

Philosophische Anthropologie

Prof. Dr. Michael Bordt SJ

Wintersemester 2014/15

1. Was ist philosophische Anthropologie?

Die Vorlesung, die uns das Wintersemester über beschäftigen wird, hat den Titel ‚Philosophische Anthropologie‘, und ich möchte die ersten Vorlesungsstunden dazu nutzen Ihnen zu versuchen zu skizzieren, worum es mir in der Vorlesung gehen wird und worum es mir nicht gehen wird. Lassen Sie mich zunächst einen Gesamtüberblick über die sechs Kapitel geben, in die sich diese Vorlesung gliedern wird:

1. Wissenschaftstheoretische Grundlegung: Der Status der philosophischen Anthropologie als Wissenschaft. Möglichkeiten und Grenzen.
2. Die Frage nach dem letzten Ziel und den objektiven Kriterien eines gelungenen Lebens
3. Emotionen: Philosophische Theorien zu den Emotionen und ihrer Bedeutung für das gelungene Leben
4. Menschliche Beziehungen: Freundschaft und Liebe
5. Arbeit: Arbeit in der Spannung von Gelderwerb und Sinnerfüllung
6. Scheitern, Leiden, Tod und Transzendenz

1. Wissenschaftstheoretische Grundlegung

In diesem ersten Kapitel werden wir die Frage stellen, was der philosophische und wissenschaftstheoretische Status der Thesen und Argumente dieser Vorlesung ist - was also die philosophische Anthropologie als Wissenschaft auszeichnet und charakterisiert, was für einen Status überhaupt die Thesen und Argumente in der philosophischen Anthropologie haben können. Ich möchte in drei Schritte vorgehen: Ich möchte zunächst etwas zum Wort ‚Anthropologie‘ sagen, möchte dann etwas dazu sagen, warum wir ausdrücklich von einer *philosophischen* Anthropologie sprechen (dieser Punkt wird darauf hinauslaufen, dass wir die philosophische Anthropologie von anderen Anthropologien abgrenzen) und in einem dritten Punkt die Fragestellung der philosophischen Anthropologie erarbeiten. Wir werden sehen, dass dieser dritte Punkt unter anderem deswegen ziemlich kompliziert ist, weil in der Philosophie kein Konsens darüber herrscht, was sinnvollerweise unter philosophischer Anthropologie verstanden werden sollte.

1.1 Das Wort ‚Anthropologie‘

Relativ einfach zu klären ist der erste Punkt, die Frage danach, was das Wort ‚Anthropologie‘ eigentlich bedeutet. Das Wort ‚Anthropologie‘ leitet sich vom Griechischen her. Es ist zusammengesetzt aus *anthrōpos* und *logos*. Das Wort *anthrōpos* ist unproblematisch. Es heißt ganz einfach ‚ein Mensch‘ oder ‚Mensch‘. Das Wort *logos* ist demgegenüber schon komplizierter, weil es sehr viele Bedeutungen hat. *Logos* bedeutet eigentlich das, was jemand sagt, und je nachdem, was jemand sagt, ändert sich auch das, was mit *logos* gemeint ist. So kann *logos* beispielsweise ein Spruch oder eine Rede sein, in einem philosophischen Kontext kann auch Argument bedeuten,

oder auch Lehre oder gar eine Theorie. In jedem Fall geht es bei der Anthropologie darum, dass wir etwas über den Menschen sagen, und auf welche Art und Weise wir in der philosophischen Anthropologie über den Menschen sprechen wollen, das müssen wir dann später noch genauer sehen.

Für die doch sehr komplexe dritte zu Beginn genannte Frage, was wir eigentlich unter einer philosophischen Anthropologie verstehen wollen, ist es interessant zu sehen, dass es das Wort *anthropologos* oder das Verb dazu, *anthropolegein*, zwar im Altgriechischen gibt, es aber eine ganz andere Bedeutung hat als heute. Jemand, der ein *anthropologos* ist, ist jemand, der über andere Menschen redet, und das meint im klassischen Griechisch dann jemanden, der *sehr gern und viel* über andere Menschen redet, der also rumtratscht und Gerüchte und Geschichten verbreitet. Sie sehen hier sehr schön, dass *logos* wirklich nicht bedeuten muss, irgendeine Theorie oder konsistente Auffassungen begründet zu vertreten.

Dieser Sprachgebrauch, bei dem *anthropologos* bedeutet, jemand zu sein, der gerne viel über andere Menschen redet, ändert sich in der Patristik und im Mittelalter durch den Einfluss christlicher Theologie auf die griechische Umgangssprache. Zu dieser Zeit wird das Wort in einem theoretischen Kontext gebraucht, und zwar innerhalb der Theologie. *Anthropolegein* heißt in diesem Kontext, von Gott auf eine menschliche Art und Weise zu sprechen. Wenn wir beispielsweise sagen, Gott sieht, hört und versteht alles, dann sprechen wir auf eine solche menschliche Art und Weise von Gott, weil es eben eigentlich Menschen sind, die sehen, hören und verstehen können, und weil man zum Sehen und Hören bestimmte Organe braucht - Augen und Ohren zum Beispiel, und wir eigentlich nicht von Gott aussagen wollen, dass er über Organe verfügt. Prädikate, die eigentlich von Menschen ausgesagt werden, werden von Gott ausgesagt. Dass diese Art, von Gott zu sprechen, außerordentlich problematisch ist, hat man schon in der Antike gesehen.

Ab dem 16. Jahrhundert bürgert sich für dieses menschliche Sprechen von Gott nun aber ein anderer Ausdruck ein, der sich bis heute erhalten hat, nämlich Anthropomorphismus. Dieser Ausdruck hat eine kritische Konnotation. Es ist eigentlich ein Vorwurf an Menschen, die fälschlicherweise auf eine bestimmte Art und Weise über Gott reden, nämlich dabei Ausdrücke gebrauchen, die man eigentlich nur von Menschen gebrauchen kann. Man sollte von Gott nicht so sprechen, dass man ihm Prädikate, die man eigentlich nur über Menschen aussagen kann, von Gott aussagt. Anthropomorph über Gott sprechen bedeutet auch heute noch, über Gott Dinge zu sagen, die man strenggenommen nur über Menschen aussagen kann.

1.1.1 Die Geburt der philosophischen Anthropologie im 16. Jahrhundert: Hundt und Casmann

In dem Augenblick, wo man das menschliche Reden über Gott nun nicht mehr Anthropologie sondern eben Anthropomorphismus nennt, ist man frei, dem Wort Anthropologie eine neue Bedeutung zu geben. Und das geschieht zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Ich möchte Ihnen diesen Anfang der Anthropologie deswegen etwas erläutern, weil auch meine eigenen Überlegungen zur philosophischen Anthropologie in dieser Tradition stehen werden. Im 16. Jahrhundert erscheinen mehrere Bücher, in denen die Anthropologie als eine eigene, philosophische Disziplin auftritt. Diese Bücher sind mit ihren Autoren inzwischen völlig in Vergessenheit geraten. Zu

nennen wäre an erster Stelle der 1449 in Magdeburg geborene Magnus Hundt. Hundt veröffentlichte 1501 ein Werk mit dem Titel: *Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humani corporis* („Anthropologium“ - hier am besten zu übersetzen mit ‚Lehre vom Menschen‘ - über die Würde des Menschen, die Natur und seine Besonderheit, über die Elemente, Teile und Gliedmaßen und des menschlichen Körpers). Er will in dem Buch so etwas wie einen Gesamtüberblick über den Menschen bringen. Hier findet sich das erste Mal der Ausdruck Anthropologie in einem philosophischen Sinn: Als eine Lehre, die nicht nur den Menschen aus naturwissenschaftlicher Perspektive betrachtet (obwohl sich diese Perspektive auch in seinem Buch findet), sondern das etwas über die Würde des Menschen (*dignitas*) und die Sonderstellung des Menschen (*proprium*) sagen möchte, die er gegenüber anderen Lebewesen und unbelebten Dingen hat.

Hundts Ausführungen über den Menschen sind stark von seinem christlichen Glauben und der theologischen Reflexion darüber geprägt: Weil der Mensch Ebenbild Gottes ist, diese Gottesebenbildlichkeit sich aber nicht in seinem materiellen Körper, sondern nur in der geistigen Seele zeigen kann, ist das Wesen des Menschen seine Seele und nicht sein Körper. Hundt ist ein strenger Dualist. Ein Dualist ist der Auffassung, dass der Mensch aus zwei ganz verschiedenen Substanzen besteht: Aus einem Körper und aus einer Seele. Beide sind einander wesensfremd. Und meistens vertritt ein Dualist dann eben auch wie Hundt, dass es die Seele ist, die den Menschen ausmacht, und nicht sein Körper.

In einem Atemzug mit Magnus Hundt sollte man Otto Casmann nennen. Er hat eine große, 2-bändige Schrift in den Jahren 1594 und 1596 herausgegeben. Der Titel der Schrift: „*Psychologia anthropologica, sive animae humanae doctrina*“ (Psychologische Anthropologie oder die Lehre von der menschlichen Seele). In seinem ersten Band bringt er eine Definition seiner Wissenschaft, die bis heute Bedeutung hat: Anthropologie sei die Lehre von der menschlichen Natur. Casmann ist kein Dualist. Er unterscheidet zwar auch zwischen Körper und Seele, aber bestimmt das Verhältnis anders. Die Besonderheit des Menschen sei, dass er eine doppelte Natur habe: Er sei sowohl ein körperliches wie auch ein geistiges Wesen. Körper und Geist seien bei ihm zu einer Einheit verbunden. Seine Schrift könnte man als den Beginn der philosophischen Anthropologie ansehen. Dabei grenzt sich diese neue eigenständige philosophische Disziplin ab von zwei anderen Disziplinen, der Metaphysik (das ist im wesentlichen Theologie) auf der einen und der Naturwissenschaft (im weiten Sinn) auf der anderen Seite.

1.1.2 Abgrenzungen und Antireduktionismus

Diese Abgrenzung zu Beginn dessen, was man Anthropologie nennt, ist nun hochinteressant und wir müssen sie uns genauer anschauen. Es ist ja nicht so, dass man erst im 16. Jahrhundert anfängt, philosophisch über den Menschen zu sprechen. Wir bräuchten bloß in die Antike zu schauen und wir würden sehen, dass sich sehr viele Auffassungen über den Menschen in der Antike finden. Auch die Autoren im 16. Jahrhundert knüpfen zum großen Teil an genau diese antiken Texte an. Nur sind die Auffassungen über den Menschen in der Antiken Philosophie nie innerhalb eines Faches, das sich Anthropologie genannt hat, diskutiert worden, sondern z.B. in-

nerhalb naturwissenschaftlicher, metaphysischer oder ethischer Schriften. Lassen Sie mich das ein wenig am Beispiel von Aristoteles erläutern, weil sich die beginnende Anthropologie vor allem gegen Aristoteles richtet.

Aristoteles hat keine eigene anthropologische Schrift geschrieben, aber es gibt vor allem zwei Arten von Abhandlungen, in denen wir etwas darüber erfahren, wie er über den Menschen gedacht hat. Das ist zum einen die Schrift *De anima*, also *Über die Seele*, zum anderen die Schriften, die er über Ethik verfasst hat, das sind im wesentlichen die *Nikomachische Ethik* und die *Eudemische Ethik*. In der Schrift *Über die Seele* geht es, wie der Titel schon sagt, über die Seele, aber nicht nur über die Seele des Menschen, sondern über alles, was eine Seele hat, und das bedeutet, über alles, was lebendig ist. Die Schrift *Über die Seele* ist eine naturphilosophische Schrift, keine genuin anthropologische Schrift. Alles, was lebt, hat eine Seele, durch die die Dinge lebendig sind. Die Seele ist das Prinzip des Lebens. Aristoteles behandelt die Pflanzen, die sich durch ihre Seele ernähren und wachsen, die Tiere, deren Seele dafür verantwortlich ist, dass sie wahrnehmen können und die Menschen, deren Seele nicht nur für die Ernährung und Wahrnehmung, sondern auch für das Denken zuständig ist. Ich möchte hier auf keine Einzelheiten eingehen, aber schon durch das, was ich gesagt habe, sollte Ihnen deutlich sein, dass der Mensch als ein Wesen innerhalb der gesamten belebten Natur gesehen wird. Man spricht hier von einer *scala naturae*: Der Mensch nimmt einen Platz in der Reihe aller natürlichen Dinge ein. Der Mensch wird als ein Wesen betrachtet, das etwas mit allem Lebendigen gemeinsam hat, nämlich eine Seele zu haben, selbst dann, wenn sich die Seele des Menschen von der Seele von Pflanzen und Tieren unterscheidet und dieser Unterschied dann konstitutiv für den Menschen ist, weil er sein Wesen festlegt: Im Unterschied zu anderen Lebewesen verfügt der Mensch über das Vermögen zur Vernunft, und es ist die Vernunft, die das Wesen des Menschen ausmacht. Aber die Untersuchung des Menschen ist eingebunden in eine Untersuchung aller Lebewesen, und aus heutiger Sicht würden wir sagen, dass die Untersuchung des Menschen eingebunden ist in eine naturwissenschaftliche Betrachtung aller Lebewesen. Man kommt durch eine derartige Untersuchung zwar dazu zu sagen, dass sich der Mensch von der Pflanze und von anderen Lebewesen unterscheidet, aber - und das ist nun entscheidend - wir brauchen keinen eigenen Begriffsrahmen, um den Menschen zu verstehen, selbst dann, wenn wir die Vernunft nicht einfach von den anderen Seelenvermögen her verstehen können. Prinzipiell reicht der Begriffsrahmen der Naturwissenschaften aus, um den Menschen verstehen zu wollen. Der Mensch ist nicht - wie wir es etwa bei Otto Casman gesehen haben - ein Sonderwesen, dessen eigentümliche Stellung im Kosmos zu verstehen ein eigenes Begriffssystem erfordert, sondern lässt sich innerhalb des Begriffsrahmens der Naturwissenschaften verstehen.

Von dieser Auffassung grenzen sich die Anthropologen im 16. Jahrhundert ab. Casmanns Anthropologie ist in dieser Hinsicht ganz ausdrücklich anti-aristotelisch. Diese Abgrenzung zeigt sich beispielsweise darin, dass Casmann betont, für den Menschen sei nicht so charakteristisch, dass er eine Vernunftseele habe, sondern dass er ein Wesen mit Körper und Seele sei. Hier müsse die Rede vom Menschen ansetzen. Es sei für den Menschen nicht nur charakteristisch, dass er vernünftig sei, sondern beispielsweise auch, dass er lachen könne.

Die im 16. Jahrhundert beginnende Anthropologie grenzt sich aber auch ab gegenüber der Metaphysik bzw. der Theologie, und auch dafür könnte man wieder auf Aristoteles verweisen, allerdings dieses Mal nicht auf *De anima*, sondern auf die Ethik. In seinen ethischen Schriften stellt Aristoteles einen Zusammenhang her zwischen der Frage, wie ich als Mensch glücklich werde, und der Frage, wie die gesamte Wirklichkeit - und damit meint er in diesem Zusammenhang nicht nur alles Lebendige, sondern wirklich alles - beschaffen ist. In der *Metaphysik* argumentiert er dafür, dass es ein erstes, oberstes Prinzip der gesamten Wirklichkeit geben muss, etwas, von dem die ganze Wirklichkeit abhängt. Dieses erste Prinzip führt das beste, glücklichste Leben überhaupt, denn es tut etwas ununterbrochen: Es denkt, also verwirklicht sein Vernunftvermögen - und das Denken ist die beste und beglückendste Tätigkeit, die es überhaupt gibt. Der Mensch wird nun insofern glücklich, als er - freilich in den Grenzen seiner Möglichkeiten, weil er nicht ununterbrochen denken kann, sondern z.B. auch schlafen muss - diese Tätigkeit des ersten Prinzips nachahmt, also selbst denkt. Ich will das wieder nicht weiter erläutern, aber deutlich ist doch die Abhängigkeit einer spezifisch anthropologischen Frage - wie werde ich glücklich? - von den Ergebnissen einer metaphysischen Untersuchung: Dadurch, dass ich das Prinzip des gesamten Universums so, wie es mir möglich ist, nachahme. Die Anthropologie gibt es bei Aristoteles also nicht als eigene philosophische Disziplin, sondern anthropologische Überlegungen sind stets in naturwissenschaftliche oder metaphysische Überlegungen eingebettet. Im Grunde steht dahinter folgende Überzeugung: Wenn ich wissen will, was der Mensch ist, muss ich fragen, wie der gesamte Kosmos beschaffen ist. Ohne ein Wissen um den gesamten Kosmos lässt sich keine begründete anthropologische Aussage vertreten. Ich muss das erste Prinzip des gesamten Universums kennen um den Menschen verstehen zu können.

Das ändert sich erst im 16. Jahrhundert. Wenn die Anthropologie im 16. Jahrhundert erscheint, dann erscheint sie in Abgrenzung gegenüber Naturphilosophie und Metaphysik. In dieser Tradition einer ursprünglichen Abgrenzung gegenüber Naturwissenschaft und Metaphysik werde auch ich mit meinem Versuch, in dieser Vorlesungsreihe etwas darüber zu sagen, wie wir den Menschen verstehen wollen, folgen. Dazu später mehr.

Wenn man nun etwas über den Menschen sagen möchte, aber seine Überlegungen nicht im Ausgang von Naturwissenschaft oder Metaphysik nehmen möchte, was für Themen bleiben einem dann noch? In den Studien im 16. Jahrhundert fragt man nach der *Natur des Menschen* und diskutiert Fragen, die für das menschliche Leben spezifisch sind und für deren Antwort man zwar hier und da naturwissenschaftliche, ethische oder metaphysische Fragestellungen streift, die aber doch weitgehend selbstständig sind. So diskutiert man zum Beispiel die Bedeutung der Geschlechter, des Alters, der Temperamente, des Charakters und auch der Rassen, Fragen also, die weder in die Metaphysik noch in die Naturwissenschaft gehören, aber doch mit der Natur des Menschen verbunden sind. Für eine Antwort auf diese Fragen kann man freilich wieder auf die Philosophiegeschichte zurückgreifen, und auch wieder auf Aristoteles, aber vor allem greift man auf die Stoiker zurück, die sich ausführlich mit diesen Fragen beschäftigt haben. Man versucht, die Antworten auf die Fragen nach dem Menschen von naturwissenschaftlichen oder metaphysisch-theologischen Fragen zu lösen und für sich zu betrachten. Wir werden im Zusammenhang

mit dem dritten Punkt, der Frage nach dem Gegenstand der philosophischen Anthropologie noch einmal darauf zurückkommen, so viel soll jetzt zum ersten Punkt reichen: Philosophische Anthropologie, so viel sollte klar sein, ist diejenige Disziplin, die sich auf philosophische Weise mit dem Menschen beschäftigt. Dabei ist schon zu Beginn dieser Disziplin die Frage der Abgrenzung zu anderen philosophischen oder naturwissenschaftlichen Fächern gegeben, die sich ebenfalls mit dem Menschen beschäftigen.

1.3 Eine *philosophische* Anthropologie

Damit sind wir schon in den dritten Punkt meiner Vorbemerkungen eingestiegen. Der Punkt ist deswegen von Bedeutung, weil es nämlich nicht einfach so ist, dass der Ausdruck ‚philosophisch‘ im Titel ‚philosophische Anthropologie‘ unnötig wäre, so wie wenn wir von einer philosophischen Metaphysik sprechen wollten. Metaphysik ist ganz klar eine philosophische Disziplin, und es kann keine unphilosophische Metaphysik geben. Aber es gibt verschiedene Formen der Anthropologie als verschiedene wissenschaftliche Disziplinen, die ganz klar nicht philosophisch sind, und ich möchte hier in diesem Punkt meiner Vorbemerkungen die philosophische Anthropologie von anderen Anthropologien abgrenzen.

