann –, kommt bei Plessner eine ganz zentrale Bedeutung zu. Plessner sieht den Menschen geprägt durch Vorstellungen, Zielvorstellungen, Entwürfe, die er sich von sich selber macht, die er gleichsam als gewisse Vorbildprojektionen mehr oder minder bewusst entwickelt. Der Mensch ist in dieser Sicht das Wesen, das nicht wie eine Pflanze an einen Ort festgebunden ist, wie ein Tier sich nur im Rahmen seines Körpers und seiner genetischen Anlagen entwickelt und sich dementsprechend bloß verhält bzw. sich innerhalb einer Nische bewegt und daran angepasst ist, sondern er ist das Wesen, das eine höhere Flexibilität hat, das wählen und entscheiden muss, etwa auch hinsichtlich der Umwelten. Er kann ja zum Beispiel in eine andere Klimazone umziehen oder sich überhaupt mobil verhalten – er ist eben das Wesen, das sich in Auseinandersetzung mit seinen Zielprojektionen oder Selbstprojektionen entwickelt. Er macht sich zu dem, was er entworfen hat, durch eine bewusste Lebensführung, das bewusste Gestalten seines Lebens, die Entscheidungen in Bezug auf die eigene Zukunft usw. Dieses Charakteristikum des Menschen setzt aber voraus – und das ist jetzt das Entscheidende –, dass er in gewisser Weise Distanz nehmen kann von der Aktualität, von der gegenwärtigen Situation. So muss er in der Lage sein, eine Zielprojektion von sich oder ein Entwicklungsbild oder eine Aufgabe zu entwerfen, er muss sich sehen können, er muss sich selbst distanziert vorstellen können, um sich beurteilen und dann entscheiden und wählen zu können. Diese Art von Distanz, die für den Menschen charakteristisch ist, nennt Plessner dessen »exzentrische Positionalität«, eine von der ausbalancierten Mittellage abweichende existenzielle Schiefelage. Der Mensch ist

nicht in ausgewogener Weise allein auf sein Zentrum in sich konzentriert, sondern er muss diese Distanziertheit haben, er muss gleichsam von sich selber zurücktreten und sich selber sehen können: als einen Gegenstand oder als ein Wesen, das er beobachtet. Diese »exzentrische Positionalität« ermögliche die Überbrückung der Kluft zwischen Natürlichkeit und Künstlichkeit bzw. Kulturalität – zum Beispiel durch technische Weltveränderung oder in Gestalt entsprechender Kulturentwicklungen oder Phantasieproduktionen, an denen der Mensch sich orientieren kann oder in denen er stellvertretend wie in einer quasi-natürlichen Welt lebt. Aber es ist tatsächlich eine »zweite« Natur, eben eine »künstliche«, eine gemachte Welt.

Cassirer wird dann später sagen: Es ist eine symbolische Welt, gar ein symbolisches Universum, in dem der Mensch »lebt«. Der Mensch hat Symbole entwickelt, also Zeichen, die eine bestimmte konventionelle Bedeutung haben, die nicht nur die Welt, wie sie sich ihm darstellt, beschreiben, sondern die ihm auch die Weltversionen, die er sich macht, repräsentieren. Mit Symbolen, symbolischen Gerüsten – Begriffen, wissenschaftlichen Entwürfen, Theorien, Hypothesen, Fiktionen, kulturellen Produkten aller Art, Märchen – gestaltet sich der Mensch die Phantasiewelt, diese symbolische Welt, in der Weise, dass er gleichsam ein künstliches symbolisches Netz – wie Cassirer sagt – über die gesamte Welt zieht, die ihm dann Orientierung erlaubt, in der er sich wiederfindet, in der er Erklärungen zu geben und Voraussagen zu machen versucht. Er lebt also in diesem Sinne in einer künstlich gemachten symbolischen Welt – was natürlich ein etwas ungenauer metaphorischer Ausdruck ist: »lebt in einer symbolischen künstlichen Welt« ist eine andere Verwendungsweise von »leben in einer Welt«, als wenn wir z. B. sagen, »wir leben in Karlsruhe«. Man müsste genauer diskutieren, wie die einzelnen Ausdrücke hier verwendet werden, was normalerweise in der philosophischen Anthropologie nicht gemacht wird. Man benutzt Ausdrücke metaphorisch. Statt genauer zu sagen, man interpretiert und deutet sich als in einer künstlichen symbolischen Welt befindlich, sagt man einfach, man »lebt in« einer solchen Welt; präziser müsste man sagen, man entwickelt eine Weltrepräsentation, eine Art »Bild« von der Welt und ordnet sich in Gedanken und gefühlsmäßig als in dieser Welt befindlich ein: Man macht sich ein Bild von sich selber in dieser Welt, man bildet sich Modelle, zum Teil interne Modelle von sich, von der Welt und ordnet sich dann in einem Metamodell so ein, dass man eben sich selbst als in diese Welt eingebettet versteht. Das sind interne Modelle des Selbst, interne Modelle der Außenwelt, die aufeinander bezogen werden; auf diese Weise hat man so etwas wie eine mentale Repräsentation der entsprechenden äußeren oder realen Verhältnisse im Vorstellungsbild, in der Auffassung, und in der Tat verstehen wir das ja alle in gewissem Sinne so und können auch gar nicht davon absehen. Dieser symbolische Charakter der Weltrepräsentation, der symbolische Charakter der Weltmodelle, der Instrumente dafür, wie sprachliche oder bildliche Bausteine, das ist für den Menschen charakteristisch. Cassirer definierte den Menschen geradezu als das symbolische Tier, als das »*animal symbolicum*«. Der Mensch sei dadurch gekennzeichnet, dass er Symbole verwenden kann; höhere Tiere könnten das nicht in dem Umfang.