Dass es nicht nur *philosophische* Anthropologien gibt, ist natürlich auch nicht verwunderlich. Es gibt ja sehr viele Wissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen. Denken Sie beispielsweise an die Humanmedizin mit ihrem eigenen, weitverzweigten Fächerkanon. Die Humanmedizin zumindest ist natürlich ganz klar auf den Menschen und auf nichts anderes bezogen. Nun könnte man zu Recht sagen, dass die Humanmedizin eine Naturwissenschaft ist und deswegen eine Sonderrolle in der Art einnimmt, wie sie auf den Menschen bezogen ist. Aber auch sehr viele Geisteswissenschaften oder Humanwissenschaften, wie man auch sagt, haben als einziges Ziel, in irgendeiner Form den Menschen oder das Verhalten des Menschen erklären oder verstehen zu wollen. Denken Sie an die Soziologie, die Politikwissenschaft oder die Psychologie.

1.3.1 Material- und Formalobjekt

Um die folgenden Ausführungen etwas präziser zu formulieren, möchte ich Sie mit einer wissenschaftstheoretischen Unterscheidung vertraut machen, nämlich mit der Unterscheidung zwischen dem so genannten Materialobjekt einer Wissenschaft und mit dem Formalobjekt einer Wissenschaft. Unter dem Materialobjekt versteht man das, was die Wissenschaft jeweils untersucht. Das Materialobjekt der Astronomie wären beispielsweise die Himmelskörper und die Erscheinungen am Himmel, das Materialobjekt der deutschen Literaturwissenschaft die deutsche Literatur. Das Materialobjekt, das der Soziologie, der Politikwissenschaft oder der Psychologie zugrunde liegt und das sie erforschen wollen, ist der Mensch. Auch die philosophische Anthropologie hat als Materialobjekt den Menschen – aber eben als eine unter vielen Wissenschaften.

Nun unterscheiden sich Wissenschaften wie die Astronomie, die Literaturwissenschaft und die Soziologie nicht durch ihr Materialobjekt, sondern durch ihr Formalobjekt voneinander. Unter dem Formalobjekt einer Wissenschaft versteht man die Rücksicht, unter der ein Wissenschaftler sein Materialobjekt untersucht. Diese Rücksicht oder auch die spezifische Perspektive

auf das Materialobjekt prägt die Fragestellungen und Methoden, mit denen die jeweiligen Wissenschaften ihr Materialobjekt erforschen. Wenn wir also als Philosophinnen und Philosophen Anthropologie treiben wollen, dann muss irgendwie klar sein, unter welcher Rücksicht wir den Menschen betrachten und was für Fragen wir an ihn stellen wollen, wenn wir nicht dieselben Fragen stellen wollen, die die Soziologen, Politologen oder Psychologen stellen.

1.3.2 Empirische Wissenschaften und das Allgemeine

Ich möchte beginnen mit einem ersten und sehr wichtigen Unterschied zwischen der Philosophie und den genannten Wissenschaften. Die Philosophie ist, was immer sie ist, eine Wissenschaft, die zu ihren Ergebnissen nicht dadurch kommt, dass sie selbst empirische Studien treibt. Philosophen entwerfen keine Fragebögen, müssen nicht Statistik studieren, konzipieren keine Experimente und führen sie dann durch. Das bedeutet natürlich nicht, dass Philosophie immer ganz unabhängig von den Ergebnissen ist, zu denen die empirischen Wissenschaften gelangen. Im Gegenteil kann es oft passieren, dass die Philosophie die Ergebnisse von einzelwissenschaftlichen Untersuchungen zur Kenntnis nehmen muss und sich dadurch auch ihre Philosophie verändern muss. Denken Sie z.B. an die Naturphilosophie. Naturphilosophie ist auch nicht dasselbe wie Physik oder Biologie oder Chemie oder alle drei Disziplinen zusammen, sondern stellt eigene Fragen. Aber die Fragen und Antworten sind doch abhängig erstens von der Art und Weise, wie Physik betrieben wird und zweitens von den Antworten und Theorien, die in der Physik, Biologie oder Chemie selbst gegeben werden. Aber auch der Naturphilosoph führt hier im Vorlesungssaal keine Experimente durch um dann zu schauen, welche Philosophie er vertreten sollte. Philosophen kommen irgendwie anders zu ihren Thesen und Überzeugungen, und auch wenn noch ganz unklar ist, *wie* sie nun dazu kommen, klar ist doch so viel: Philosophie, und folglich auch die philosophische Anthropologie, kann keine empirische Wissenschaft sein. Diese These schließt nicht aus, dass die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften für die Philosophie relevant sein können.

Ein zweiter Punkt. Im Unterschied zu den so genannten Einzelwissenschaften ist die Philosophie keine Wissenschaft, die sich immer nur mit einem partikulären Phänomen auseinandersetzt, sondern ist allgemein oder auf das Allgemeine bezogen. Dieser Punkt ist ein wenig komplizierter, und ich möchte ihn näher erklären. Wenn Sie sich beispielsweise soziologische Studien anschauen, dann geht es in diesen Studien natürlich auch um den Menschen. Die Soziologie fragt aber nicht danach, was den Mensch ganz allgemein gesprochen auszeichnet, sondern fragt nach dem sozialen Leben des Menschen, d.h. fragt nach dem Zusammenleben des Menschen in Gemeinschaften und der Gesellschaft, fragt nach dem Sinn und nach den Strukturen des sozialen Handelns. Die Themen, mit denen sich Soziologen beschäftigen, sind außerordentlich vielfältig: Soziologen erforschen beispielsweise sozialen Wandel und soziale Mobilität, Macht und Strukturen der Machtausübung, das soziale Rollenverhalten der Menschen, Genderstudien und viele andere Gebiete gehören in das Gebiet der Soziologie. In der Soziologie wird der Mensch betrachtet, *insofern er ein soziales Wesen ist und in eine soziale Wirklichkeit eingebunden ist*. Das Materialobjekt der Soziologie ist der Mensch, das Formalobjekt ist die soziologische Perspektive. Damit

abstrahiert die Soziologie von anderen Aspekten, die den Menschen auch auszeichnen, z.B. dass Menschen kreativ sein können, dass sie manchmal neidisch oder eifersüchtig sind oder Angst vor dem eigenen Tod haben. Diese Abstraktion, d.h. die Tatsache, dass man aus methodischen Gründen bestimmte Fragen ausblendet, ist überhaupt kein Problem, denn nur diese methodische Einschränkung erlaubt es, zu empirisch sinnvollen und signifikanten Ergebnissen zu kommen. Noch stärker eingeschränkt wird das Formalobjekt beispielsweise in der Politikwissenschaft. Die Politikwissenschaft ist eine Unterart der Soziologie, insofern sich die Politikwissenschaft ausschließlich mit dem Menschen beschäftigt, insofern er in politischen Systemen lebt.

Nun gibt es allerdings innerhalb der Soziologie oder Politologie, aber auch innerhalb von ganz anderen Einzelwissenschaften, immer wieder die Tendenz, die Perspektive, die durch das Formalobjekt gegeben ist, zu verabsolutieren. Es gibt immer die Gefahr einer Einzelwissenschaft, ihre aus methodischen Gründen eingeschränkte Forschungsperspektive zu verabsolutieren und zu meinen, ihre Perspektive sei die einzig mögliche Perspektive auf den Menschen. *Allein* die Soziologie, das wäre die These, könne den Menschen verstehen. Hier ist nun die Philosophie gefragt, denn diese Auffassung ist keine Auffassung mehr, die Teil der Soziologie selbst ist, sondern ist eine Auffassung, die philosophischer Art ist, und es wäre Aufgabe einer Wissenschaftstheorie der Soziologie oder auch der philosophischen Anthropologie zu schauen, ob sich dieser Alleininterpretationsanspruch der Soziologie aufrecht erhalten lässt oder nicht.

1.3.3 Werturteile in empirischen Wissenschaften

Es gibt noch einen weiteren kritischen Anknüpfungspunkt zwischen Soziologie und philosophischer Anthropologie. Es ja nicht nur so, dass die Soziologen lediglich *beschreiben* wollen, wie Menschen zusammenleben und wie sie sozial miteinander interagieren. Viele Soziologen *urteilen* darüber hinaus auch darüber, wie man denn nun richtigerweise zusammenleben und sozial miteinander interagieren *sollte*. Sie fragen, ob es richtig oder ob es falsch ist, wie Menschen konkret miteinander interagieren. Sie fragen, ob bestimmte soziale Strukturen, die Menschen herausgebildet haben, gute und schlechte Strukturen sind. Sie beschreiben also nicht nur, sie fällen auch Werturteile.

Wenn man nun ein Werturteil darüber fällt, ob Menschen richtig oder ob Menschen falsch miteinander umgehen, dann muss man natürlich eine bestimmte Vorstellung davon haben, wie Menschen miteinander umgehen *sollten*. Man braucht so etwas wie einen Maßstab, den man an ein konkretes soziales Verhalten oder an eine soziale Struktur anlegen kann um zu schauen, ob das Verhalten oder die Handlung richtig oder falsch ist. Und für einen solchen Maßstab ist man nun wieder darauf angewiesen, sich darüber Gedanken zu machen, was denn das dem Menschen gemäße richtige soziale Verhalten ist. Und diese Frage wiederum lässt sich nur beantworten, wenn zuvor geklärt ist, was denn überhaupt der Mensch ist, dessen richtiges soziales Verhalten wir bestimmen wollen. Auch hier ist ein Ort, wo die philosophische Anthropologie ins Spiel kommt, denn um zu wissen, was das richtige soziale Verhalten des Menschen ist muss man wissen, was überhaupt ein dem Menschen gemäßes richtiges Verhalten ist, und dafür ist man wieder auf philosophische Überlegungen angewiesen.

Wenn wir ein anderes Beispiel wählen und zu einer anderen Einzelwissenschaft, der Psychologie, kommen, sieht das Verhältnis von der Einzelwissenschaft zur Philosophie entsprechend aus. Auch die Psychologie kommt nicht umhin, bestimmte Auffassungen vom Menschen voranzusetzen. Psychologen haben beispielsweise eine Auffassung davon, was psychische Gesundheit und folglich, auch darüber, was psychische Krankheit ist. Auch dahinter steht ein bestimmtes Menschenbild, was sich auch von Schule zu Schule ändern kann. Ein Behaviourist hat beispielsweise eine andere Auffassung von Menschen als ein humanistischer Psychologe. Und hier ist wieder die Philosophie gefragt: Wer hat Recht? Welches Menschenbild ist richtig, welches falsch? Innerhalb der Einzelwissenschaften lässt sich diese Frage nicht abschließend klären. Der weitere Punkt ist also folgender: Im Unterschied zu den Einzelwissenschaften, die den Menschen aus einer bestimmten methodisch eingeschränkten Perspektive betrachten, klärt die Philosophie die allgemeine Frage, was die Natur des Menschen ist. Wenn Sie dieses Semester die psychologische Anthropologie hören werden, dann werden Sie sehen, dass Prof. Frick den Menschen unter zehn großen Perspektiven sieht: Der sich bindende Mensch, der Zeichen verstehende Mensch, der träumende Mensch usw. Diese zehn Perspektiven werden nun nicht eigens begründet. Als Philosoph wüßte man gerne, warum es ausgerechnet diese 10 Perspektiven sein sollen. Was ich sage, soll keine Kritik an der Vorlesung meines Kollegen sein, weil er den Menschen von einer Einzelwissenschaft, der Psychologie, her betrachtet. Aber es soll Ihnen deutlich machen, wo die Grenzen der Einzelwissenschaften sind und was das für einen Philosophen charakteristische Weiterfragen sein kann.

Philosophische Anthropologie ist also keine Einzelwissenschaft in dem Sinn, dass sie den Menschen aus einer bestimmten Perspektive her anschaut und verstehen möchte, sondern eine allgemeine Wissenschaft, die klären will, was die Natur des Menschen ist. Völlig unabhängig von der Frage, wie man denn so etwas herausbekommen will und unabhängig davon, auf welche Art und Weise man über diese Frage nachdenkt, sollte deutlich werden, dass eine Einzelwissenschaft, die sich aus einer bestimmten Perspektive mit dem Menschen beschäftigt, oft für eine Klärung dieser grundlegenden Frage bezug auf eine philosophische Anthropologie nimmt oder sogar auf sie angewiesen ist.

1.3.4 Philosophische Anthropologie und *anthropology*

Lassen Sie mich noch auf eine spezielle Frage eingehen, damit in der Vorlesung im Folgenden keine Missverständnisse aufkommen können. Wenn Sie in der angelsächsischen Welt eine Vorlesung zum Thema ‚anthropology‘ hören oder ein Buch darüber lesen, ist damit nicht dasselbe gemeint wie mit dem deutschen Anthropologie. Das englische *anthropology* meint das, was wir im deutschen Ethnologie oder Kulturanthropologie nennen.

Soweit, sogut. Wir stehen in der Bestimmung dessen, was philosophische Anthropologie ist, jetzt an dem Punkt, das wir die *philosophische* Anthropologie von anderen wissenschaftlichen Versuchen, etwas über den Menschen zu sagen, unterschieden haben. Komplizierter wird die Sache, wenn wir fragen, was denn der Ort der Anthropologie innerhalb der Philosophie selbst ist.

1.4 Der Ort der philosophischen Anthropologie innerhalb der Philosophie

Folgendem Problem wollen wir uns nun zuwenden: Die Philosophie ist keine einheitliche Disziplin, sondern kennt die Unterscheidung in verschiedene Fächer. Wenn Sie schon ein wenig hier an der Hochschule studieren, dann wissen Sie, dass es ganz unterschiedliche philosophische Fächer und Disziplinen gibt, wie beispielsweise die Erkenntnistheorie, die Metaphysik, die Naturphilosophie, die medizinische Ethik oder die Religionsphilosophie. Und oft machen schon die Ausdrücke, die wir für diese Disziplinen wählen, deutlich, dass sich die Vertreter der Disziplinen mit einzelnen Phänomenen beschäftigen: Der Religionsphilosoph fragt, wie wir religiösen Glauben verstehen können oder ob es gute Beweise für die Existenz Gottes gibt. Den Philosophen, der medizinische Ethik vertritt, interessieren diese Fragen nicht unmittelbar. Er fragt nach den richtigen Handlungen im Bereich der Medizin. Gibt es ethische Kriterien für das Klonen oder die Stammzellforschung? Den Erkenntnistheoretiker wiederum interessieren diese Fragen, die den Ethiker umhertreiben, nicht so sehr. Er fragt, was die Möglichkeiten und die Grenzen unseres Erkennens sind.

Dabei ist es nun so, dass viele Fächer in der Philosophie miteinander zusammenhängen, und auch dann, wenn Ihnen das Philosophiestudium zunächst so vorkommen mag, als seien die Disziplinen nur sehr lose miteinander verbunden, so werden Sie doch, je mehr Sie Philosophie studieren, auch sehen, wie sehr die Fragestellungen und Antworten miteinander verbunden sind. Nur ein Beispiel: Ein Erkenntnistheoretiker, der einen erkenntnistheoretischen Skeptizismus vertritt und meint, eigentlich könnte man nichts wirklich sicher wissen, wird sich gegenüber den Versuchen eines Religionsphilosophen, der Beweise für die Existenz Gottes vorlegt, anders verhalten, als ein Erkenntnistheoretiker, der die Möglichkeiten des Menschen, zu sicherer Erkenntnis zu kommen, positiver einschätzt.

Es gibt in der Philosophie so etwas wie erstens Fundamentaldisziplinen, dazu gehört sicherlich die Metaphysik, manche rechnen auch die Sprachphilosophie oder die Erkenntnistheorie dazu, und zweitens Teildisziplinen wie beispielsweise die Ethik, die danach fragt, was unsere Handlungen moralisch oder sittlich oder gut macht - wie immer man das genauer ausdrücken möchte - oder die Religionsphilosophie. Und die große Frage ist nun: Was ist eigentlich mit der philosophischen Anthropologie? Wo ist ihr systematischer Ort? Ist es eine Fundamentaldisziplin der Philosophie? Ist es eine Teildisziplin?

1.4.1 These der Unmöglichkeit einer philosophischen Anthropologie

Zwischen den verschiedenen Philosophen herrscht in Bezug auf diese Fragen keine Einigkeit. Lassen Sie mich Ihnen zunächst eine Extremposition vorstellen. Es gibt Philosophen, die der Auffassung sind, eine philosophische Anthropologie ist widersinnig, weil eine philosophische Anthropologie gar keine eigene wissenschaftliche Disziplin sein kann. Diese Behauptung wird unterschiedlich begründet, und auf die zwei wichtigsten Begründungen möchte ich näher eingehen. Die erste Begründung lautet, dass nur diejenigen Disziplinen beanspruchen können wissenschaftlich zu sein, die sich naturwissenschaftlicher Methoden bedienen. Der zweite Vorwurf besteht darin, dass eine philosophische Disziplin allgemein sein muss (dem haben wir ja auch zuge-

stimmt), jede philosophische Anthropologie, wenn sie überhaupt sinnvoll sein soll, aber notwendig partikulär ist, und deswegen eine philosophische Anthropologie unmöglich ist. Eine Variante dieses Vorwurfs ist die Existenzphilosophie, weil sie behauptet, man könne gar nicht in allgemeiner Form von etwas Individuellem wie dem Menschen sprechen.

1.4.1.1 Der naturwissenschaftliche Vorwurf an die philosophische Anthropologie

Eine erste Begründung dafür, dass philosophische Anthropologie unmöglich ist, ist folgende. Wir müssen uns, so die Behauptung, wenn wir wissenschaftlich über den Menschen sprechen wollen, dabei der Sprache und den Erkenntnismethoden der Naturwissenschaft bedienen. Allein naturwissenschaftliche Methoden garantieren tatsächliche Überprüfbarkeit und Erkenntnisfortschritt. Ansonsten ist jedes Reden über den Menschen ohne einen kognitiven, vernünftigen Gehalt. Wenn manche Anthropologen beispielsweise von ‚Seele‘ oder vom ‚Geist‘ sprechen, dann zeige das nur, dass sie sich noch nicht hinreichend von einer wissenschaftlich längst überholten Metaphysik getrennt haben, in der es noch solche Dinge wie die Seele und den Geist gibt. Das, was beispielsweise die Medizin macht, die den Menschen als einen wissenschaftlichen Gegenstand sieht und erforscht, ist sinnvoll. Hier ist auch der Fortschritt offensichtlich. Auch Ethnologie oder Evolutionstheorien können zu sinnvollen Aussagen über den Menschen kommen. Aber eine philosophische Anthropologie, die etwas über das Wesen des Menschen sagen und dieses Wesen erforschen will, ist nicht möglich. Was soll man denn auch erforschen, wenn man das ‚Wesen‘ des Menschen erforschen will? Sein Verhalten, seine biologische Herkunft - das kann man erforschen. Das ‚Wesen‘ des Menschen kann kein Forschungsgegenstand sein.

An diesem Vorwurf soll natürlich nicht bestritten werden, dass es innerhalb der Naturwissenschaften tatsächlich zu großen Fortschritten im Wissen um den Menschen kommt. Auch die Relevanz dieser Forschung soll natürlich nicht bestritten werden. Ich möchte auch nicht bestreiten, dass es tatsächlich philosophisch problematisch ist, von der Seele oder dem Geist zu sprechen, und ich selbst die Selbstverständlichkeit, mit der manche Philosophen das heute beispielsweise in der sogenannten ‚Leib-Seele Diskussion‘ wieder tun, für ein wirkliches Problem in der Philosophie halte.

Wie aber sollen wir mit dem naturwissenschaftlichen Vorwurf an die Anthropologie umgehen? Ein entscheidender Einwand gegen ihre Behauptung, philosophische Anthropologie sei unwissenschaftlich, ist folgender: Die Behauptung, dass *allein* die Methoden und Ergebnisse der Naturwissenschaften vernünftig und wissenschaftlich sind, setzt ein bestimmtes Verständnis von dem, was Vernunft ist oder was sinnvollerweise als eine Wissenschaft angesehen werden kann, voraus. Wesentlich für dieses Verständnis ist die Annahme, dass nur und ausschließlich das vernünftig ist, was sich in der Sprache der Naturwissenschaft ausdrücken oder übersetzen lässt.

Die Kritik an der philosophischen Anthropologie ist also nicht voraussetzungslos, sondern beruht auf einer ziemlich starken Voraussetzung, und es gilt, diese Voraussetzung in Frage zu stellen. Der Voraussetzung liegt ein reduktionistisches Wissenschaftsprogramm zu Grunde. Alles, was es gibt, wird auf die Sprache der Naturwissenschaft reduziert. Was sich nicht auf die Naturwissenschaft reduzieren läßt, ist eigentlich gar nicht wirklich. Es ist hier nicht der Ort, eine

systematische Kritik des naturwissenschaftlichen Reduktionismus vorzunehmen. Was ohne Zweifel richtig ist, ist die Tatsache, dass eine philosophische Anthropologie die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung, auch kritisch, zur Kenntnis nehmen muss. Es ist aber nicht so, dass irgendwie abzusehen ist, dass eines Tages durch die Naturwissenschaft alle Fragen und Probleme, die wir Menschen an uns selbst und unser Leben haben, gelöst werden könnten. Fragen nach dem Sinn unseres Lebens, nach einer erfüllten menschlichen Existenz, nach der Bedeutung des Todes für das Leben oder nach Kreativität - derartige Fragen lassen sich nicht kategorial in einer naturwissenschaftlichen Sprache beantworten. Ludwig Wittgenstein schrieb dazu in seinem *Tractatus logico-philosophicus* einerseits sehr treffend: "Wir fühlen, daß selbst wenn alle möglichen naturwissenschaftlichen Fragen gelöst sind, unsere eigentlichen Lebensprobleme noch überhaupt nicht berührt sind" (TLP 6.52). Andererseits ist er in der Schrift eben auch ganz den Naturwissenschaften verhaftet und fügt deswegen hinzu: „Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort“. Wir müssen ganz andere Arten von Überlegungen anstellen, um Antworten auf derartige Fragen zu bekommen. Ob man diese Überlegungen dann ‚wissenschaftlich‘ oder ‚vernünftig‘ nennen will oder nicht, entscheidet sich nicht daran, ob die Antworten auf derartige Fragen *naturwissenschaftlich* sind oder prinzipiell in die Sprache der Naturwissenschaft übersetzbar sind, sondern daran, ob Sie lediglich die privaten Auffassungen dessen, der solche Antworten vorträgt, wiedergeben, oder ob die Antworten dem Anspruch auf Allgemeinheit und begründende Argumentation gerecht werden.

An diesen beiden Kriterien, die Allgemeinheit der Aussagen und die Begründung der Aussagen, möchte ich allerdings für eine philosophische Anthropologie festhalten. Hier unterscheidet sich eine philosophische Anthropologie von anderen Zugängen zu unseren Lebensfragen, wie sie etwa durch Religionen oder auch durch Musik, Literatur oder Kunst gegeben sind. Es ist ja nicht nur so, dass wir uns entweder durch einzelwissenschaftliche Untersuchungen oder durch philosophische Argumentation dem, was der Mensch seinem Wesen nach ist, stellen können. Dichtung, Literatur oder auch Musik versuchen ja auch auf ihre Weise etwas über den Menschen auszudrücken. Einem Gedicht oder einer Religion liegt auch ein bestimmtes Menschenbild zu Grunde. Vielleicht könnte man noch weitergehen und sagen, dass im Unterschied zu einem Gedicht oder einem Musikstück die Religionen mit ihrem Menschenbild auf Allgemeinheit zielen - ein Gedicht oder ein Musikstück drückt vielleicht einen Aspekt des Menschseins treffend aus, aber will nicht immer ein umfassendes Bild des Menschen erstellen. Das ist bei Religionen anders, weil Religionen auf ein umfassende Interpretation der Wirklichkeit und des Menschen zielen. Aber auch Religionen argumentieren nicht - ebensowenig wie ein Roman oder ein Musikstück. In bezug auf die Argumentation muß sich die philosophische Anthropologie von anderen nicht naturwissenschaftlichen Zugangsweisen zum Menschen unterscheiden.

1.4.1.1.1 Kriterien der Exaktheit in der Wissenschaft

Lassen Sie mich hier noch eine grundsätzliche Bemerkung machen. Für jede Wissenschaft ist zu fordern, dass sie exakt und genau vorgeht. Nur: Was jeweils ‚exakt und genau‘ bedeutet, hängt wesentlich von dem Themengebiet ab, innerhalb dessen die Untersuchung geführt wird.

Die Kriterien für Exaktheit und Genauigkeit sind beispielsweise in der Mathematik andere als in der Physik und wieder andere als in der Philosophie. In der Mathematik ist es ja so, dass es - zumindest in ihrer einfachen Form -, keine Spielräume, keine Abwägungsprobleme geben kann. Wenn die Aufgabe klar ist, kann es nur eine richtige Lösung geben. Es kann zwar auch hier mehrere Wege geben, wie man zu der Lösung kommt, und der eine Lösungsweg mag besser sein, weil er kürzer und eleganter ist als ein zweiter, aber beim Ergebnis gibt es nur ein richtig oder falsch. Komplizierter ist das schon bei der Physik, und ich denke jetzt nur an die Makrophysik. Die Makrophysik beschäftigt sich mit schweren Körpern. Sie sucht nach Gesetzen, die sich mathematisch formulieren lassen, und denen die schweren Körper gehorchen. Nun haben wir zwar diese mathematisch formulierten physikalische Gesetze, diese Gesetze lassen sich aber oft nicht so eins zu eins auf die Wirklichkeit übertragen. So gelten beispielsweise die Fallgesetze zwar im Vakuum, aber nicht in unserer Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist hier viel zu komplex, es gibt viel zu viel Faktoren, die zu berücksichtigen wären, wenn wir Fallgesetze so formulieren wollten, dass der tatsächliche Fall von Körpern beschrieben wird. Windgeschwindigkeit müsste beispielsweise berücksichtigt werden. Sie sehen, der Grad der Exaktheit von physikalischen Gesetzen ist nur dadurch erreicht, dass wir, genau wie wir das schon bei der Soziologie gesehen haben, von unserer Wirklichkeit abstrahieren, dass wir Dinge methodisch ausblenden.

Je mehr wir uns nun Fragen unseres eigenen Lebens zuwenden, und an solchen Fragen sind wir als philosophische Anthropologen und Anthropologinnen interessiert, desto weniger exakt im Sinne der Mathematik aber nicht im Sinn der zu führenden Untersuchung können unsere Antworten sein. Exaktheit bedeutet in der Philosophie: Klarheit. Die Thesen und Argumente müssen klar sein. Die Begriffe müssen klar verwendet werden.

1.4.1.2 Der Partikularismus Vorwurf gegen die philosophische Anthropologie

Eine zweite Begründung dafür, dass eine philosophische Anthropologie unmöglich ist, ist der Vorwurf des Partikularismus. Der Vorwurf macht eine ganz bestimmte Voraussetzung: Die Voraussetzung ist die Überzeugung, dass Aussagen in der Philosophie allgemein sein müssen. Die Voraussetzung, dass philosophische Thesen und Argumente allgemein sein müssen, teilen wir in der Vorlesung ja auch, insofern ist der Partikularismus-Vorwurf ein Vorwurf, der sich nicht nur extern stellt - wie der Vorwurf, eine philosophische Anthropologie müsse den Rationalitätskriterien der Naturwissenschaft gerecht werden -, sondern der uns auch intern zu schaffen machen könnte. Ich möchte in einem ersten Punkt den Vorwurf allgemein erläutern und zeigen, warum der Vorwurf unberechtigt ist. In einem zweiten Punkt möchte ich auf eine besondere Variante dieses Vorwurfs eingehen, den die Existentialisten erhoben haben.

1.4.1.2.1 Partikularismus und Allgemeinheit

Der Vorwurf ist folgender: Wenn philosophische Anthropologie etwas über den Menschen sagen möchte, dann möchte sie etwas darüber sagen, was *allen* Menschen gemeinsam ist. Und zwar nicht nur allen Menschen, die Philosophie studieren, sondern über alle Menschen, ganz unabhängig von der Geschichte, der Nationalität, der Gesellschaft, in der er lebt. Ein solches

Projekt, so der Vorwurf, ist aber unmöglich. Hat ein Jäger und eine Sammlerin der Steinzeit etwas mit einem mittelalterlichen Handwerker und dieser etwas mit Michael Jackson gemeinsam? Steht man hier nicht vor der Alternative, entweder ganz abstrakte und im Grunde auch nichtssagende Allgemeinaussagen zu behaupten, also inhaltlich nichts Bedeutsames über den Menschen zu sagen, oder aber ein bestimmtes, ganz partikuläres Menschenbild vorauszusetzen und es fälschlicherweise auf ganz andere Kulturen und Zeiten zu übertragen? Zugespitzt formuliert: Lässt sich etwas Allgemeines über den Menschen sagen, das nicht in den Bereich der Naturwissenschaften gehört und das auch nicht trivial und belanglos ist?

Für die Antwort, die ich mit dieser Vorlesung geben werde, könnte diese Frage oder dieser Einwand gegen eine philosophische Anthropologie zunächst wie ein Problem erscheinen. Man könnte dieses Problem entschärfen, indem man eine relativ abstrakte philosophische Anthropologie betreibt etwa im Stil des Leib-Seele-Problems, aber ich möchte in dieser Vorlesungsreihe mit Ihnen auch über ziemlich konkrete Fragen nachdenken. Ein Themengebiet, über das wir uns Gedanken machen werden, ist beispielsweise Arbeit bzw. wie wir auf angemessene Art und Weise über die Arbeit, die wir tun, nachdenken sollten. Schon allein die Frage stellt sich natürlich nur deswegen, weil wir Menschen sind, die üblicherweise einer Arbeit nachgehen. Sie studieren zum Beispiel (aber ist das eine Arbeit?), und viele von Ihnen werden sich überlegen, was für eine Erwerbsarbeit Sie sinnvollerweise später oder schon parallel zum Studium übernehmen wollen, um Geld zu verdienen. Diese Fragen stellen sich natürlich in einem bestimmten Kontext, und der Kontext ist derjenige von heute. Im alten Athen beispielsweise hatte man, wenn man männlich und nicht zu arm war, die Möglichkeit, zwischen drei Berufen oder man würde heute besser sagen: Lebensformen zu wählen. Man ging entweder in die Wirtschaft, oder man wurde Politiker oder eben Philosoph. Die Frage danach, ob man einer Arbeit nachgeht und welcher Arbeit man nachgeht, ist also zeitgebunden und damit notwendig partikulär.

Eine Antwort auf den Einwand, eine philosophische Anthropologie sei nicht möglich, weil sie keine allgemeine Theorie des Menschen sein könne, ist folgende: Die Tatsache, dass Antworten auf Fragen wie diejenigen nach der Bedeutung der Arbeit für uns Menschen in der westlichen Welt nicht denselben Grad von Allgemeinheit haben wie beispielsweise Aussagen innerhalb der Metaphysik oder Erkenntnistheorie, ist für sich genommen noch kein Grund, die Anthropologie nicht für philosophisch zu halten. Ich hatte Sie ja bereits darauf hingewiesen, dass es in der Philosophie bestimmte Disziplinen gibt, die sich mit einem Teilgebiet der Philosophie auseinandersetzen, das eng an unsere Zeit und Kultur gebunden ist. Denken Sie nur an die vielen Bereichsethiken wie die Bioethik, die Wirtschaftsethik oder die medizinische Ethik. Wir stehen gesellschaftlich vor völlig neuen Fragen und Herausforderungen, und die Frage ist, wie man sich vernünftigerweise zu diesen Phänomenen verhalten sollte. Philosophen sind hier gefordert. Allerdings sind diese Bereichsethiken angewiesen auf eine allgemeine Theorie, nämlich eine allgemeine Ethik. Die Bereichsethiken sind in dem Maße seriös und philosophisch, in dem sie transparent sind auf substantielle Überlegungen einer allgemeinen Ethik hin. Die Ergebnisse der allgemeinen Ethik werden in diesen Bereichsethiken auf einen bestimmten Bereich angewandt. Der philosophische Charakter eines Faches wie der Wirtschaftsethik wird sich ganz wesentlich auch

darin zeigen, wie fundiert die allgemeine ethische Theorie ist, die der Anwendung auf die Wirtschaft zu Grunde liegt.

Der entscheidende Punkt ist also, dass die Beschäftigung mit zugegebenermaßen sehr zeit- und kulturgebundenen Fragen transparent sein muss für Aussagen mit dem höchsten Allgemeingrad, eben Aussagen über die Natur des Menschen. Dadurch unterscheidet sich ein Philosoph, wenn er über Arbeit nachdenkt, von einem Soziologen, wenn er über Arbeit nachdenkt. Eine Antwort auf die Frage, was für einen Beruf ich ergreifen soll, hängt beispielsweise auch ab von einer Antwort auf die Frage, was für ein Mensch ich sein möchte, und das hängt wiederum davon ab, was es überhaupt heißen kann, eine bestimmte Art von Mensch sein zu wollen und eine Antwort auf diese Frage wiederum hängt auch auf von einer Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen oder nach dem gelungenen Leben. Wenn wir also beispielsweise die universelle Aussage machen, dass der Mensch ein Wesen ist, das notwendig in Beziehung zu anderen Menschen steht, dann ist damit noch nichts über die verschiedenen Arten von Beziehungen gesagt, in denen er sein Leben verbringt, und die Arten und Weisen, wie er über diese verschiedenen Arten der Beziehungen nachdenken sollte, sich sicherlich auch kulturgeprägt. Aber eine Antwort auf die Fragen danach, wie wir heute über unsere Arten von Beziehungen nachdenken sollten, wie sie zu werten sind, ist nicht möglich ohne sich darüber Gedanken zu machen, was es universell für den Menschen heißt, ein Beziehungswesen zu sein.

Vielleicht ist es hilfreich, folgende begriffliche Abgrenzung zu machen, die noch einmal deutlich machen kann, auf welcher Ebene sich die Vorlesung bewegt und auf welcher Ebene sie sich nicht bewegt:

1. Eigenschaften, die ein Mensch mit keinem anderen Menschen gemeinsam hat.
2. Eigenschaften, die ein Mensch mit einigen anderen Menschen gemeinsam hat.
3. Eigenschaften, die ein Mensch mit allen Menschen gemeinsam hat.
4. Eigenschaften, die ein Mensch mit anderen Lebewesen gemeinsam hat.
5. Eigenschaften, die ein Mensch mit jedem Gegenstand gemeinsam hat.

Zentral für eine philosophische Anthropologie sind Aussagen vom Typ (3). Hier geht es um Eigenschaften, die das Wesen des Menschen konstituieren, um die Natur des Menschen also. Aussagen wie diejenige, dass der Mensch ein Wesen ist, dass in Beziehungen lebt und mit diesen Beziehungen umgehen muss, dass der Mensch mit seinem Sterben und seinem Tod konfrontiert ist, gehören in diese Kategorie dieser allgemeinen, universellen Aussagen. Ich verstehe die philosophische Anthropologie aber nicht nur als ein Fach, in dem man allgemeine Aussagen über die Natur des Menschen formuliert, sondern als Fach, indem man sich auch Gedanken über die Konsequenzen nachdenkt, die die Wahrheit der allgemeinen Aussagen für den jeweiligen kulturellen Raum haben. Aussagen vom Typ (2) werden uns also in der Vorlesungsreihe ebenso beschäftigen. Wenn wir beispielsweise über Arbeit oder über Freundschaft nachdenken, dann werde ich auch Beispiele und Probleme aus unserer heutigen Zeit diskutieren, die sich aufgrund dessen, dass wir heute leben, so ergeben. Die Plausibilität dieser Überlegungen wird davon abhängen, wie

transparent diese kultur- und zeitgebundenen Überlegungen zu allgemeinen Aussagen über den Menschen sind.

Zu (4) und (5) werde ich kaum etwas sagen. Es gibt zwar Anthropologien, die den Menschen so bestimmen, dass sie ihn von anderen Lebewesen, Tieren und Pflanzen, unterscheiden. Die Auffassung ist dabei, dass wir zunächst davon aufgehen müssen, dass der Mensch ein Lebewesen ist wie andere Lebewesen auch. Nun versucht man, das Besondere, die spezifische Eigenschaft des Menschen dadurch zu bestimmen, dass man ihn vom Tier unterscheidet. So kommt Aristoteles beispielsweise zu der Bestimmung, dass der Mensch ein Lebewesen ist, das im Unterschied zu anderen Lebewesen über Vernunft verfügt - wir haben das in *Über die Seele* gesehen. Ich behaupte nicht, dass sich ein solcher Weg nicht sinnvoll beschreiten lässt. Das Problem ist nur, dass damit das, was für das Verständnis des menschlichen Lebens charakteristisch ist, nicht immer gut erfasst wird. Es ist ja nicht so, dass das, was einen Mensch von andern Tieren unterscheidet, was also *spezifisch* für den Menschen ist, auch notwendig das sein muss, was für ein Verständnis des Menschen *wesentlich* oder *charakteristisch* ist – obwohl Aristoteles und seine Nachfolger in ihren Konzeptionen einer Definition nicht müde werden, genau das zu behaupten. Wir Menschen haben viele Dinge mit höher entwickelten Tieren gemeinsam, z.B. dass wir Emotionen haben, dass wir Beziehungen eingehen, vielleicht sogar auch dass wir Angst vor dem Sterben und dem Tod haben. Mir scheint es nun methodisch nicht fruchtbar zu sein, dass für den Menschen Charakteristische in diesen Phänomenen darin zu suchen, wie sie sich vom Tier *unterscheiden*. Natürlich mag es noch eine für den Menschen *spezifische* Art geben, Emotionen zu haben und diese Art gilt es dann auch herauszuarbeiten (und das werden wir auch tun), und diese für den Menschen spezifische Art hat damit zu tun, dass er ein Lebewesen ist, das über Vernunft verfügt, aber erstens ist die Gemeinsamkeit mit den Tieren in manchen Punkten vielleicht viel stärker als der Unterschied und zweitens bewegen uns mit solchen Thesen auf recht wackligem Boden, weil umstritten ist, ob und in welchem Maße wir höher entwickelten Säugetieren Emotionen, Angst vor dem Sterben, und damit auch zumindest bestimmte Arten von Vernunft, zuschreiben können. Anstatt im einem ersten Schritt zu schauen, wie sich der Mensch von anderen Tieren unterscheidet und von dorthin den Menschen zu verstehen, werde ich anders vorgehen. Ich möchte bei der Lebenswelt des Menschen ansetzen, bei den Fragen, die sich Menschen, die sich auf eine existentielle Reflexion einlassen, stellen – selbst dann, wenn sich herausstellen sollte, dass er sich in manchen Dingen gar nicht so sehr vom Tier unterscheidet.

Nun möchte ich dennoch ein Problem nicht unter den Tisch kehren. Es ist klar, dass die Fragen, die ich aufwerfe und die Antworten, die ich auf die Fragen geben möchte, Fragen sind, die sich mir auch deswegen stellen und wichtig zu sein scheinen, weil *ich* die Art von Mensch bin, der ich bin und die Art von Leben führe, das ich führe. Wie sehr meine individuelle Biographie und Lebensform meine Fragen und Antworten prägen, ist mir sicherlich nicht wirklich vollständig deutlich. Das, was ich sagen möchte, zielt aber auf Allgemeinheit. Das bedeutet, dass die Fragen und Antworten, die ich entwickeln möchte, für jemanden, der auf reflektierte Art und Weise sein Leben verbringen möchte, nicht nur interessant, sondern auch gültig sein sollen.

Ich kann allerdings aus kontingenten Gründen nicht einschätzen, ob ich mein Ziel erreiche oder verfehle, weil ich von Menschen, die in anderen Kontexten und Kulturräumen leben, nicht einschätzen kann, ob sie etwas mit dem, was ich sagen werde, anfangen können - schon gar nicht von Menschen, die zu anderen Zeiten gelebt haben. Es wäre für mich aber natürlich sehr interessant, mit möglichst vielen und sehr verschiedenen Menschen in einen Dialog treten zu können, weil in einem solchen Dialog noch einmal deutlicher werden würde, was von dem, was ich sagen möchte, relativ zu meiner Lebensform und unserer gemeinsamen Kultur ist und was nicht. Dabei gibt es bestimmte Dinge, z.B. die Überlegungen über die Arbeit, die sicherlich kulturrelativer sind als andere Dinge, die ich sagen möchte, beispielsweise meine Überlegungen zum Menschen als jemand, der notwendig mit anderen Menschen in Beziehung steht und vor der Frage steht, wie er vernünftigerweise über diese Beziehungen denken sollte.