Cassirer hat, als er 1944 das Buch *Essay on Man* schrieb, durchaus die Primatenversuche in Amerika (er war dorthin emigriert) verfolgt und war sich bewusst, dass auch Schimpansen und Gorillas in der Lage waren, in rudimentärer Weise Symbole zu verwenden und Verständigungsprozesse aufzubauen, insbesondere in der Dressur; aber er war dennoch der Meinung, dass das Symbolische und die Einordnung in eine symbolische Welt, die Verwendung von

Symbolen als Werkzeug der Weltdeutung den Menschen auszeichnen würden. In der Tat ist inzwischen die Primatenforschung sehr viel weiter gegangen und man hat viele der traditionellen Vorurteile in Bezug auf die Auszeichnung des Menschen gegenüber den Schimpansen, aber auch den Orang-Utans oder den Bonobos (die keine Unterart der Schimpansen sind, sondern eine eigene Art) und den Gorillas abgelegt; man hat eine Reihe von Beobachtungen im Freiland gemacht und festgestellt, dass diese Primaten über ganz überraschende Fähigkeiten verfügen, die alle traditionellen Urteile hinsichtlich der Menschen, die als einzige durch Werkzeuggebrauch, Symbolgebrauch, ja, Sprachfähigkeit und Kulturentwicklung u. ä. gekennzeichnet würden, widerlegt haben. Das gilt freilich nur, wenn man es recht extrem formuliert. Im Gesamtzusammenhang, im Großen und Ganzen ist klar, dass kein Schimpanse in der umfassenden Weise Symbole benutzt oder Werkzeuge verwendet und herstellt bzw. gar Werkzeuge zur Werkzeugherstellung benutzt wie etwa der Mensch, aber dennoch verfügen die Schimpansen prinzipiell durchaus über Werkzeuge: im westafrikanischen Tain Nationalpark zum Beispiel über 26. Eine gewisse Kulturentwicklung gibt es wohl bei den Schimpansen; man kann das zeigen, und das ist auch in Afrika im Freiland geschehen, beispielsweise durch das Zürcher Ehepaar Boesch. Diese Primatenforscher beobachteten, dass Schimpansen in Nigeria durchaus eine Art von Kultur entwickeln, nämlich indem sie so etwas haben wie eine durch Lehren und Lernen zu übertragende Gepflogenheit, mit bestimmten Werkzeugen, seien es stumpfe Holzstöcke oder seien es Steine, Nüsse zu öffnen. Sie haben auch eine spezielle Technik. Bei bestimmten Nüssen nimmt die Äffin, fast durchweg die Mutter, Holzstöcke, bei anderen Steine – und das muss gelernt werden. Das lernen die jungen Schimpansen durch Nachahmen der Tätigkeit der Mutter. Dies ist eine kulturelle Entwicklung, Werkzeugbenutzung. Die Schimpansenmutter nimmt diese Werkzeuge auch mit, wenn sie umherzieht; in Ostafrika war das nicht so zu beobachten, offenbar waren die ostafrikanischen Schimpansen etwas »dümmer«.