1.4.1.2.2 Ein philosophisches Plädoyer

Lassen Sie mich das Problem noch einmal von einer anderen Perspektive her verdeutlichen. Wir haben gesehen, dass dem Projekt, zu substantiellen Aussagen über den Menschen zu kommen, Schwierigkeit entgegenstehen, weil die Weise, wie man über das Leben denkt, abhängig von den individuellen Prägungen, der eigenen Biographie, Erziehung, Bildung, Kultur oder Lebensform ist, in der man lebt und in der man sich selbst versteht. All das bestimmt, so wollen wir sagen, die Weltanschauung, die ein Mensch hat und in der er lebt, sofern man unter der Weltanschauung die Gesamtheit des komplexen Bezugs eines Menschen zu seiner Welt versteht, in der Empfindungen, Emotionen, Erlebnisse und Erfahrungen ebenso bestimmend sind wie theoretische Annahmen über die Welt und das Leben. Die Weltanschauung eines Menschen bildet den Hintergrund und Rahmen, innerhalb dessen die Welt so erlebt wird, wie sie erlebt wird. In dieser Hinsicht sind Weltanschauungen mit wissenschaftlichen Paradigmen vergleichbar, und ich möchte den Vergleich noch etwas ausführen, weil er die Schwierigkeiten und die Grenze unseres philosophischen Projekts noch deutlicher machen kann.

Als ein Paradigma wird in der Wissenschaftstheorie der umfassendste Rahmen bezeichnet, innerhalb dessen wissenschaftliche Forschung geschieht. Ein Paradigma bestimmt, welche Fragen als relevant angesehen werden, was als ein vernünftiges Argument anerkannt wird oder welche Lösungsmethoden Wissenschaftler anwenden. Solche Paradigmen sind beispielsweise die aristotelische und die klassische Physik, oder, in unseren Tagen, die klassische Schulmedizin und die Homöopathie. Innerhalb der aristotelischen Physik spielen weder das Experiment noch die Mathematik eine Rolle, während beides für die klassische Physik konstitutiv ist. Oder, um auf den heutigen Streit zwischen der Schulmedizin und der Homöopathie zurückzukommen: Nicht nur die Methoden der Diagnostik, auch die der Therapie sind in den beiden medizinischen Paradigmen ganz unterschiedlich. Beide Paradigmen sind jeweils grundverschieden. Was in ihnen jeweils als vernünftig und damit auch als richtig gilt, ist nicht dasselbe. Deswegen ist der Vorwurf der Schulmedizin an die Homöopathie, sie arbeite nicht mit den Rationalitätsstandards der Wissenschaft, ein Vorwurf, der die Homöopathie nicht treffen muss, weil sie wiederum das Bild vom

Menschen als Maschine, das große Teile der Schulmedizin voraussetzt, kritisieren. Sie weigern sich, die Rationalitätsstandards der Schulmedizin für sich anzuerkennen.

Der Punkt, auf den es mir bei dem Vergleich ankommt, ist die Tatsache, dass wir, um den Streit zwischen der aristotelischen und der klassischen Physik oder der Schulmedizin und der Homöopathie zu entscheiden, einen Standpunkt jenseits beider Paradigmen einnehmen können müssten, den wir aber nicht haben. Es gibt kein ‚Superparadigma‘ oder einen Standpunkt jenseits der Paradigmen, von dem aus man beurteilen könnte, welches von zwei Paradigmen vernünftiger ist, weil das, was es bedeutet vernünftig zu sein und ein gutes Argument zu sein, immer an ein konkretes Paradigma gebunden ist.

Ebenso, wie es kein Superparadigma jenseits der konkreten wissenschaftlichen Paradigmen gibt, gibt es auch keinen externen Standpunkt über allen Weltanschauungen, von dem her sich Weltanschauungen noch einmal objektiv beurteilen ließen. Das schließt natürlich nicht aus, dass es Überzeugungen gibt, die verschiedenen Weltanschauungen zu Eigen sind und die theoretischen Annahmen einiger Weltanschauungen deutlich mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede haben. Aber es sind eben nicht nur theoretische Unterschiede, ob man meint, man lebe in einer Welt, in der beispielsweise Verwünschungen und Verfluchungen eine eigene Kraft entfalten und gefährlich werden können oder in dem der Materialismus das letzte Wort über unsere Wirklichkeit hat: Es sind Annahmen, die unser Lebensgefühl und unser gesamtes Leben prägen. Es sind nicht nur zwei unterschiedliche Perspektiven auf eine vermeintlich objektive Welt, sondern es sind Annahmen, die uns die Welt zu unserer Welt machen. Um es mit einer Abwandlung des berühmten Diktums von Ludwig Wittgenstein zu sagen, dass die Welt des Glücklichen eine andere als die des Unglücklichen sei: Die Welt eines Menschen, der an Verfluchungen glaubt, ist eine andere Welt als die Welt eines Menschen, der sich und die Welt ausschließlich materiell versteht.

Das bedeutet aber auch, dass sich Weltanschauungen nur bedingt einer argumentativen Kritik unterziehen lassen. Natürlich kann man von seiner eigenen Weltanschauung her andere Weltanschauungen kritisieren. Aber damit sagt man eigentlich der Sache nach nicht mehr, als dass man seine eigene Weltanschauung für richtig hält. Je stärker man persönlich von der eigenen Weltanschauung überzeugt ist, desto mehr fühlt man sich, oft durch den Hinweis auf die Vernünftigkeit der eigenen Weltanschauung, zur Kritik legitimiert – aber man vergisst dabei, dass es argumentative Standards jenseits konkreter Weltanschauungen nicht gibt. Ferner sind die in philosophischen Abhandlungen als Thesen und Argumente formulierten Aussagen nicht allein, vielleicht nicht einmal in erster Linie, in der Auseinandersetzung mit konkurrierenden Theorien entstanden, sondern sind vielfach das Ergebnis der Reflexion auf Lebenserfahrungen, wobei in die Art der Reflexion wiederum ganz erheblich kulturelle Elemente eingehen, die mehr über die Weltanschauung und Lebensform des Autors sagen als darüber, wie ein vermeintlich objektives Leben ‚wirklich‘ ist.

Man wird diesen Schwierigkeiten, die nicht auflösbar sind, wenn man zu substantiellen und existentiellen Aussagen über uns Menschen kommen möchte, vielleicht am besten gerecht, wenn man die Thesen und Argumente, die ich entfalten möchte, als ein philosophisches Plädoyer für eine bestimmte Sicht unseres Lebens versteht. Der Begriff des Plädoyers kommt ursprünglich

aus der Jurisdiktion. Bei einem Plädoyer vor Gericht ist es die Aufgabe der Anwälte, ihre Sicht auf einen gegebenen Fall möglichst plausibel und überzeugend vorzutragen. Dabei ist der Inhalt ihres Plädoyers auch durch ihren Beruf mitbestimmt: Das Plädoyer und damit auch die Sicht auf einen Fall eines Staatsanwalts ist meistens anders als das Plädoyer eines Verteidigers. Beide beziehen sich in ihren Plädoyers auf denselben Sachverhalt, aber ihre Perspektive ist unterschiedlich. Analog dazu möchte ich in dieser philosophischen Anthropologie ein philosophisches Plädoyer vortragen. Ich möchte für eine bestimmte begriffliche Perspektive auf unser Leben plädieren – das wird später noch deutlich werden - und argumentieren, die diejenigen Leser, die in dem europäisch-amerikanischen Kulturkreis aufgewachsen sind, wahrscheinlich leichter nachvollziehen und sich zu eigen machen können als Menschen, die in ganz anderen Kulturen leben und durch sie geprägt werden. Dass ich mich dabei auf Philosophen von der Antike bis heute, allerdings auch nur der europäisch-amerikanischen Kultur, beziehe, bewahrt das Plädoyer hoffentlich davon, allzu sehr durch ganz individuelle Überzeugungen geprägt zu sein.

1.4.1.2.3 Existenzphilosophie

Aber auch (1) muss nicht von der philosophischen Untersuchung vollständig ausgeschlossen sein. Es kann nämlich eine allgemeine Weise geben, über Individualität und individuelle Eigenschaften zu sprechen. Lassen Sie mich das vielleicht auf einem kleinen Umweg erläutern. Es gibt neben dem Partikularismus-Vorwurf noch eine Variante dieses Vorwurfs gegen eine philosophische Anthropologie, den man den Existenzialismus-Vorwurf nennen könnte. Dieser Vorwurf lautet, grob vereinfacht, dass philosophische Anthropologie unmöglich ist, weil man keinen Menschen in ein philosophisches System zwingen könne, und dass keine philosophische Theorie der Individualität des Menschen gerecht werde. Weil eine philosophische Theorie notwendig allgemein sei, aber für den Menschen gerade seine Individualität oder das, was wir seine individuelle Perspektive auf die Welt, oder inneres Leben nennen könnten, charakteristisch sei, die sich prinzipiell dem Zugriff einer allgemeinen Theorie verweigern, sei philosophische Anthropologie unmöglich. Nun, dieser Vorwurf ist leicht zu entkräften, denn die Existenzphilosophen gehen ja ihrerseits von einer allgemeinen Aussage aus, wenn Sie sagen, dass die Individualität und ein inneres Leben zu haben für *jeden* Menschen charakteristisch sei. Sie sehen, hier liegt nur eine begriffliche Verwirrung vor. Wir können ja auf eine allgemeine Weise Individualität verstehen wollen, und ich sehe nicht, warum hier ein Widerspruch liegen sollte. Unsere Vorlesung wird sich also mit allgemeinen Aussagen vom Typ (3), (2) und (1) beschäftigen. Dabei wird der Schwerpunkt freilich auf (1) und (2) liegen.

Es gibt allerdings einen Punkt, den die Existenzphilosophie richtig sieht, und den ich selbst beunruhigend finde, wenn man philosophische Anthropologie betreibt. Und der Punkt ist, dass es Dinge im Leben von vielen Menschen gibt, die zu klären oder zu leben ganz wesentlicher Bestandteil dafür ist, dass die Menschen ihr Leben als richtig betrachten und dass sie das Leben leben wollen, das sie leben. Und es gibt andere Menschen, für die dieselben Fragen überhaupt

nicht als Fragen zugänglich sind. Sie haben ein solches Phänomen z.B. bei der Musik oder der Religion. Es gibt Menschen, für die spielt die Musik oder die Religion eine essentielle Rolle in ihrem Leben. Andere Menschen wiederum sind unmusikalisch und haben überhaupt kein inneres Verständnis dafür, was Menschen in Religionen oder in Formen der Spiritualität überhaupt suchen - geschweige denn finden. Ich werde in meiner Vorlesung an verschiedenen Stellen für bestimmte Thesen argumentieren, z.B. dass der Mensch ein Wesen ist, das auf Beziehungen zu anderen Menschen angelegt ist, bei denen ich auch von einem inneren, existentiellen Problem sprechen werde, z.B. dem Problem unserer Einsamkeit oder dem Problem unsere Todes. Für manche Menschen, das möchte ich betonen, stellen sich diese Probleme existentiell einfach nicht. Damit meine ich, dass diese Probleme die Menschen nicht berühren, dass es keine emotionale Reaktion hervorruft; Literatur, Dichtung, Bilder, Musik, die um dieses Problem kreisen, lassen sie einfach kalt. In ihnen gibt es auf diese Fragen keine innere Resonanz. Das ist an sich weder gut noch schlecht, und wenn es Ihnen so geht, dass sie manchmal denken, wenn ich über existentielle Probleme schreibe, „Wovon schreibt der denn nur?“, dann würde ich Sie einfach bitten lediglich zu konstatieren, wie Menschen denken, denen sich das Problem auf existentielle Weise tatsächlich stellt. Mehr als eine Einladung, sich auf die existentielle Reflexion einzulassen, kann ich nicht machen - aber ich gebe unumwunden zu, dass das ein schwacher Punkt in meiner Vorlesung sein wird. Keiner muss sich auf existentielle Reflexion einlassen, aber um die Bedeutung von einigen Aussagen der philosophischen Anthropologie nachzuvollziehen, ist es zumindest hilfreich sich vorzustellen, wie es wäre, die Art von Mensch zu sein, die sich existentielle Fragen stellt.

1.4.1.3 Was ist *der* Mensch? Wie *soll* der Mensch leben? Deskriptive und normative Aussagen in der Anthropologie

Lassen Sie mich auf eine weitere Schwierigkeit aufmerksam machen, die wieder eine ganz grundsätzliche Schwierigkeit ist, wenn wir über den Menschen nachdenken wollen und unsere Aussagen die Form der Allgemeinheit haben soll, und die mit der Frage nach der existentiellen Reflexion über den Menschen zusammenhängt. Ich hatte bereits erläutert, dass es uns in der Anthropologie darum geht, das Wesen des Menschen zu bestimmen. Eine Wesensaussage ist eine allgemeine Aussage und muss für alle Menschen gelten. Eine Wesensaussage wäre z.B. die Aussage, dass *der Mensch* von Natur aus danach strebt, sich selbst und die Welt, in der er lebt, zu verstehen, oder dass der Mensch von Natur aus neugierig oder kreativ ist. Mit dem Ausdruck ‚der Mensch‘ ist nicht irgendein Mensch gemeint, sondern sind alle Menschen gemeint, weil der Ausdruck ‚der Mensch‘ gebraucht wird, um das Wesen des Menschen anzugeben.

Nun kann man mit einigem Recht folgenden Einwand erheben: Es ist ja nicht so, dass sich tatsächlich alle Menschen Gedanken über ihr Leben, das sie leben, machen. Zu behaupten, *der Mensch* sei daran interessiert, ein reflektiertes Verständnis seiner Existenz zu haben, gelungene Beziehungen zu leben, neugierig und kreativ zu sein, sei - so kann man einwenden - insofern gar nicht richtig, weil es ohne Zweifel Menschen gibt, die extrem wenig über das nachdenken, was sie tun, die gelangweilt von allem und desinteressiert an allen Dingen sind und die auf Bezie-

hungen überhaupt keinen großen Wert legen. Was soll also eine Wesensaussage, wenn sie faktisch gar nicht auf alle Menschen zutrifft?

Ich würde auf einen solchen Einwand wie folgt antworten. Wenn wir Aussagen über *den Menschen* machen und z.B. sagen, dass *der Mensch* kognitiv auf sein eigenes Leben bezogen ist, dann kann man dieses auf der einen Seite als eine deskriptive Beschreibung verstehen, auf der anderen Seite als Beschreibung darüber, wie ein Mensch leben soll – wobei sich freilich sofort die Frage stellt, was mit diesem Sollen eigentlich gemeint ist. Als deskriptive Aussage verstanden ist die Aussage sicherlich falsch. Es gibt nicht wenige Menschen, die doch ziemlich unreflektiert vor sich hinleben, und die einen sehr geringen kognitiven Bezug zum eigenen Leben haben. Wenn ich also sage, *der Mensch* sei kognitiv auf sein eigenes Leben bezogen, dann stimmt das nicht für alle Menschen.

Meine These ist, dass der Ausdruck ‚der Mensch‘ in Wesensaussagen das Ziel des Menschen bezeichnet – das wird uns im zweiten Kapitel der Vorlesung noch ausführlich beschäftigen. Hier nur soviel: Unter dem Ziel des Menschen verstehe ich nicht irgendeine abstrakte Entität, den Menschen an sich oder so etwas, sondern folgendes: Der Mensch ist ein Lebewesen, und Lebewesen haben es an sich, sich zu entwickeln. Jede Entwicklung ist auf ein Ziel hin angelegt. Dabei meine ich mit dem Ziel nicht notwendig den Endpunkt einer Entwicklung – also einen Zustand, in dem man das Ziel erreicht hat, und dann ist alles gut –, sondern eine Art zu leben, die dem, was der Mensch ist, entspricht. Es ist die Art zu leben, wie der Mensch leben soll. Unter ‚soll‘ verstehe ich hier keinen fremden, autoritären Anspruch von irgendeiner anderen Instanz, sondern die Tatsache, dass nicht jedes menschliche Leben auch dem Menschen gemäß ist. Wenn ich beispielsweise sage, dass die Reflexion auf unser eigenes Leben ein Ziel ist, dann fälle ich damit auch ein Werturteil, denn ich sage damit auch, dass es wünschenswert und besser ist, ein reflektiertes Leben zu führen als kein reflektiertes Leben zu führen. In diesem Sinn verstehe ich das für die Anthropologie charakteristische Sollen. Ich möchte Sie bitten, diese Auffassung erst einmal so stehen zu lassen, denn für eine Begründung dafür ist es hier zu früh, weil man sehr viel über den Sinn des Lebens und menschliche Identität nachdenken müsste und das ist erst unser nächstes Kapitel in der Vorlesung.

Einen Begriff des Menschen zu erarbeiten wird gleichzeitig die Frage klären müssen, was für ein Leben wir vernünftigerweise leben sollen. Oder deutlicher noch: Eine Antwort auf die Frage, was für ein Leben wir vernünftigerweise leben sollen, *ist* eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen, wenn man diese Frage eben nicht deskriptiv versteht und dann naturwissenschaftliche beantworten möchte, sondern als existentielle Frage verstehen möchte.

Nun könnte man meinen, die Frage danach, wie wir leben sollten, ist eigentlich eine Frage, die in die Ethik gehört, und die philosophische Anthropologie habe nur eine deskriptive Aufgabe. Wie der Mensch leben soll, das zeigt uns die Ethik – und die Anthropologie hätte dann die Aufgabe, die Implikationen dieses ethischen Anspruchs an den Menschen auszubuchstabieren. Ich werde gleich zur Frage kommen, wie sich die Ethik zur Anthropologie verhält – meine These wird sein, dass die Ethik von der Anthropologie abhängt und ihr untergeordnet ist, weil es kein

Sollen gibt, das sich unabhängig von der Frage nach dem Wesen des Menschen bestimmen lässt; damit wäre dann auch dieser Einwand gegen eine philosophische Anthropologie widerlegt.

Wo stehen wir? Wir stehen vor der Frage nach der Rolle, die eine philosophische Anthropologie innerhalb der Philosophie hat. Wir haben uns mit zwei oder drei Begründungen für die These, dass eine philosophische Anthropologie unmöglich sei, auseinandergesetzt, erstens mit der reduktionistischen Behauptung, nur das, was sich in die Sprache der Naturwissenschaft übersetzen lässt, sei sinnvoll, zweitens mit der Behauptung, Anthropologie müsse notwendig partikulär sein und könne nicht zu allgemeinen Aussagen kommen und deswegen auch nie philosophisch sein, und drittens (wenn man das als eigenen Einwand nehmen möchte) mit dem existenzphilosophischen Einwand gegen eine philosophische Anthropologie, deren Aussagen auf Allgemeinheit zielen.

1.4.2 Die Anthropologie als Fundamentaldisziplin der Philosophie

Es gibt freilich auch die, allerdings seltener vertretene Position, dass Anthropologie die Fundamentaldisziplin der Philosophie ist und alle Fragen auf anthropologische Fragen hinauslaufen. Diese Extremposition ist aber nicht haltbar. Wenn Sie sich beispielsweise die Metaphysik anschauen, dann wird keiner ernsthaft bestreiten, dass diese Disziplin eine philosophische Disziplin ist. Andererseits ist in der Metaphysik aber nicht vom Menschen die Rede. Im Gegenteil bemühen sich viele (nicht alle) Metaphysiker gerade darum, etwas darüber zu sagen, wie die Wirklichkeit konstituiert ist, ohne dabei einfach vom Menschen auszugehen und das, was man über den Menschen sagen kann, auf die gesamte Realität zu extrapolieren. Natürlich spielen Fragen, die den Menschen betreffen, auch mit in die Metaphysik hinein, aber Fragen wie diejenige, die im Universalienstreit behandelt werden, sind unabhängig von anthropologischen Überlegungen. Wenn die These, dass Anthropologie die fundamentale philosophische Disziplin ist, überhaupt irgendwie bedeutsam sein soll, dann wohl nur in dem äußerst trivialen Sinn, dass es stets *Menschen* sind, die Philosophie betreiben. Wer wollte das bestreiten? Aber damit ist natürlich noch kein Grund gegeben, die Anthropologie zur Fundamentalphilosophie zu machen.

1.4.3 Zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik

Es gibt allerdings einen wirklichen Streit, den ich vorhin angesprochen habe und auf den ich im Folgenden genauer eingehen möchte. Es geht um die Frage danach, ob die Anthropologie von der Ethik oder die Ethik von der Anthropologie abhängt. Diese Frage ist für unser Projekt von außerordentlicher Bedeutung. Ich möchte dabei dafür argumentieren, dass die Ethik von der Anthropologie abhängt und nicht die Anthropologie von der Ethik. Eine der Konsequenzen der These ist, dass sich sämtliche ethischen Konflikte an der Anthropologie entscheiden. Für eine Antwort auf die Frage der Ethik, was wir tun sollen, wie man Entscheidungen, die Handlungen betreffen begründet, was der Maßstab des moralisch oder ethisch richtigen Handelns sind, sind wir auf die Anthropologie verwiesen.

Damit Ihnen die Relevanz der folgenden Überlegungen deutlich werden, muss ich leider etwas weiter ausholen. Wenn Sie sich die Geschichte der Ethik anschauen, dann können Sie mehr

oder weniger drei verschiedene Paradigmen, d.h. drei verschiedene Arten und Weisen, Ethik zu verstehen, voneinander unterscheiden. Die drei ethischen Paradigmen unterscheiden sich durch ihre Antwort auf die Frage voneinander, was eigentlich eine Handlung richtig oder moralisch oder sittlich gut macht, wie immer man das ausdrücken möchte. Die utilitaristische Ethik antwortet mit ihrem Zentralbegriff des Nutzens, die deontische Ethik, das zweite große ethische Paradigma, antwortet mit dem Zentralbegriff der Pflicht, das dritte, die Aristotelische Ethik, die man entweder als Tugendethik oder als *eudaimonistische* Ethik, also als Ethik des gelungenen Lebens, charakterisieren könnte, antwortet mit dem gelungenen Leben. Wenn ich gesagt habe, dass man diese Ansätze ‚mehr oder weniger‘ voneinander unterscheiden kann, dann deswegen, weil die Ansätze in jüngster Zeit oft einen Dialog miteinander führen, Lehrstücke vom anderen übernehmen und nicht immer ganz einfach zu sagen ist, ob jemand beispielsweise ein Utilitarist oder ein Tugendethiker ist. Der Begründer des Utilitarismus ist John Stuart Mill (20.5.1806-8.5.1873) in seinem Buch *Utilitarianism* von 1863, der den Ansatz des eigentlichen Gründers des Utilitarismus, Jeremy Bentham (15.2.1748-6.6.1832) in *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1781), weiterentwickelt hat. Ein moderner Vertreter des Utilitarismus ist beispielsweise Peter Singer. Der wichtigste Vertreter einer deontischen (von gr. *to deon* = das, was zu tun ist / die Pflicht/ das Sollen) Ethik ist Immanuel Kant (22.4.1724 - 12.2.1804) in seinen beiden Werken *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 (GMS) und *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 (KpV), aber die Wurzeln einer deontischen Ethik gehen bis zu den Stoikern zurück. Ein moderner Vertreter ist beispielsweise Prof. Friedo Ricken SJ, der Vorgänger von Dr. Trampota SJ, oder die Ethik von Dr. Trampota SJ selbst hier an der Hochschule.

In den letzten Jahrhunderten verlief die ethische Diskussion mehr oder weniger ausschließlich zwischen den Utilitaristen und den Deontologen. Das hat sich erst in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts geändert. Die Autorinnen und Autoren, die in dem dritten Paradigma forschen, beziehen sich alle auf die eine oder andere Weise auf Aristoteles, wobei sie unterschiedliche Aspekte der Ethik von Aristoteles unterschiedlich betonen. Deswegen gibt es innerhalb des dritten Ethikentwurfs keine einheitliche Position. Einige Autorinnen betonen, dass sich die Ethik durch einen Verweis auf die Natur des Menschen begründen lassen muss; andere verweisen besonders auf die Tugenden, die bei Aristoteles eine zentrale Rolle spielen; eine dritte Gruppe hebt besonders die Tatsache hervor, dass Aristoteles Ethik davon ausgeht, dass die Menschen danach streben, glücklich zu sein, und betonen selbst, dass sich die Ethik aus dem Streben des Menschen nach einem glücklichen, erfüllten Leben begründen muss. Ein Vertreter dieses dritten Paradigmas der Ethik ist Richard Kraut. Er gehört zu derjenigen Gruppe von Autoren, die den letztgenannten Aspekt, also das Streben des Menschen nach einem erfüllten Leben, zur Grundlage der Ethik machen. Der Verweis auf die Tugenden spielt bei ihm kaum eine Rolle. Auf ihn und seinen Ethikentwurf stützen sich die folgenden Überlegungen ganz besonders. Im Zentrum der utilitaristischen Ethik steht also der Begriff des Nutzens, im Zentrum einer deontischen Ethik der Begriff der Pflicht oder auch des moralischen Wollens und im Zentrum einer eudaimonistischen Ethik derjenige des Guten oder des gelungenen Lebens.

1.4.3.1 Utilitarismus

Ich hatte Sie schon darauf hingewiesen, dass sich die drei ethischen Paradigmen durch ihre Antworten auf die Frage voneinander unterscheiden, was eigentlich eine Handlung richtig oder moralisch oder sittlich gut macht. Der Utilitarist antwortet mit dem Nutzen einer Handlung. Eine Handlung ist dann richtig oder sittlich oder moralisch gut, wenn sie nützlich ist. Dieser Nutzen wird durch eine Maximierungsregel präzisiert: Eine Handlung ist dann nützlich, wenn das Gut, das durch die Handlung erreicht werden soll, durch die Handlung maximiert wird.

Es gibt nun sehr verschiedene Spielarten des Utilitarismus, auf die ich im Einzelnen unmöglich eingehen kann. Eine Spielart ist, sich die Folgen oder die Konsequenzen der Handlung anzuschauen. Wenn die Folge (1) das Gut in stärkerem Maße maximiert als die Folge (2), dann ist die Handlung richtig, die die Folge (1) bewirkt. Eine andere Spielart ist der Regelutilitarismus: Wenn eine Regel (1) im Großen und Ganzen das Gut in stärkerem Maße maximiert als Regel (2), dann ist die Regel (1) die richtige Regel.

Der Utilitarist muss also etwas voraussetzen, das maximiert oder minimiert werden kann. Hier liegt die Stärke und die Schwäche des Utilitarismus. Die Stärke ist, dass ich in vielen Bereichen meines Lebens tatsächlich sinnvoll utilitaristische Überlegungen anwenden kann. Ich kann mich fragen, ob ich, wenn ich mehr Geld haben möchte, mein Geld auf dem Sparkonto anlegen oder jetzt in Aktien investieren sollte. In diesem Fall geht es um ein und dasselbe Gut, mein Geld, das maximiert werden soll. Diejenige Handlung ist richtig, die dazu führt, dass das Geld maximiert wird. Die Schwäche der utilitaristischen Position ist folgende: In unseren Entscheidungen geht es oft nicht um ein und dasselbe Gut, das maximiert werden soll, sondern um ganz verschiedene Güter: Sollen Sie Philosophie studieren oder in der Suppenküche den Armen helfen? Sollen Sie eine künstlerische Karriere einschlagen oder nach Südafrika gehen und in townships politisch aktiv werden? Solche Fragen stellen sich im Leben und Sie sehen, hier geht es nicht darum, dass wir ein einziges Gut haben, das maximiert oder nicht optimal maximiert wird. Eine solche Abwägung von ganz verschiedenen Gütern kann der Utilitarismus nicht überzeugend leisten.

Nun will der Utilitarismus aber nicht nur zu Entscheidungsfragen beitragen, sondern will dezidiert zu moralischen Fragen Stellung nehmen. Dabei teilen sie eine Auffassung mit dem Deontologen, die sicherlich außerordentlich problematisch ist: Was immer Moral ist, wenn wir moralisch handeln, dann muss das, was wir tun, universal sein, allgemein gelten. Wir müssen einen überpersönlichen Standpunkt einnehmen, um moralische Fragen zu entscheiden. Und für den Utilitaristen heißt das, dass es nicht nur um Gütermaximierung geht, sondern um die Maximierung von Glück. Die sittlich oder moralisch relevante Frage für den Utilitaristen ist: Befördert meine Handlung das Glück oder vermindert sie das Leid der von Menschen, die von meiner Handlung betroffen sind? Wenn ja, dann ist die Handlung moralisch richtig und geboten.

Diese Formel, so gut sie auch klingen mag, hilft uns aber nicht weiter. Zwei Probleme stellen sich. Ein erstes Problem besteht darin, dass der reine Utilitarismus keine Theorie des Glücks oder des guten Lebens hat. In diesem Punkt liegt der größte Unterschied zur eudaimonistischen Ethik. Zweitens hat sein Universalismus eine große Schwäche und eine unhaltbare Kon-

sequenz. Es könnte z.B. sein, dass Sie dem Utilitarismus zufolge zu einer Handlung moralisch verpflichtet sind, die Ihnen großes Unglück bringt, sofern damit nur einer hinreichend großen Zahl anderer Menschen geholfen ist. Ihr Unglück wird gegen das Glück der anderen verrechnet, und da kann es dann durchaus sein, dass es schlecht für Sie aussieht. Außerdem folgt, dass eine schreckliche Tat, z.B. Folter, dadurch besser wird, dass derjenige, der foltert, dabei Glücksgefühle hat. Das ist natürlich auch nicht plausibel.

Freilich kann man dann Zusatzannahmen einführen und das tun Utilitaristen dann auch, z.B. dass keiner sich selbst schaden muss, aber, und dieser Punkt ist entscheidend: diese Zusatzannahmen lassen sich nicht mehr utilitaristisch begründen, *innerhalb des Theorierahmens einer utilitaristischen Ethik* lässt sich darüber nichts sagen. Eine utilitaristische Ethik wird dann aber inkonsequent, wenn wir mit nicht utilitaristisch begründbaren Zusatzannahmen arbeiten müssen, um die utilitaristische Theorie zu retten.

1.4.3.2 Deontische Ethik

Wenn Sie sich die ethische Diskussion heute anschauen, dann werden Sie feststellen, dass eine utilitaristische Ethik in weiten Teilen der angelsächsischen Welt großen Anklang findet, in Deutschland aber meistens verrückt ist. Das liegt vor allem daran, dass die deutsche Diskussion ganz entscheidend durch die Philosophie Immanuel Kants geprägt wurde. Der Vorwurf gegen den Utilitarismus lautet meist, dass er überhaupt nicht erfasse, was es eigentlich heißt, moralisch zu sein oder sittlich zu handeln. Kants These ist, dass es nur eine einzige Sache gibt, die uneingeschränkt moralisch gut ist, und das sind nie und nimmer die Folgen oder die Konsequenzen einer Handlung, die sich irgendwie aufrechnen lassen, sondern das ist der gute Wille, oder die gute Absicht, wie wir heute eher sagen würden. Lassen Sie mich ganz skizzenartig die wesentlichen Punkte seiner Ethik zusammenfassen:

1. Vernunft: Der Mensch ist in der Lage, sich ausschließlich durch die Vernunft (und nicht durch seine Emotionen, Triebeeinflüsse oder sein Glücksstreben) bestimmen zu lassen.
2. Autonomie: Nur dadurch, dass der Mensch sich durch die Vernunft bestimmen lassen kann, ist er autonom und frei.
3. Guter Wille: Es gibt überhaupt nur eine einzige Sache, die uneingeschränkt gut ist: Der gute Wille. Der Wille ist dann uneingeschränkt gut, wenn er sich ausschließlich an dem orientiert, was die Vernunft vorschreibt. Nicht die Folgen einer Handlung, sondern die Absicht des Handelnden, sich einzig und allein an der Vernunft zu orientieren, entscheidet darüber, ob die Handlung moralisch richtig ist oder nicht.
4. Sittlich gute Handlung: Die Vernunft gebietet die sittlich gute Handlung. Die Vernunft verpflichtet den Menschen, seinen Willen an der Vernunft auszurichten und die sittliche gute Handlung zu tun.
5. Hypothetischer und kategorischer Imperativ:
 - a) - hypothetischer Imperativ
ich *soll* φ tun, *wenn* ich p erreichen will (z.B.: Ich soll Whisky trinken, wenn ich meine Erkältung los werden will)

- *kategorischer Imperativ* ich *soll* φ tun - unabhängig von Personen, Eigeninteressen, Zielen, Umständen usw. Das bedeutet: Handlungen, die der kategorische Imperativ vorschreibt, sind weder begründungsbedürftig noch begründungsfähig.

b) Was die sittlich gute, von der Vernunft vorgeschriebene Handlung ist, wird durch den kategorischen Imperativ genauer charakterisiert. Es gibt strenggenommen nicht *den* kategorischen Imperativ sondern verschiedene Formulierungen. Die bekannteste Formel ist die *Universalisierungs-Formel*: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (GMS, 421; 6).

d.h.: Nicht die Materie (d.h. der Inhalt) einer Handlungsmaxime, sondern die Form entscheidet darüber, ob die Maxime der Handlung sittlich gut ist. Wenn die Maxime falsch ist, ist sie widersprüchlich (z.B.: Darf ich stehlen? Universalisierung: Ich muss auch wollen können, dass mir etwas gestohlen wird).

Sie sehen schon, dass die Ethik Kants ungleich komplexer ist als der einfache Utilitarismus. Aber was, werden Sie fragen, hat das nun alles mit der Frage nach der Priorität der Ethik vor der Anthropologie zu tun?

Der entscheidende Punkt ist die Unterscheidung zwischen dem hypothetischen und dem kategorischen Imperativ, bzw. genauer: Die Auffassung, dass es einen kategorischen Imperativ, einen von der Vernunft gebotenen Anspruch an den Menschen, der nicht begründungsbedürftig und begründungsfähig ist, überhaupt gibt. Damit verbunden ist dann natürlich die Auffassung, dass es einen eigenen Bereich gibt, den man den der Moral oder des Sittlichen nennen könnte. Der Bereich des Moralischen und des Sittlichen ist in einer derartigen Konzeption ein eigener Bereich mit eigenen Regeln, der den Menschen vorgegeben ist. Er gilt unabhängig von Fragen wie derjenigen, was das gelungene Leben eines Menschen ist, was das glückliche Leben eines Menschen konstituiert. Es kommt Kant immer wieder darauf an zu sagen, dass die Menschen zwar von Natur aus nach Glück streben, dass dieses Streben aber nichts mit dem Bereich des Moralischen zu tun hat. Vielmehr wird der Mensch erst dann überhaupt glücksmwürdig, wenn er seine Pflicht erfüllt, d.h. seine Handlungsmaximen an dem kategorischen Imperativ ausrichtet, selbst dann, wenn Menschen, die dem kategorischen Imperativ folgen, nicht alle glücklich sind. Sie sollen etwas tun, weil Sie einsehen, dass es richtig ist, und nicht, weil es ihr Glück befördert. Selbst dann, wenn sie die von der Vernunft vorgeschriebene Handlung tun, aber nicht, weil es ihre Pflicht ist, sie zu tun, da sie richtig ist, sondern weil sie annehmen, dass die Handlung ihr Glück befördert, handeln sie Kant zufolge unmoralisch.

Schauen wir uns das genauer an. Nehmen Sie als Beispiel den präskriptiven Satz: „Du sollst jeden Tag Whisky trinken!“. Dieser Satz ist ein hypothetischer Imperativ, weil er ergänzt werden kann durch: Wenn Du gesund bleiben möchtest, sollst du jeden Tag Whisky trinken. Demgegenüber ist „Du sollst nicht lügen“ für Kant - zumindest der gängigen Kantinterpretation zufolge - ein kategorischer Imperativ. Der Satz *kann* keine Begründung nach sich ziehen. Schon gar nicht eine Begründung wie „Du sollst nicht lügen, weil Du damit im Leben besser fährst und dann glücklich wirst“. Wer so redet, hat überhaupt nicht verstanden - so Kant -, dass unser Streben nach Glück nichts mit Moral und Sittlichkeit zu tun hat. Dass man nicht lügen soll, gebietet

einem die Vernunft. Es ist ein unbedingter Anspruch an uns Menschen, der sich in unserem Gewissen, wenn es richtig ausgebildet ist, zeigt.

Lassen Sie mich drei Bemerkungen dazu machen: Wenn es nun tatsächlich so etwas gäbe wie einen unbedingten Anspruch an den Menschen, dann müsste sich die Anthropologie natürlich an der Ethik ausrichten, oder zumindest zu einem Teil an ihr ausrichten. Sie wäre dann in dem Sinn von der Ethik anhängig, dass sie diesen unbedingten moralischen Anspruch reflektieren müsste. Es gäbe dann etwas, das vorrangig vor jeder möglichen Konzeption des Menschen ist, und das ist dieser Anspruch. Aber einen solchen Anspruch gibt es nicht. Was es freilich gibt, ist der Anspruch des eigenen Gewissensurteils. Wenn ich selber nach genauer Abwägung zu der Überzeugung komme, dass ich eine bestimmte Handlung tun muss, dann verpflichtet mich dieses Urteil. Es gilt unbedingt – auch dann, wenn es falsch sein kann. Dieser Anspruch des Gewissens ist aber natürlich rein formal und etwas anderes als Kants allgemeiner Anspruch der Vernunft, der ja zu objektiv richtigen Entscheidungen und Handlungen führen soll.

Ein zweiter Punkt, der sowohl den Utilitarismus als auch die deontologische Ethik betrifft: Es ist die Annahme, dass der Kern der Sittlichkeit oder der Moral in der Universalisierbarkeit besteht und dass diese sich in der allgemeinen Vernunft manifestiert - denken Sie an Kants Rede vom *allgemeinen* Gesetz. Ich sehe überhaupt keinen Grund, tatsächlich eine Universalisierbarkeit oder einen überpersönlichen Standpunkt als Kern einer Ethik zu formulieren. Natürlich ist der Kern der Ethik die Frage, wie ich handeln soll, und diese Frage stellt sich vor allem dann, aber nicht nur dann, wenn *andere* Menschen von meinen Handlungen betroffen sind. Die Abwägung der verschiedenen Handlungsalternativen wird die Interessen derjenigen, die von meinen Handlungen betroffen sind, mit einbeziehen müssen. Aber doch nicht in der Form einer Universalisierbarkeit, eines überpersönlichen Standpunktes oder eines allgemeinen Gesetzes. Die Frage, welche Beziehung ich zu den Menschen habe, die von meinen Handlungen betroffen sind, ist beispielsweise in den meisten Fällen von ganz entscheidender Bedeutung.

Ein dritter Punkt: Wenn ich eingangs behauptet habe, dass meine These sein wird, dass die Ethik von der Anthropologie abhängt und nicht umgekehrt, dann könnten Sie nach meinem Kantreferat vielleicht meinen, ich beziehe mich eigentlich auf Kant, denn auch bei Kant hängt in einer gewissen Hinsicht die Ethik an der Anthropologie. Es ist nämlich die Vernunft, und zwar die menschliche Vernunft, die uns gebietet, was zu tun und zu lassen ist. Kant spricht hier von einem nicht weiter begründbaren „Faktum der Vernunft“. Die menschliche Vernunft ist nun zwar keine individuelle Vernunft, sondern es ist die Vernunft, über die alle Menschen verfügen. Es ist also tatsächlich auch bei Kant so, dass die Anthropologie im Sinne einer bestimmten Konzeption des Menschen im Hintergrund auch der Kantschen Ethik steht. Nur, und das ist das Problem: Diese Anthropologie ist hochproblematisch. Kant behauptet, dass das einzige, das ethisch relevant sein soll, diese universelle Vernunft sein soll – und nicht alle anderen Dinge, die auch zu uns Menschen gehören und unsere Natur ausmachen: Unser Streben nach Glück, unsere Erfüllung in Liebe und Freundschaft, unsere Suche nach dem Sinn des Lebens usw. usw. Kants Anthropologie ist streng dualistisch. Er teilt den Menschen auf in den Vernunftteil, und nur dieser ist moralisch relevant, und den Rest des Menschen, sein Streben, seine Gefühle, seine Talente,

seine Lebensziele, die alle für die Ethik belanglos sind. Hinter diesem Dualismus steht eine Problematik, die ich im Zusammenhang mit der Allgemeinheit der philosophischen Anthropologie gestreift habe: Die Vorstellung, dass das, was für den Menschen spezifisch ist, also was ihn von anderen Lebewesen unterscheidet, auch das ist, was eigentlich seine Natur konstituiert. Wenn das, was der Mensch seinem Wesen nach ist, das ist, was ihn von anderen Tieren unterscheidet, dann wird der Mensch in seinem Wesen auf seine Vernunft reduziert. Nichts spricht aber dafür – bis auf eine falsche Lehre von der Definition –, dass wir diese Annahme teilen sollten.