In Kamerun hat der japanischer Forscher Sugiyama vor ca. zwanzig Jahren festgestellt, dass Schimpansen sogar Werkzeuge benutzen, um Werkzeuge herzustellen, und zwar solche mit mehreren verschiedenen Funktionen. Um zum Beispiel Bohrinstrumente zum Herausbohren von Termiten entwickeln zu können, benutzen sie bestimmte Äste und Steine, mit denen sie die Spitze zuschneiden; oder sie versuchen, das durch Reiben zu erreichen – die eine Seite des Stöckchens wird eine Spitze zum Bohren und die andere Seite wird flach geklopft, um eine Bürste zu haben, mit der man dann die Termiten herausangeln kann, wenn man das Loch gebohrt hat. Sie haben also eine bestimmte Fähigkeit entwickelt, Werkzeuge herzustellen. Diese Entwicklung hat sich bei ostafrikanischen Schimpansen und entsprechenden Populationen (noch) nicht beobachten lassen, was für die speziell kulturelle Verbreitung spricht und für die Fähigkeit, lernen zu können. Schimpansen können sich also durchaus symbolisch verständigen, selbst wenn sie nicht in dem Sinne sprechen wie wir; sie verfügen jedoch über eine lautmalerische Kommunikationsmöglichkeit. Das gilt auch für Affen anderer Arten, Makaken oder Lemuren usw. Einige Zoologen, u. a. Cheney und Seyfarth, haben das untersucht und in dem leider noch nicht auf Deutsch erschienenen Buch *How Monkeys See the World* (1990) dargestellt. Bei diesen Meerkatzen werden sechs verschiedene Rufe mit zugeordneten Kommunikationen unterschieden: Der Warnruf in Bezug auf einen Raubvogel ist ein anderer als das Anzeigen einer Schlange oder eines Leoparden; man kann durchaus klare phonetische

oder phonologische Unterschiede feststellen und hat somit rudimentäre Ansätze für eine (Mitteilungs-)Sprache.

Es wird zumal bei Schimpansen deutlich, dass sie in einem extremen Maße täuschen, lügen, betrügen können, und das auch exzessiv tun – fast wie wir Menschen. Das ist in vielen Versuchen festgestellt worden. Dazu gibt es das schöne Buch von Volker Sommer, *Lob der Lüge* (1992), in dem er eigene Versuche und die Literatur dazu vorstellt. Er beschreibt, wie insbesondere Schimpansen, aber auch andere Affen, Täuschungsmanöver entwickeln und in welcher raffinierten Weise sie das tun; das scheint geradezu menschlich-allzumenschlich. Auf die jeweilige Situation bezogenes flexibles Verhalten, Verwendung von Symbolen, Werkzeuggebrauch, ja, Werkzeugherstellung durch Verwendung von Werkzeugen, sogar mit unterschiedlichen Funktionen – das scheint alles nicht so absolut typisch menschlich in dem Sinne zu sein, dass es allein das Charakteristikum des Menschen ist, wie man lange geglaubt hat. Benjamin Franklin bezeichnete den Menschen als das Werkzeuge herstellende Wesen (*the tool making animal*). Das glaubte man lange Zeit als absolut gültig ansehen zu können; dies muss heute aber als widerlegt gelten.

Entsprechendes gilt für das Verwenden von Symbolen. Freilich mag Cassirer das nicht so eng gemeint haben, sondern hat das sicherlich allgemeiner verstanden – vielleicht schon mehr in der Richtung, in der ich eine These entwickeln möchte, die über Cassirer hinausgeht und sich als ein neuer Beitrag zur philosophischen Anthropologie versteht – ohne die Möglichkeiten der philosophischen Anthropologie dadurch erschöpfen zu wollen, dass man einen einzigen neuen Zug am Menschen herausstellt. Ich behaupte, dass es für den Menschen charakteristisch ist, dass er nicht nur Symbole verwendet, sondern dass er seine Symbole selber wieder als Gegenstände analysieren kann. Er kann auf eine höhere Schicht steigen und seine Deutungen, seine Symbole, seine Interpretationen selber wieder zum Gegenstand einer höherstufigen Analyse machen. Er kann in der Abstraktion höher steigen sich auf diese Weise zum Beispiel von der aktuellen Gegenwartsgebundenheit emanzipieren; er kann zum Beispiel auf nicht aktuell existierende Sachverhalte Bezug nehmen – in gewissem Sinne können das Schimpansen allerdings auch, wenn sie betrügen und lügen. Aber Menschen leisten dies eben von einer höheren Schicht aus und zudem auf systematische Weise und viel differenzierter; sie können ihre Symbole, Deutungen, Interpretationen selber wieder als Gegenstand zugrundelegen, um eine höherstufige Analyse darauf aufzubauen. Der Mensch ist also das Tier, das Metastufen der Symbolisierung oder Metastufen der Symbolbildung, der Symbolverwendung einnehmen kann. Er ist das Metastufenwesen, könnte man sagen, oder: nicht nur das symbolische Wesen, sondern das metasymbolische Wesen, das Wesen, das Deutungen für Deutungen oder Interpretationen über Interpretationen, Symbole über Symbole oder Metasymbole über Symbole aufbauen kann und auf diese Weise sich neue Variationsmöglichkeiten erschließt. Das ist also die Idee, mit der ich an Cassirer und andere philosophische Anthropologen weiterführend anknüpfen möchte, ohne damit, wie gesagt, implizieren zu wollen, in dieser Idee drücke sich der einzige den Menschen spezifisch kennzeichnende Zug aus. Denn meines Erachtens ist die Anthropologie keine monofaktorielle, sondern eine multifaktorielle, ja, geradezu eine pluralistische Interpretationsdisziplin.