Wenn ich also behaupte, dass die Ethik von der Anthropologie abhängt, dann meine ich diese These in einem starken Sinn: Wir brauchen substantielle Überlegungen darüber, was das Wesen des Menschen ist, wir brauchen ein ‚thick concept‘ des Menschen, und alles, was richtig und was falsch ist, ist auf dieses ‚thick concept‘ zu beziehen.

1.4.3.2. Eudaimonistische Ethik

Ein scharfer Kritiker der Auffassung, dass es einen eigenen Bereich Moralischen oder Sittlichen gibt, der anderen Begründungsregeln folgt als Handlungen, die auf unser Glück bezogen sind, ist Richard Kraut in seiner 2007 erschienenen Monographie *What is Good and Why*. Ich halte dieses Buch trotz einiger wirklichen Schwächen insofern für einen sehr überzeugenden Entwurf, weil Kraut zeigt - und das ist der für meine Vorlesung entscheidende Punkt! – dass ethische Fragen durch anthropologische Überlegungen entschieden werden müssen. Krauts These, der ich mich anschließe, ist, dass es so etwas wie einen eigenen Bereich des Moralischen oder des Sittlichen gar nicht gibt. *Alle* Handlungen und alle Entscheidungen werden dadurch gerechtfertigt, dass man zeigt, dass sie auszuführen *gut für* jemanden (letztlich immer ein Individuum) ist. Wenn ich mich frage, ob ich mir morgen früh den Wecker stellen soll um früh aufzustehen, oder wenn ich mich frage, ob ich nur Aktien von nachhaltigen Unternehmen in mein Portfolio aufnehme, oder wenn ich mich frage, ob es besser wäre, die Todesstrafe für Terroristen einzuführen, wenn ich mich frage, ob es richtig ist, die Renten jetzt zu erhöhen, wenn ich mich frage, ob Finanzspekulationen auf Lebensmittel richtig sind - immer ist die Logik der Rechtfertigung dieselbe: Konflikte darüber, was richtig und was falsch, was gerecht und was ungerecht ist (also klassische Fälle von typisch ‚moralischen‘ oder ‚ethischen‘ Fragen), werden durch Überlegungen darüber, was gut für jemanden oder eine Gruppe oder die ganze Menschheit ist, entschieden und begründet. Wenn man beispielsweise dafür argumentieren möchte, dass eine bestimmte Regel gerecht ist, dann sollte man das nicht so tun, dass man diese Regel aus irgendwelchen vorrangigen moralischen Imperativen darüber, was gut und richtig ist, ableitet oder an vorgängigen moralischen Regeln prüft- (etwa, dass sie verallgemeinerbar ist oder dass es Gottes Wille ist oder dass es der Prüfung durch den kategorischen Imperativ standhält). Handlungen, von denen man zeigen möchte, dass sie gerecht sind, werden auf die gleiche Weise begründet wie Handlungen, die nicht den vermeintlichen Bereich des Moralischen betreffen - wie die Frage, ob es richtig ist, Whisky zu trinken um einer Erkältung vorzubeugen. Es gibt Kraut zufolge nicht auf der einen Seite Handlungen, die mit Moral und Sittlichkeit nichts zu tun haben - z.B. dass ich jeden Tag Whisky trinken soll, um gesund zu bleiben -, und Handlungen, die unter den Bereich des Moralischen und

des Sittlichen fallen (z.B. dass es verboten sein soll, zu lügen). Die Begründungen von *allen* Handlungen hat Kraut zufolge dieselbe logische Struktur: Die Handlung ist dann richtig, wenn sie *gut für* jemanden ist. Aber was bedeutet es, gut für jemanden zu sein? Hier wird sich, wie ich im zweiten Kapitel der Vorlesung noch ausführlicher darlegen werde, meine Antwort von der von Kraut grundlegend unterscheiden.

Kraut selbst nennt seinen Ansatz *developmentalism*. Gut zu sein bedeutet, einen Beitrag zu leisten in der Entwicklung dessen, was er das *flourishing live* nennt. Es besteht im wesentlichen in der Entwicklung, Ausübung und der Freude an den kognitiven, affektiven, sensorischen, physische und sozialen Fähigkeiten und Kräften. Ich werde mich dem *developmentalism* von Kraut nicht anschließen, weil ich *flourishing live* nicht den richtigen Begriff für den Zentralbegriff einer Anthropologie finde (dazu mehr im nächsten Kapitel der Vorlesung), aber an dieser Stelle hängt für meine Argumentation nichts davon ab, ob das *flourishing live* der Zentralbegriff einer Anthropologie ist oder nicht. Das große Problem der These des *developmentalism* besteht meiner Auffassung nach darin, dass das Leben ja nicht nur in der positiven Entwicklung von Fähigkeiten usw. besteht, sondern es auch - spätestens beim Sterben - Phasen von klarem *de-flourishing* gibt, und wir uns auch Orientierung in diesen Phasen wünschen. Der Tod ist für einen Vertreter des *developmentalism* eine einzige Katastrophe.

Um gleich hier einem Missverständnis vorzubeugen: Kraut meint nicht, dass wir das Wort ‚moralisch‘ oder ‚sittlich‘ aus unserem Vokabular streichen sollten, weil der Bereich des Moralischen eine reine Erfindung der Deontologen sei. Man könnte z.B. unterscheiden zwischen Handlungen, die ausschließlich mich betreffen, wie das Frühaufstehen oder das Whiskytrinken, und Handlungen, von denen andere Menschen in hohem Maße betroffen sind, und diese können wir ohne weiteres dann halt ‚moralisch‘ nennen, um die große Auswirkung der Handlung oder den Ernst der Entscheidung deutlich zu machen. Man kann also Kraut zufolge durchaus weiter von moralischen Entscheidungen sprechen - sofern man damit nicht meint, es gäbe tatsächlich so etwas wie zwei Güterklassen, außermoralische Güter wie die Gesundheit beispielsweise und moralische Güter wie die Würde des Menschen, die dann ganz unterschiedlichen Logiken und Begründungsstrukturen folgen.

Ich möchte Ihnen anhand einiger Beispiele zeigen, wie Krauts Begründung von Handlungen oder Regeln funktioniert. Denken Sie z.B. an das Verbot der Hochschule, ihre Seminararbeiten aus dem Netz zu holen und bei Prüfungen Spickzettel zu verwenden. Dieses Verbot ist eine Regel. Sie könnten sagen, wenn Sie es gerne möchten, es sei moralisch falsch, diese Regel zu brechen.

Man kann das in der Tat so sagen, nur ist damit erst einmal nichts weiter gesagt, als dass man dem Verbot mit erhobenem Zeigefinger Nachdruck verleiht. Das etwas ‚moralisch‘ oder ‚sittlich‘ falsch ist, gibt der Falschheit lediglich mehr Gewicht. Dadurch, dass behauptet wird, eine Handlung sei *moralisch* oder *sittlich* falsch oder *ungerecht*, ist überhaupt keine Begründung dafür gegeben, dass die Handlung verboten ist. Eine Begründung kann nach Kraut nur so laufen, dass in einer Abwägung von Gütern gezeigt wird, dass die Regel aufzustellen und zu halten besser für jemanden oder etwas ist. Eine Krautsche Begründung für das Verbot von Plagiaten sähe etwa so

aus: Das Ziel Ihres Studiums an der Hochschule ist es u.a., Sie zu selbstständigem Denken anzu-
leiten. Dieses Ziel, das der Entwicklung Ihrer intellektuellen Fähigkeiten dient, kann nur erreicht
werden, wenn das Abschreiben verboten ist. Abschreiben kontrariert ganz unmittelbar das
Ziel, selbst wenn es der Bequemlichkeit und dem Hang des Menschen zur Faulheit entgegen-
kommt. Es ist aber gut für Sie im Sinne ihrer intellektuellen Entwicklung, diese Regel aufzustel-
len. Die Regel schützt das Gut, das durch das Studium erreicht werden soll.

Es geht also bei der Regel nicht darum, dass Sie ein moralisch verwerflicher Mensch sind,
wenn Sie die Regel brechen (das vielleicht auch, weil das Brechen der Regel etwas über Ihren
Charakter aussagt, aber das ist in diesem Kontext jetzt sekundär), sondern darum, ein Gut zu
schützen. Dieses Gut ist unmittelbar auf die Entwicklung ihrer kognitiven Fähigkeiten und damit
auf ihr *flourishing live* bezogen.

Ein anderes Beispiel, dieses Mal ein Beispiel im Umgang mit Versprechen: Stellen Sie sich
vor, Sie haben Ihrem besten Freund oder Ihrer Freundin versprochen, mit dem Rauchen aufzu-
hören. Sie haben ihr dieses Versprechen gegeben, weil sich Ihre Freundin um ihrer Gesundheit
sorgt. Sie hat sie dazu gedrängt aufzuhören, und Sie haben es ihr hoch und heilig versprochen -
und zwar, um es etwas dramatischer zu machen, auf ihrem Totenbett. Ihre Freundin stirbt und
Sie halten sich an das Versprechen. Nun auf einmal stellt die Wissenschaft fest, dass alle bisherige
Evidenz dafür, dass Rauchen gesundheitsschädlich ist, falsch gewesen ist. Im Gegenteil: Täglich
mehr als 25 Zigaretten ist das beste, was Sie für Ihre Gesundheit tun können! Ist es nun richtig,
das Versprechen zu brechen, das Sie Ihrer Freundin gegeben haben? Die Frage stellt sich, weil
die an sich richtige Regel, dass man Versprechen halten muss, ihren Sinn darin hat, dass das Hal-
ten des Versprechens gut für jemanden ist. Wenn sich die Umstände ändern, dann macht das
Versprechen keinen Sinn mehr. Es wäre ganz unsinnig zu meinen, Sie sollten nicht anfangen zu
rauchen, weil Sie Ihrer Freundin damals versprochen haben, mit dem Rauchen aufzuhören.

Krauts Ansatz bedeutet nicht, dass es keine Regeln gibt, die ausnahmslos gelten. So gilt
beispielsweise ausnahmslos, dass keiner einen anderen Menschen einfach aus Lust ernsthaften
physischen Schaden zufügen darf. Diese Regel gilt ausnahmslos, aber nicht deswegen, weil es
moralisch verboten ist, aus Lustempfindungen Menschen ernsthaften physischen Schaden zufü-
gen, sondern weil es für jeden Menschen selbst schlecht ist, diese Art von Lust zu empfinden und
zu kultivieren. Diese Lust zu kultivieren widerspricht, so Kraut, dem *flourishing live* jedes Menschen.
Es gibt also durchaus Regeln ohne Ausnahme, aber nicht deswegen, weil es etwas *Absolutes* in der
Moral gibt, sondern deswegen, weil Menschen faktisch so sind, dass diese Art von Lust zu kulti-
vieren das Glück des eigenen Lebens zerstört, das Kraut zufolge eben darin besteht, sich auf eine
bestimmte Art zu entwickeln.

Die begriffliche Unterscheidung zwischen ‚absolut‘ und ‚ausnahmslos‘ ist hier sehr wich-
tig. Wenn ich von absoluten Verboten spreche, dann suggeriere ich damit, dass sich die Verbote
durch eine besondere Art von moralischen Überlegungen her rechtfertigen. Dasselbe gilt für die
Rede von ‚absoluten Werten‘. Auch hier wird suggeriert, dass es Werte gibt, die ganz unabhängig
davon, was wir Menschen in unserem Leben *wollen*, gelten, dass es also bestimmte moralische
Werte gibt, die einer anderen Rechtfertigungslogik gehorchen als Werte, die nicht absolut sind.

Der entscheidende Punkt ist ein begrifflicher Punkt: Das Adjektiv ‚absolut‘ oder das Adjektivpaar ‚absolut – relativ‘ oder auch das Adjektivpaar ‚objektiv - subjektiv‘ ist schlicht und einfach ungeeignet, um den für die Rechtfertigung der Regel der Handlungen besonderen Charakter zum Ausdruck zu bringen. Wir sollen uns davon verabschieden, diese Eigenschaftspaare zu benutzen, wenn wir über Ethik sprechen.

Lassen Sie mich Ihnen ein zweites Beispiel geben. Was ist mit dem Verbot zu Foltern? In der Tradition von Kant beruft man sich dabei gerne auf die unantastbare Würde des Menschen. Kraut hält die Auffassung, dass es keinen Grund geben kann, einen Menschen zu foltern, für unplausibel. Stellen Sie sich vor, ein Terrorist hat eine Bombe in einem Stadion versteckt, nur er weiß, wo sie ist, es bleibt keine Zeit mehr für die Suche, der Terrorist ist gefangen, aber weigert sich, das Versteck preiszugeben. Man kann mit gutem Recht, denke ich, dafür argumentieren, dass *in diesem konstruierten Fall* die Folter erlaubt und richtig ist. Im Gegenteil könnte man sagen, es sei unverantwortlich, 60.000 Menschen umkommen zu lassen und auf die Folter zu verzichten. Das Gut der 60.000 Menschen, ihr eigenes Leben, muss in diesem Fall abgewogen werden gegenüber dem Verbot zu foltern, mit dem ein Gut des Terroristen geschützt werden soll.

Dieser Fall ist insofern allerdings kompliziert, weil er suggeriert, dass es tatsächlich in Bezug auf die Folter derart klare Fälle geben kann. Deswegen ist auch von der Frage danach, wie dieser konstruierte Fall zu entscheiden ist, die Frage, ob man in einem Staat die Folter erlauben sollte, zu unterscheiden. Es gibt viele sehr gute Gründe dafür, die Folter gesetzlich zu verbieten. Geständnisse unter der Folter sind in den meisten Fällen nichts wert. Die Gefahr, dass Menschen, die nichts getan haben, gefoltert werden, ist viel zu groß. Die Geschichte zeigt, dass Folter viel zu oft missbraucht wird. Alle Gründe sprechen dafür, in einem Staat die Folter zu ächten. Aber nicht deswegen, weil durch die Folter so etwas wie die unantastbare Würde eines Menschen verletzt wird, sondern deswegen, weil sich in der Geschichte gezeigt hat, dass dort, wo gefoltert wird, die Verletzung der Integrität des gefolterten Menschen in keiner vernünftigen Relation zu dem Gut für andere Menschen steht, das durch die Folter geschützt und erreicht werden soll.

Wenn es so etwas wie absolut geltende moralische Verbote und Gebote gar nicht gibt, sondern alle Gebote und Verbote auf das *flourishing live* der Menschen hin - oder, wie wir später werden sagen können - auf das gelungene Leben der Menschen hin verstanden werden müssen, dann richtet sich die Ethik nach der Anthropologie. Es wäre die Aufgabe der Ethik, Handlungen, Regeln, Verbote und Gebote, die Rede von richtig und falsch immer auf das gelungene Leben des Menschen zu beziehen und von diesem Begriff her zu argumentieren. Ethische Konflikte müssten von den Anthropologie her gelöst werden.

Die eudaimonistische Ethik ist nicht nur eine individualistische Ethik, wie es vielleicht bisher für Sie den Anschein hatte, sondern hat den Anspruch, auch für Fragen der politischen Ethik und der Gerechtigkeit die richtige Struktur der Begründung zu geben. Es ist vor allem die Philosophin Martha Nussbaum, die sich um diesen Aspekt einer Ethik im dritten Paradigma verdient macht. Nussbaum knüpft dabei an den Wirtschaftswissenschaftler, Philosophen und Nobelpreisträger Amartya Sen an. Nussbaum nennt ihren Ansatz den Capabilities Approach (vgl. zusammenfassend Nussbaum 2011), also ‚Ermöglichungs-ansatz‘. Manchmal übersetzt man das Wort auch als ‚Befähigungsansatz‘. Damit will sie zum Ausdruck bringen, dass ein Staat vor allem die Aufgabe hat, etwas zu ermöglichen, nämlich die Dinge zu ermöglichen, die es Menschen dann erlauben, in der Gesellschaft ein gelungenes Leben zu führen. Lassen Sie mich ganz knapp skizzieren, wie sie das macht: Sie legt mehrere Listen von Dingen vor, die ermöglicht werden müssen – ein Streit gibt es dann immer darüber, was in diese Liste gehört und was nicht, und nicht alles ist gleich plausibel. In ihrer neusten Publikation gibt es beispielsweise 10 Punkte - von life, bodily health und bodily integrity bis hin zu play und control over ones environment (vgl. 34f.). Körperliche Gesundheit erklärt Nussbaum beispielsweise als „Being able to have good health, including reproductive health; to be adequately nourished, to have adequate shelter“ (34). Der Politik komme nun die Aufgabe zu, die ermöglichenden Grundlagen dafür zu schaffen, damit alle Menschen der jeweiligen Gesellschaft dieses Ziel erreichen können, wenn sie es denn erreichen wollen - natürlich werde keiner dazu gezwungen. Der letzte Punkt ihrer Liste, die ‚Control over ones environment‘ ist zweigeteilt. Die Kontrolle besteht zum einen politisch, zum anderen materiell (Eigentumsrechte). Die politische Kontrolle meint „[b]eing able to participate effectively in political choices that govern one’s life; having the right of political participation, protection of free speech and association“ (34). Im einzelnen kann man über diese Dinge sicherlich streiten, vor allem darüber, welche Punkte auf eine derartige Liste gehören und welche eher nicht; wichtig ist mir nur darauf hinzuweisen, dass ein eudaimonistischer Ansatz nicht auf der Ebene der Individualethik stehen bleibt, sondern unmittelbare gesellschaftspolitische Konsequenzen haben kann.

Lassen Sie mich für die politische Dimension noch ein anderes Beispiel geben. In der aktuellen Debatte über die Frage nach der Präimplantationsdiagnostik, durch die Krankheiten oder Behinderungen der Kinder schon vor der Schwangerschaft erkannt werden kann, wird von ihren Gegnern häufig gesagt, die Eltern dürften nicht durch vorherige Analyse bestimmen, wie das Erbgut der Kinder aussehen soll. Nun, es kann sein, dass das stimmt, nur wie begründet man diese Auffassung? Was bedeutet hier ‚dürfen‘? Ich glaube, dass der einzig fruchtbare Weg derjenige ist sich zu fragen, ob man in einer Gesellschaft leben *will*, in der Eltern über das Erbgut ihrer Kinder mitentscheiden. Einer Gesellschaft, in der Sie als Mensch wissen, dass ihre Eltern über ihre Krankheiten, Talente usw. entschieden haben. Fälle wie derjenige, dass Sie nur auf der Welt sind, weil Sie keine Behinderung aufweisen wie die vor ihnen getestete Eizelle, werden vorkommen. Was bedeutet das für die Beziehung von Eltern zu Kindern oder von den Kindern zu den Eltern? Was bedeutet das für die Frage nach dem gelungenen Leben? Derartige Diskussionen halte ich für viel aussichtsreicher und angemessener als die Auffassung, hier werde eine Grenze überschrit-

ten, die der Mensch nicht überschreiten dürfe. Die ganze Frage: Darf der Mensch das tun, was er kann? suggeriert, dass es so etwas wie ein moralisches Sollen gäbe, an dem der Mensch sich unabhängig von der Frage, was er konsistent wollen kann, zu orientieren hat. Statt zu fragen, ob der Mensch andere Menschen klonen *darf* - eine Frage, die man nur als Kantianer eigentlich verstehen kann -, muss man meiner Auffassung nach fragen: Wollen wir tatsächlich in einer Gesellschaft leben, in der Menschen geklont werden? Eine solche Diskussion ist sicherlich nicht einfacher als eine Diskussion darüber, was erlaubt und was verboten ist. Aber eine solche Diskussion stellt die Frage nach dem Umgang mit der Präimplantationsdiagnostik an den richtigen Platz, dort, wo die Frage sinnvoll gelöst werden kann. Um solche Fragen zu lösen bedarf es dann einer breiten Debatte – da sind die verschiedensten gesellschaftlichen Gruppen gefragt.

Ich habe durch die zugegebenermaßen sehr skizzenartigen Ausführungen zu zeigen versucht, dass und in welcher Form sich die Ethik an der Anthropologie ausrichten muss und nicht die Anthropologie an der Ethik. Es gibt keine zum gelungenen Leben des Menschen vorrangige moralische Forderungen, die kulturunabhängig gelten und nach denen sich eine Anthropologie richten muss. Im Gegenteil können wir erst dann hoffen, moralische Konflikte in unserer Gesellschaft lösen zu können, wenn wir uns von einer deontischen Ethik befreien und die Frage stellen, was die jeweilige Lösung für das gelungene Leben der Menschen bedeuten würde. Ich möchte betonen, dass diese Frage in keiner Weise einfacher zu beantworten ist, weil sie einen Konsens über die Frage nach dem gelungenen Leben voraussetzt. Aber wenigstens werden ethische Debatten an ihren richtigen philosophischen Ort gebracht: Dorthin, wo wir über das Glück des Menschen nachdenken, in die philosophische Anthropologie.

1.4.4 Die Fragestellungen der philosophischen Anthropologie

Wenn also die philosophische Anthropologie weder unmöglich ist, noch die Fundamentaldisziplin in der Philosophie ist, was sind dann die für die philosophische Anthropologie spezifischen Themen und Fragestellungen?

So wünschenswert es wäre, hier eine allgemein akzeptierte Antwort geben zu können, so unmöglich ist das leider. Es ist nämlich nicht so, dass es die philosophische Anthropologie als eine eindeutig bestimmte philosophische Disziplin mit eigenen Fragestellungen gibt. Wenn ich beispielsweise eine Vorlesung über Erkenntnistheorie zu halten hätte, dann wäre durch das Fach bereits klar, womit wir uns zu beschäftigen müssten. Die Auseinandersetzung mit der Skepsis würde beispielsweise einen großen Raum einnehmen müssen. Wenn ich Religionsphilosophie zu lesen hätte, wäre klar, dass wir uns Gedanken über die Möglichkeit und die Tragweite von Gottesbeweisen machen müssten. Die allermeisten philosophischen Fächer haben eine klare Aufgabenstellung, es gibt eine oft jahrhundertalte, ja jahrtausendalte Tradition der Reflexion über die Fragen, die in diesen philosophischen Fächern gestellt werden. Das ist in der philosophischen Anthropologie anders. Es gibt keinen Kanon von Fragen, die innerhalb einer philosophischen Anthropologie notwendig behandelt werden müssten. Es gibt zwar einzelne Traditionen, aber die haben sich nie durchsetzen können. Das positive daran ist, dass es eine große Freiheit gibt, was für Fragen man in der philosophischen Anthropologie eigentlich behandelt.

Nun möchte ich aber doch das, was ich in der Vorlesung machen werde, ein wenig auf dem Hintergrund dessen, was andere Philosophen unter philosophischer Anthropologie verstanden haben, rechtfertigen, damit Sie nicht den Eindruck gewinnen, es sei völlig beliebig, was jemand, der philosophische Anthropologie liest, für eine Themenauswahl trifft.

1.4.4.1 Von der Anthropologie im 16. Jahrhundert zu Kants Anthropologievorlesungen

Ich hatte Sie ja schon darauf aufmerksam gemacht, dass die Anthropologie als eigenes Fach in Abgrenzung zur Naturphilosophie - wir könnten heute sagen: zur Naturwissenschaft, denn die Unterscheidung zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft gab es noch nicht - und zur Metaphysik im 16. Jahrhundert auftrat. Und ich habe Ihnen auch schon erzählt, mit was für Fragen man sich beschäftigt hat: Mit Fragen, die die Natur des Menschen betreffen, und insbesondere mit Fragen, die mit der Verschiedenheit der Menschen zusammenhängen, mit Geschlecht, Lebensalter, Temperament, Charakter oder Rassen. Auch, wenn im 16. Jahrhundert die Anthropologie neu als Fach entstand, griff man für die Ausführungen über diese Themen weit zurück in die Antike. Nicht nur in der Antiken Philosophie, auch in der Antiken Medizin, bei Platon, Aristoteles und den Stoikern wurde man fündig, wenn man über Lebensalter, Temperament oder Charakter nachdenken wollte. Sie wissen bereits, dass sich die verschiedenen anthropologischen Überlegungen, die in der Antike angestellt worden sind, in einer ganz wichtigen Hinsicht von den Anthropologien, die im 16. Jahrhundert entstanden sind, unterscheiden. Die anthropologischen Überlegungen waren stets eingebettet in andere Überlegungen, vor allem Überlegungen, die man zur Ethik oder zur Metaphysik zählen könnte. Es gibt in der Antike keine Anthropologie als eigene Disziplin, weil wir, um den Menschen zu verstehen, eben Metaphysik treiben oder eine Ethik entwerfen müssen. Innerhalb dieser Metaphysik oder Ethik wird dann deutlich, wie wir den Menschen verstehen können. Aber es kann kein Verständnis vom Menschen ohne Metaphysik und ohne Ethik geben.

Die Anthropologien im 16. Jahrhundert versuchen nun, unabhängig von anderen Disziplinen Anthropologie zu treiben. Ein erster Höhepunkt der philosophischen Anthropologie sind die Überlegungen Immanuel Kants zur Anthropologie. Vielleicht kennen Sie die berühmten vier Fragen, die sich Kant zufolge in der Philosophie stellen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? und: Was ist der Mensch? Metaphysik, so schreibt Kant, beantwortet die erste Frage, Ethik die zweite, Religion die dritte und Anthropologie die vierte Frage. Kant fügt aber hinzu, dass man eigentlich alle Fragen zur Anthropologie rechnen kann, weil die ersten drei Fragen auf die letzte Frage verweisen (vgl. Ak 9:25). Die erste Frage wird nun in Kants berühmter *Kritik der reinen Vernunft* abgehandelt, die zweite in seiner *Kritik der praktischen Vernunft*, die dritte in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Es ist auffällig, dass es eigentlich keine eigene ausgearbeitete anthropologische Schrift bei Kant gibt. Aber auch wenn er keine eigene Schrift geschrieben hat, so hat er doch 25 Jahre lang außerordentlich gut besuchte Anthropologievorlesungen gehalten, und diese Vorlesungen dann schließlich selbst ediert und herausgeben - übrigens die einzigen Vorlesungen, die Kant selbst herausgegeben hat. 1798 erschien so seine sogenannte „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, Kant war damals 74 Jah-

re alt, 6 Jahre später sollte er sterben. Dass er in der Tradition der Anthropologien des 16. Jahrhunderts steht, wird schon dadurch deutlich, dass sich auch in seiner Schrift u.a. Themen wie der Charakter, die Affekte (also Emotionen), die Frage, was es heißt, sich selbst zu kennen, das Geschlecht oder die Rasse abgehandelt werden. Es lohnt sich für unser Unternehmen, nach den Möglichkeiten einer eigenständigen, von anderen philosophischen Disziplinen weitgehend unabhängigen philosophischen Anthropologie zu fragen, noch einen Augenblick bei Kant zu verweilen.

Kants Anthropologievorlesung steht in einem bestimmten Kontext. Er richtet sich mit der Vorlesung ganz ausdrücklich gegen Versuche, den Menschen von den Naturwissenschaften her zu verstehen. Ein Zeitgenosse Kants, ein gewissen Ernst Planter, hat damals eine physiologische Anthropologie entworfen. Die These von Planter ist, dass der Mensch vollständig in physiologischer Sprache, wir würden heute sagen, vollständig in der Sprache der Naturwissenschaft, verstanden werden kann. Sie sehen schon, dass Planters These reduktionistisch ist, und Kant wendet sich in seiner Schrift gegen diesen Reduktionismus. Pragmatisch heißt Kants Anthropologie unter anderem auch deswegen, weil sie eben nicht physiologisch ist. Eine pragmatische Anthropologie soll studieren, was Menschen als frei Handelnde aus sich machen können oder aus sich machen sollten (vgl. Ak 7:119).

Kants Anthropologie geht von den Ergebnissen seiner Ethik aus. In der Ethik weist Kant auf, dass der Mensch frei sein muss, auch wenn sich diese Freiheit empirisch nicht beweisen lässt. Diese angenommene Freiheit ist Grundlage der Anthropologie. Kant möchte zeigen, wo sich diese angenommene Freiheit in der Empirie zeigen kann, z.B. in dem Fortschritt der Kultur oder der Entwicklung der Vernunft. Kants Anthropologie wendet also das, was in der Ethik gezeigt worden ist, auf ‚praktische‘ Fragen an. Dass die Anthropologie ‚pragmatisch‘ genannt wird, soll u.a. auch zum Ausdruck bringen, dass es um ein nützliches Wissen darum geht, was uns im Leben hilft. Es geht um eine, wie Kant sich ausdrückt, Welterkenntnis, und damit meint er nicht ein distanzierendes Betrachten der Welt, sondern eine Erkenntnis, die dadurch entsteht, dass jemand aktiv in der Welt lebt und sich die Welt zu seiner eigenen Welt durch Erfahrungen aneignet.

Bei allem Versuch, die Möglichkeit einer eigenen Anthropologie zu begründen, bleibt doch die Angewiesenheit auf das, was Kant in der Metaphysik und Ethik behauptet hat, deutlich, selbst dann, wenn das, was Kant in der Anthropologie sagt, nicht von der Metaphysik und Ethik unmittelbar gefolgert werden kann, weil reflektiertes Erfahrungswissen wesentlich zu einer philosophischen Anthropologie dazu gehört. Es geht also in der Anthropologie nicht einfach um eine logische Deduktion aus der Ethik und Metaphysik, weil für die philosophische Anthropologie eine eigene Erkenntnisquelle, die des Erfahrungswissens, konstitutiv ist. Ich halte diese Richtung der philosophischen Anthropologie für angemessen und möchte ihn in der Vorlesungsreihe verfolgen. Die philosophische Anthropologie ist keine in sich abgeschlossene philosophische Disziplin, sondern auf andere philosophische Disziplinen angewiesen. Andererseits gibt es auch Felder, die genuin zu einer Anthropologie gehören, eben der Bereich, in dem es um die Reflexion auf Lebenserfahrungen geht.

1.4.4.2 Philosophische Anthropologie in Deutschland zwischen 1928 und 1958

Wenn Kants Anthropologie einen ersten Gipfel des Versuchs einer philosophischen Anthropologie darstellt, dann bildet der zweite Gipfel die Anthropologien von drei deutschen Philosophen, die sich in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts um eine Anthropologie bemühten. Dieser Versuch, so viel sei schon am Anfang gesagt, ist gescheitert - zumindest in dem Sinn, dass es ihnen nicht gelungen ist, eine eigenständige Anthropologie zu entwerfen, die heute als philosophisches Fach allgemein anerkannt wird. Aber es ist ihnen zu verdanken, dass sich - zumindest hier und da - in Deutschland zumindest die philosophische Anthropologie in Deutschland als eigenes Fach findet (wie eben auch hier an der Hochschule). In anderen Ländern gibt es eine philosophische Anthropologie eigentlich kaum. Alle drei Anthropologen geht es darum, das Wesen des Menschen in Abgrenzung zum Tier zu verstehen und dadurch ihre Anthropologie zu begründen. Dabei zeigen die drei Philosophen eine große Nähe zur Naturphilosophie; einige ihrer Thesen werden stets im Hinblick auf die damals moderne Biologie gewonnen, im Hinblick auf Embryologie oder auch auf Verhaltenspsychologie. Andererseits sind sie teilweise auch in hohem Maße der Soziologie verpflichtet. Alle drei Philosophen vertreten, dass die Anthropologie die Fundamentaldisziplin der Philosophie ist.

Die Philosophen, die ich meine, sind Max Scheler (1874-1928), Arnold Gehlen (1904-1976) und Helmuth Plessner (1892-1985). Diese deutsche philosophische Anthropologie wurde 1928 geboren. In diesem Jahr erschien Schelers anthropologisches Hauptwerk, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* und Plessners Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. 12 Jahre später, im Jahr 1940, erschien Gehlens Hauptwerk *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Die philosophische Anthropologie hielt sich dann 30 Jahre am Leben, bis Jürgen Habermas 1958 in einem Lexikonartikel eine Bilanz der philosophischen Anthropologie zog: Das eigentliche philosophische Thema, so Habermas, sei nicht der Mensch, sondern die Gesellschaft [vgl. J. Habermas: Artikel Anthropologie in: ders. Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze, Frankfurt (1973) 89-111].

Lassen Sie mich noch einige Sätze über die drei großen deutschen Anthropologen sagen, einfach auch, damit Sie ein bisschen Hintergrundwissen über die deutsche Tradition der philosophischen Anthropologie bekommen.

1.4.4.3 Max Scheler

Zunächst zu dem Münchner Max Scheler und zu dessen Hauptwerk *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Allein schon der Titel sollte Sie, nachdem was Sie bereits über die philosophische Anthropologie wissen, hellhörig machen: Um den Menschen zu verstehen, muss man die Stellung verstehen, die der Mensch im Kosmos hat, und das bedeutet: Man muss den Kosmos verstehen. Die Deutung des Kosmos ist bei Scheler nun aber keine naturwissenschaftlich-empirische Deutung (obwohl empirische Fakten eine wichtige Rolle in seiner Anthropologie spielen), sondern vor allem eine metaphysische. Dass auch naturwissenschaftliche Deutungen des Kosmos eine Rolle spielen wird daran klar, dass Scheler von einer *scala naturae* ausgeht, die uns bereits in Aristoteles' Schrift *Über die Seele* begegnet ist. Ebenso wie bei Aristoteles wird der Mensch innerhalb

einer *scala naturae* eingeordnet. Dabei sind die Stufen allerdings komplexer als bei Aristoteles. Scheler fragt nach einer Stufenfolge von psychischen Kräften - das entspricht noch in etwa den Funktionen oder Teilen der Seele, die Sie bei Aristoteles bereits kennengelernt haben. Die Pflanzen verfügen über das, was Scheler einen Gefühlsdrang nennt.

Die auf den Gefühlsdrang aufbauenden folgenden drei psychischen Kräfte finden sich nicht nur beim Menschen, sondern auch bei Tieren: der Instinkt, das assoziative Gedächtnis und die organisch gebundene praktische Intelligenz. Nur kurz zu diesen drei Kräften: Der Instinkt ist angeboren, insofern man Mitglied einer bestimmten Art von Lebewesen ist. Die Instinkthandlungen laufen nach einem festen Rhythmus ab, wie ein Reflex. Das assoziative Gedächtnis ist das, was dem Pawlowschen Effekt zu Ausdruck kommt. Sie kennen sicherlich das nach Iwan Pawlow benannte Experiment, das zeigt, dass die Speichelsekretion eines Hundes nicht erst mit dem Essen beginnt, sondern schon beginnen kann, wenn der Hund eine Glocke hört, sofern er sich daran gewöhnt hat, dass es immer dann essen gibt, wenn eine Glocke ertönt. Hier löst sich das Individuum aus seiner Artgebundenheit heraus. Unter der organisch gebundenen praktischen Intelligenz versteht Scheler die Fähigkeit, auf gute Art Ziele zu erreichen unabhängig von der Anzahl von Versuchen - also unabhängig vom ‚trial and error‘ -Verfahren, das zum assoziativen Gedächtnis gehört.

Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos ist nicht durch die organisch gebundene praktische Intelligenz konstituiert, sondern durch das, was Scheler den Geist nennt. Der Geist ist nicht einfach eine neue psychische Stufe, weil der Geist keine eigene Energie hat. Er ist auch nicht organisch gebunden - und Sie sehen schon, dass hier die Überlegungen sehr spekulativ werden, sondern eine ganz eigene ontologische Kategorie. Ich kann die Überlegungen zum Geist hier nur andeuten. Der Geist wird durch drei Dinge bestimmt. Erstens die Sachlichkeit. Damit meint Scheler, dass die Dinge, die ein Mensch erkennt, nicht mehr nur durch die umweltbedingte Perspektive des Menschen erfasst werden können. Durch den Geist ist es möglich, dass der Mensch die Dinge so erkennt, wie sie sich der Sache nach verhalten. Eine andere Art, denselben Sachverhalt aus der Perspektive des Menschen auszudrücken, ist seine Weltoffenheit. Ein geistiges Wesen ist nicht trieb- und nicht umweltgebunden: Es ist offen dafür, wie die Welt wirklich ist. Scheler spricht davon, dass der Mensch die Welt hat. Die zweite Bestimmung des Geistes ist das Selbstbewusstsein. Ein geistiges Wesen hat nicht nur ein Bewusstsein der Dinge um ihn herum, auch nicht nur einfach Empfindungen und Bewusstsein (das haben auch die höher entwickelten Tiere), sondern auch Selbstbewusstsein - das ist erst einmal leichter zu verstehen. Die dritte Bestimmung ist, dass der Geist reine Aktualität ist. Den Geist gibt es nicht als einen Gegenstand neben anderen, sondern er existiert nur in seiner Aktualität, die sein Wesen ist. Für den Menschen bedeutet das: Eine Person ist nur in ihren geistigen Akten und durch diese Akte Person. Wie spekulativ diese Überlegungen sind, sehen Sie daran, dass Scheler noch weiter geht und meint, dass der Mensch an den Akten des überindividuellen Geistes durch den Mitvollzug Anteil gewinnen kann. Man muß viel über Plotin oder den deutschen Idealismus nachgedacht haben um hier zu verstehen, inwiefern solche und ähnliche Überlegungen plausibel und wahr sind. Das können wir natürlich nicht leisten.

1.4.4.4 Helmuth Plessner

Der zweite Philosoph, den ich Ihnen vorstellen möchte, ist Helmuth Plessner. Plessner ist, wie auch Arnold Gehlen, der dritte Anthropologe, wesentlich weniger spekulativ. Beiden Philosophen ist gemeinsam, dass sie eine metaphysikfreie Anthropologie möchten. Plessners Hauptwerk kam ebenfalls 1928 heraus und trug den Titel „Die Stufen des Organischen und der Mensch“ - der Titel ist Programm, und Sie können schon vom Titel her ahnen, worum es geht. Im Zentrum der Überlegungen von Plessner steht das, was er exzentrische Positionalität genannt hat. Worum geht es dabei? Unter ‚Positionalität‘ versteht Plessner die Fähigkeit eines Lebewesens, eine Grenze zu ziehen - denken Sie daran, was man meint, wenn man davon spricht, dass jemand Position bezieht. Jemand grenzt sich ab. Schon Pflanzen weisen diese Positionalität auf, sie grenzen sich von ihrer Umwelt ab, nehmen einen eigenen Ort in der Welt ein. Dieses Verhältnis zu der Umwelt fehlt beispielsweise den Steinen bzw. insgesamt der anorganischen Welt. Positionalität ist also etwas, das alle Lebewesen gemeinsam haben.

Während Tiere aber nur zentrisch sind, sind Menschen durch die Fähigkeit zur Reflexion exzentrisch. Das bedeutet folgendes. Ein Tier kann sich selbst nicht zum Gegenstand machen, es kann sich nicht vergegenständlichen und dadurch Distanz zu sich gewinnen. Anders der Mensch. Er kann ein reflexives Verhältnis nicht nur zu seinem Leben jetzt, sondern auch zu den ungenutzten oder zukünftigen Möglichkeiten seines Lebens gewinnen. Der Mensch muß, anders als das Tier, etwas aus sich machen. Diese Exzentrizität, die Fähigkeiten, einen Standpunkt außerhalb seiner selbst anzunehmen (das muß natürlich nicht ein objektiver Standpunkt sein), erklärt beispielsweise auch, warum Menschen anders als Tiere religiös sein können. Ein exzentrisches Wesen sucht nach Halt im Transzendenten, weil es diesen Halt in seiner konkreten Umwelt nicht finden kann.

1.4.4.5 Arnold Gehlen

Im Zentrum von Arnold Gehlens Überlegungen steht die Frage, wie es eigentlich dem Menschen gelingt zu überleben. Dieses Problem stellt sich für Gehlen deswegen, weil dem Menschen eines fehlt, was alle anderen Tiere in viel höherem Maße haben: Angeborene Instinkte. Gehlens Begriff für den Menschen ist der des Mängelwesens, ein Begriff, den Gehlen von Herder übernimmt. Der Mangel an Instinkten führt dazu, dass der Mensch in einer ständigen Reizüberflutung lebt, nicht weiß, wie er handeln soll und eigentlich permanent mit Entscheidungen überfordert ist. Was ihm nun hilft sind die Institutionen, die seine jeweilige Kultur hervorgebracht hat. Institutionen haben die Funktion, den Mangel an Instinkt auszugleichen. Gehlens Kampfansage gilt denjenigen, die Institutionen aufheben wollen und sich dabei auf die gesellschaftlichen Zwänge berufen, denen die Menschen durch die Institutionen unterlegen sind. Eine ungerechte Ordnung ist deswegen immer noch besser als gar keine Ordnung - eine provozierende These, wenn Sie sich die Situation in Ländern mit politischer Unterdrückung anschauen. Gehlens Überlegungen gehen zwar von einem biologischen Unterschied zwischen Menschen und anderen Tieren aus, er argumentiert aber wesentlich weniger als Plessner mit Blick auf die Biologie als viel-

mehr mit Blick auf die Soziologie. Das dürfte unmittelbar deutlich sein, denn im Zentrum steht ja die Legitimation von sozialen Institutionen durch die biologische Konstitution des Menschen als Mängelwesen.

Sie sehen, dass die drei Anthropologen doch sehr unterschiedliche Wege gehen, aber immer den Menschen von anderen Lebewesen her abgrenzend verstehen. Wie sie zu Metaphysik und Naturwissenschaft stehen, ist unterschiedlich. Auf der einen Seite haben wir den Entwurf von Arnold Gehlen, der jede Metaphysik ablehnt. Er möchte die Anthropologie als philosophische Grundlagendisziplin etablieren, merkt aber zunehmend, dass das nicht möglich ist. Was bleibt, ist, was er eine empirische Philosophie nennt, ohne dass allerdings deutlich wird, was er genau darunter versteht. Faktisch geht er so vor, dass er oft auf gutgesicherte und wenig umstrittene Ergebnisse der Humanwissenschaften zurückgreift und sie interpretiert. Bei Gehlen ist die Abgrenzung zu den empirischen Wissenschaften oft nicht klar. Schelers Anthropologie steht demgegenüber in der anderen Gefahr, sich gegenüber der Metaphysik nicht wirklich abgrenzen zu können. Plessner nimmt, könnte man vorsichtig sagen, eine Mittelstellung ein.

1.5 Standortbestimmung

Ich denke, aus den bisherigen Überlegungen ist vielleicht schon deutlich geworden, was der systematische Ort einer philosophischen Anthropologie sein könnte. Sie ist weder eine philosophische Fundamentaldisziplin noch ist sie als Fach unmöglich, weil sie nicht allgemein sein könne. Sie ist allgemein, weil sie etwas über das Wesen des Menschen sagen will. Sie ist in dem Maße kulturabhängig, in dem sie zu konkreten Fragen des menschlichen Lebens, die sich aufgrund einer bestimmten kulturellen Situation ergeben, Stellung beziehen möchte - wohlgerne aus der Perspektive der allgemeinen Aussagen.

Ausgehend von den bisherigen Überlegungen ist meine eigene Position, von der ich ausgehen möchte, folgende. Es geht mir darum, einen Begriffsrahmen, d.h. das, was wir heute ein *conceptual framework* nennen, zu erarbeiten, mit dem man angemessen über den Menschen in den verschiedenen Aspekten, die die Frage nach dem Menschen hat, nachdenken kann. Mit was sollen wir unser Leben verbringen? Wie sollen wir uns intellektuell zu unserem Leben verhalten, das wir leben? Wie sollen wir uns zu uns selbst verhalten? Wie sollen wir über unsere Freundschaften und Beziehungen - aber auch über Freundschaften und Beziehungen ganz unabhängig davon, dass es unsere Freundschaften sind -, nachdenken? Mit was für Kategorien und Begriffen arbeitet eine angemessene Reflexion über die Arbeit oder über den Tod? Es sind solche und ähnliche Fragen, die uns beschäftigen sollen.

1.5.1 Das Modell vom Menschen

Nach den Überlegungen zum philosophischen Status einer Anthropologie möchte damit beginnen, Ihnen ein Modell vom Menschen vorzustellen, das sich der Sache, wenn auch nicht der Terminologie nach, an Sören Kierkegaard anlehnt, und das mir geeignet zu sein scheint, einen Einstieg in die Thematik zu finden. Lassen Sie mich in einem ersten Schritt unterscheiden zwi-

schen dem Leben, das jemand lebt, und dem Menschen, der dieses Leben lebt und in einer Beziehung zu diesem Leben, das er lebt, steht. Wir haben also in diesem ersten Schritt zwei Dinge.

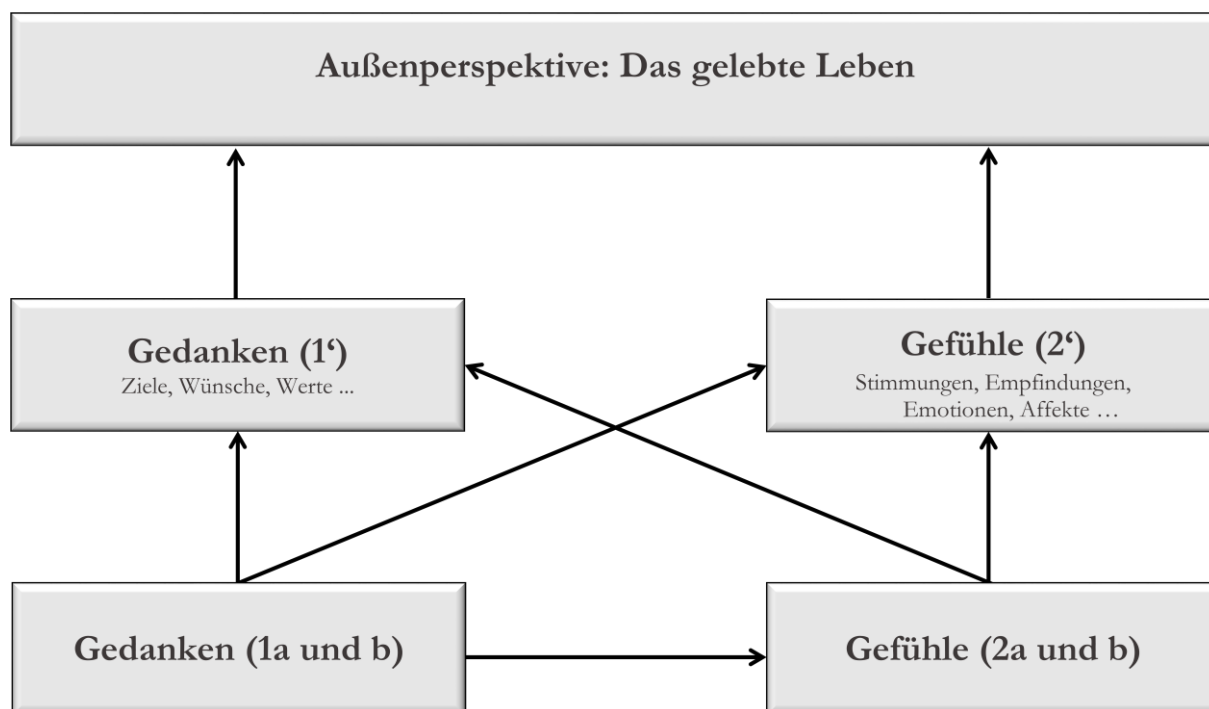
- (1) Der Mensch, der das Leben lebt
- (2) Das gelebte Leben dieses Menschen aus der Perspektive der 3. Person

Was ist der für uns relevante Unterschied zwischen (1) und (2)? Ist ein Mensch nicht identisch mit dem Leben, das dieser Mensch lebt? Ich möchte diese Unterscheidung ein wenig erläutern. Das, was ich mit (2) meine, ist das Leben, was ein Mensch lebt, *insofern es sich aus der Perspektive der 3. Person* beschreiben lässt. Es ist die Außenperspektive auf das Leben eines Menschen. Wir können beobachten und beschreiben, was ein bestimmter Mensch tut, wie er sich verhält, was für Beziehungen er hat, was er über sich selbst sagt usw. Sie können sich vorstellen, dass wir mit einer Kamera einen Menschen Tag und Nacht begleiten, und dann können wir feststellen, was er tut und wie er lebt. Das gelebte Leben besteht darin, dass man morgens aufsteht, als erstes einen starken Kaffee kocht, auf die Uhr schaut, sagt „So ein Mist, jetzt bin ich schon wieder spät dran!“, sich aufs Fahrrad schwingt und in die Vorlesung radelt, hier im Vorlesungssaal einen Platz einnimmt usw. usw. Aus dieser Perspektive der dritten Person denken auch die einzelnen Humanwissenschaften wie beispielsweise die Soziologie, die Kulturanthropologie oder die Psychologie über den Menschen nach. Die Wissenschaftler, die diese Disziplinen betreiben, denken nicht über sich selbst nach, sondern interpretieren Daten, die sie selbst erheben oder die ihnen anderweitig vorgegeben sind. Zu dieser Perspektive der 3. Person gehört natürlich auch all das, was die Person von sich selbst äußert.

Nun reicht diese Perspektive aber natürlich überhaupt nicht aus, wenn wir über den Menschen nachdenken wollen, und zwar deswegen, weil es für uns Menschen charakteristisch ist, dass wir uns in der Perspektive der 1. Person zu unserem Leben jeweils auf eine bestimmte *Art verhalten*. Die Perspektive der 1. Person einzunehmen bedeutet, dem Umstand gerecht zu werden, dass wir als Menschen nur ganz ungenügend erfasst sind, wenn wir nur darauf schauen, was für eine Leben wir leben, wie wir also die 24 Stunden am Tag füllen. Wir verhalten uns zu dem, was wir tun. Wir interpretieren das, was wir tun. Wir werten das, was wir tun und wie wir unser Leben leben - wie wir also die 24 Stunden füllen. Ganz grob gesagt, können wir vor allem zwei Formen des Verhaltens unterscheiden. Wir können uns erstens kognitiv, gedanklich zu diesem Leben verhalten, d.h. wir können über das Leben, was wir leben, nachdenken. Wir *überlegen* uns beispielsweise, ob wir die Vorlesung heute besuchen, wir überlegen uns, was für einen Beruf wir ergreifen wollen usw., wir *denken darüber nach*, ob es richtig ist, dass wir einen Ferienjob angenommen haben usw.

Damit komme ich zum zweiten Punkt. Wir verhalten uns nicht nur kognitiv zu diesem Leben, wir verhalten uns zweitens auch emotional dazu: Wir freuen uns, wenn wir eine gute Vorlesung gehört haben, wir sind voll Sorge, dass wir in Zukunft nicht verwirklichen können, was wir uns vorgenommen haben. Dieses affektive Verhalten zu unserem Leben muss wiederum nicht bewusst sein, aber wir können es uns bewusst machen oder wir können üben, unsere affektive

Haltung gegenüber unserem Leben sensibler wahrzunehmen. Ich sehe hier von einem Problem ab, das uns im übernächsten Kapitel noch beschäftigen wird, nämlich davon, dass wir eigentlich gar nicht so deutlich, wie ich es hier gemacht habe, zwischen Emotionen und Gedanken als zwei ganz verschiedenen Einstellungen zum Leben unterscheiden können - nehmen Sie das erst einmal als ganz vorläufige und grobe Einteilung.



Wir sehen an den beiden Einstellungen unserem Leben gegenüber, der kognitiven und der affektiven Einstellung, dass das Modell mit den zwei Ebenen auch in einer anderen Hinsicht noch viel zu grob ist. Wir können uns nämlich nicht nur gegenüber dem gelebten Leben verhalten, wir können uns auch noch einmal kognitiv und affektiv gegenüber unserer primären Einstellung dem Leben gegenüber verhalten. Wenn wir unterscheiden zwischen (1') dem kognitiven Bezug zu unserem gelebtem Leben und (2') dem affektiven Bezug zu unserem gelebten Leben, dann gibt es noch einmal (1a) einen kognitiven Bezug zu unserem kognitiven Bezug und (1b) einen kognitiven Bezug zu unserem affektiven Bezug. Ebenso gibt es (2b) einen affektiven Bezug zu unserem affektiven Bezug und (2a) zu unserem kognitiven Bezug.

Dieses Phänomen wird am deutlichsten durch Beispiele für innere Konflikte. Ein Beispiel für (1b), also für eine kognitive Einstellung, die sich auf einen emotionalen Bezug erster Stufe richtet, wäre folgendes: Max ist eigentlich ein ausgeglichener junger Mann, aber eine Sache regt ihn total auf: Wenn Menschen in seiner Nähe sind, die sich die Nase putzen und danach in ihr eigenes Taschentuch schauen, um das Ergebnis zu begutachten. Max versteht sich selbst nicht, aber es kriegt dann einen solchen Hass und auch Ekel auf die Person, das er weder ein noch aus weiß. Nun Sie sehen, Max hat in (2') eine ganz klare emotionale Reaktion, aber er nimmt mit (1b)

noch einmal dazu Stellung: Er findet es falsch, so zu reagieren, findet seine eigene Reaktion ganz überzogen und sieht, dass er dann dazu tendiert, die Menschen ungerecht zu beurteilen. Auf diesen kognitiven Bezug kann er nun noch einmal auf einer dritten Ebene emotional reagieren. Er kann bedauern, dass er die Art von Mensch ist, die in bestimmten Situationen dazu tendiert, Menschen ungerecht zu beurteilen.

Ein Beispiel für die Gedanken zweiter Stufe wäre, wenn jemand darüber nachdenkt, ob die Art und Weise, wie er über sein Leben nachdenkt, eigentlich richtig ist; ob das, was er immer für wahr und falsch gehalten hat, tatsächlich wahr und falsch ist. Vieles, was wir hier in der Vorlesung machen, wird diese Ebene betreffen, denn die Frage nach einem Begriffsrahmen, innerhalb dessen wir uns verstehen können, betrifft vor allem diese Ebene. Ein Beispiel für (2b) ist folgendes: Stellen Sie sich vor, dass schrecklichste, was einer Person passieren kann, sind mündliche Prüfungen. Nun ist klar, mündliche Prüfungen werden auf der Ebene des gelebten Lebens vorkommen, wenn Sie Philosophie studieren. Vor diesen Prüfungen haben Sie Angst - das wäre die Ebene (2°). Nun können Sie sich aber gegenüber dieser Ebene nicht nur rational verhalten, Sie verhalten sich auch emotional dazu. Sie können beispielsweise Angst davor haben, dass die Prüfungsangst wiederkommt. Diese Angst vor der Angst ist natürlich viel belastender als die Prüfungsangst selbst. Ein anderes Beispiel: Auf der ersten Stufe (2°) freuen Sie sich darüber, dass ein Mitstudent, den Sie nicht ausstehen können, durch die Prüfung gefallen ist. Dann merken Sie aber, dass Sie eigentlich traurig darüber sind, dass Sie sich darüber freuen. Mit der Trauer nehmen Sie noch einmal Stellung zur Freude, die Sie empfinden. Sie finden es nicht richtig, Freude zu spüren und möchten nicht die Art von Mensch sein, die diese Gefühle hat.

Ein anderes Charakteristikum der Art und Weise, wie wir auf unser eigenes gelebtes Leben bezogen sind, ist die Einmaligkeit des Zugangs, d.h. kein anderer kann auf die Art und Weise, in der wir auf unser Leben bezogen sind, auf unser Leben bezogen sein. Wir können natürlich jemand anderem mitteilen, wie wir uns auf unser Leben beziehen; wir können z.B. sagen, dass wir es zur Zeit sinnlos finden, in eine Philosophievorlesung zu gehen, das wir Angst vor der Prüfungsangst haben usw.. Dadurch wird dann auch unsere Einstellung gegenüber dem gelebten Leben aus der Perspektive der 3. Person wahrnehmbar. Eine andere Person kann deswegen, vermittelt durch unsere Information darüber, wie wir unser Leben zur Zeit finden, aus der Perspektive der dritten Person etwas über unser Verhältnis zu dem Leben, das wir leben, wissen. Aber selbst dann, wenn es uns gelingen sollte, unsere eigene Perspektive auf das gelebte Leben vollkommen zu versprachlichen und jemand anderem davon mitzuteilen, ihn also in unsere Einstellung zum gelebten Leben mit hineinzunehmen, so bleibt doch eines bestehen: Nur wir selbst sind es, die tatsächlich unmittelbar auf unser Leben bezogen sind. In diesem Sinn könnte man sagen, dass die Perspektive der 1. Person einen Vorrang vor der Perspektive der 3. Person hat. Dieser Vorrang ist nicht nur ein epistemischer Vorrang (nur ich kann wissen, wie ich zu meinem gelebten Leben stehe), sondern ein Vorrang, der durch die Unmittelbarkeit des Bezuges gegeben ist (mit ‚Unmittelbarkeit‘ meine ich, dass wir keinerlei Informationen anderer Art brauchen, um etwas über die Einstellung unserem Leben gegenüber zu wissen).

In der Einmaligkeit des Zugangs, den ich zu meinem gelebten Leben habe, liegt auch ein existentielles Problem, nämlich unsere Einsamkeit. Diese Einsamkeit lässt sich zwar dadurch erleichtern, dass wir anderen Menschen von uns erzählen, dass wir versuchen, sie in unseren Blick auf unser eigenes Leben mit hineinzunehmen. Aber erstens ist, wenn wir den kognitiven Aspekt betrachten, die Möglichkeit, unser eigenes Innenleben so zu verstehen, dass wir es versprachlichen können und dass wir einen anderen Menschen mit in diese Perspektive hineinnehmen können, begrenzt, weil es uns gar nicht möglich ist, uns vollständig begrifflich zu erfassen. Zweitens, und das betrifft den emotionalen Bezug zum eigenen gelebten Leben, bleiben wir in einer unvertretbaren Weise emotional auf unser Leben bezogen. Kein anderer Mensch spürt, wie es sich anfühlt, so auf unser Leben bezogen zu sein, wie wir es sind.

Der Vorrang der Perspektive der ersten Person bedeutet natürlich nicht, dass die Perspektive der ersten Person quasi eine black box ist, über die man gar nichts sagen kann, so dass eine philosophische Reflexion über die Perspektive der ersten Person unmöglich wäre. Bei der Perspektive der ersten Person geht es nicht um einen Erfahrungsbericht oder so. Wenn wir im Anschluss an Aristoteles die Philosophie durch zwei Charakteristika bestimmen, durch ihren Anspruch auf Allgemeinheit und durch die Notwendigkeit der Begründung bzw. der Argumentation, dann gilt das auch für die Dinge, die wir über die Perspektive der ersten Person sagen. Es besteht kein Widerspruch darin, etwas Allgemeines und Begründetes über die Perspektive der ersten Person zu sagen. Es geht nicht darum, dass ich etwas über mich sage, sondern darum, dass ich etwas Allgemeines und Begründetes über den Menschen aus der Perspektive der ersten Person sage. Die Auffassung, dass der Mensch kognitiv und affektiv auf das Leben, das er lebt, bezogen ist, ist solch eine allgemeine Aussage.

In der Vorlesung werde ich, wenn ich über die verschiedenen Themen etwas sage, natürlich die Ebene des gelebten Lebens, die die Themen vorgibt, und vor allem (1'), (1a) und (1b) im Blick haben, d.h. die Frage, wie wir vernünftigerweise über unser Leben und das, was wir tun, denken sollten. Ich denke, es ist die vordringliche Aufgabe der Anthropologie, diese Ebene zu klären. Ist es richtig, wenn wir denken, dass der Tod ein Übel ist? Ist es richtig, wenn wir tiefen Freundschaften einen hohen Stellenwert in unserem Leben einräumen? Ist es richtig, wenn wir meinen, ob unser Leben gelingt oder nicht, hängt wesentlich davon ab, ob wir den Arbeitsplatz bekommen, den wir uns jetzt vielleicht erträumen?