

Leicht veränderte und aktualisierte Fassung meines Aufsatzes in: Mensch - Natur - Gesellschaft (1989) Jg. 6, Heft III, S. 30-37 (Teil I), Heft IV, S. 60-66 (Teil II); (1990) Jg. 7, Heft I, S. 50-56 (Teil III). Diese Fassung erschien in: R. Capurro, Petra Grimm Hrsg.: Medienethik. Menschenbilder in den Medien: ethische Vorbilder? Stuttgart: Franz Steiner Verlag (2002) Schriftenreihe Medien-Ethik, Bd. 1.

MENSCHENBILDER

Einführung in die philosophische Anthropologie

Rafael Capurro

Inhalt

Einleitung

- I. Menschenbilder der Antike
- II. Menschenbilder des Mittelalters und der Renaissance
- III. Menschenbilder der Moderne
- IV. Menschenbilder der Gegenwart

Ausblick: Die Frage nach dem Menschen und die Herausforderung der gegenwärtigen Technologie

Anmerkungen

Einleitung

"Die philosophische Auffassung des Menschen", so lautete das Generalthema des XVIII. Weltkongresses für Philosophie, der 1988 im englischen Seebad Brighton stattfand, und an dem etwa 1000 Philosophen aus 64 Ländern teilnahmen (1). Ein flüchtiger Blick auf die Themen der Plenarsitzungen - nämlich: Der Mensch als Gegenstand der Philosophie; Der Mensch: Natur, Geist und Gemeinschaft; Gegenwart und Zukunft der Menschheit - zeigt, dass das Thema "Mensch" alles andere als Gegenstand spitzfindiger Diskussionen, sondern eine im wahrsten Sinne uns allen auf den Nägeln brennende Sache ist.

Der durch Rüstung und Gewalt bedrohte Friede, der sinnlose Kampf um ideologische Hegemonie, die

katastrophalen *Nebenwirkungen* der modernen Technik für Natur und Gesellschaft, die wachsende Kluft zwischen reichen und armen Ländern, die aufgrund von Biotechnologie und *Künstlicher Intelligenz* sich stellenden Fragen nach der Selbstauffassung und Selbstbestimmung des Menschen, die Suche nach ethischen Maßstäben des ökonomischen, politischen und technischen Handelns, das wachsende Interesse für die Lebensantworten der Religionen, die Reflexion auf die ästhetische Dimension menschlicher Existenz als Schlüsselfrage einer sich aufgrund der Informationstechnologien immer mehr nach der Bildschirm Erfahrung orientierenden Menschheit, diese und andere Fragen wurden in Brighton Gegenstand einer offenen, nicht bloß internationalen, sondern eher interkulturellen Diskussion. Eines wurde dabei immer deutlicher, nämlich, dass eine weltweite philosophische Auseinandersetzung eine wichtige Rolle zumindest als *Katalysator* für eine zwischen Angst und Hoffnung in sich gerissene Menschheit dienen kann. Diese Sicht auf die globalen Fragen der Menschheit war nicht nur unüberhörbar, etwa in der Selbstinfragestellung der ideologischen Grenzen durch die Philosophen aus der Sowjetunion (I.T. Frolow) und der Volksrepublik China (Ru Xin), sondern auch in den Beiträgen aus den Ländern der "Dritten Welt" (O. Orika, Kenya; R. Singh, Indien). So gesehen ist also die Frage nach dem Menschen nicht nur unter biologischen, psychologischen, kulturellen, ökonomischen, politischen, sondern auch unter philosophischen Gesichtspunkten zur Überlebensfrage der Menschheit geworden.

Ziel dieser Ausführungen ist ein zugleich philosophie-geschichtlicher sowie philosophie-systematischer Rückblick auf die Behandlung dieser Frage, wobei ich mich auf einige (!) *Menschenbilder*, die in der abendländischen philosophischen Tradition entwickelt wurden, beschränke (2). Dennoch sehe ich gerade als ein Kennzeichen unserer Zeit, dass diese europäisch-abendländische Tradition in der heutigen interkulturellen Begegnung eine Relativierung erfährt und dass sie, wie der italienische Philosoph **G. Vattimo** bemerkt (3), andere Kulturen *kontaminiert*, sich mit ihnen vermischt, dass die Philosophie also und vor allem die philosophische Anthropologie das wird, was sie aufgrund ihrer Herkunft und ihres Werdegangs schon war, nämlich eine *Mestizin*. Einige wesentliche Ingredienzen dieses philosophischen Mestizentums, die *Max Scheler* am Anfang seiner Schrift "Die Stellung des Menschen im Kosmos" nennt (4) und die, so **Max Scheler**, "ein gebildeter Europäer" mit dem Wort "Mensch" verbindet, sind: die jüdisch-christliche Tradition, der griechisch-antike Gedankenkreis und die Tradition der modernen Naturwissenschaft einschließlich der "genetischen Psychologie". Es ist aber Kennzeichnend, dass Max Scheler das Nebeneinander dieser Gedankenkreise beklagte und nach einer "einheitlichen Idee vom Menschen" fragte. Diese Einstellung gehört zu den Mythen der europäischen Moderne. Weder die imperiale Einheit noch die bloße Vielfalt, sondern die gegenseitige Achtung und somit auch Relativierung des eigenen Standpunktes, nicht die Suche nach dem "wahren" Menschenbild, sondern eben die Pluralität der *Menschenbilder*, ist die positive (!) Ausgangslage unserer gegenwärtigen philosophischen Reflexion. Diese Veränderung der Einstellung kann aber m.E. nur geschehen, wenn die Frage nach dem Menschen selbst und auch der Verschiedenheit der Menschenbilder angesichts dessen relativiert wird, was uns als Menschen übersteigt. Dieses ist in unserer Zeit zunächst und vor allem die *Weltkrise*, d.h. das globale Ausmaß aller sich täglich vollziehenden (Umwelt-)Katastrophen, die bis hin zur möglichen Selbstvernichtung der Menschheit reichen. Bevor der Mensch zu einem möglichen Ort der "Gottwerdung" (Max Scheler) werden kann, muß er der Ort der *Weltwerdung* bleiben. Solange der Mensch (und die philosophischen Anthropologie) der Welt den Vortritt verweigert, solange bleibt er in einem Teufelskreis gefangen, von dem er nur die ständig größer werdenden Risiken abzuschätzen vermag. Am Ursprung dieser Krise steht, wie ich glaube, ein neben den von Max Scheler genannten vierter Gedankenkreis, nämlich der gegenwärtigen Technologie.

Ziel des vorliegenden Beitrags, einer Einführung in die philosophischen Anthropologie, ist die Darstellung dieser *Wendepunkte philosophisch-anthropologischer Reflexion*, um dabei das vielfältige Ineinandergreifen dieser Menschenbilder zum Ausdruck zu bringen.

Zunächst einige Bemerkungen zum Ausdruck "Anthropologie", der "Lehre vom Menschen". Obwohl seit der griechischen Antike der Mensch gewissermaßen im Mittelpunkt der philosophischen Reflexion steht, wurde weder das aus dem Griechischen stammende Wort "Anthropologie" im heutige Sinne gebraucht noch eine selbständige philosophische Disziplin mit diesem Namen in der Antike oder im Mittelalter entwickelt. Erst zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert wurde "Anthropologie" vor allem in der deutschen Schulphilosophie neben oder in Zusammenhang mit dem Begriff "Psychologia" gebraucht, was auf den Versuch hindeutet, die "Lehre vom Menschen" als eigenständige philosophische Disziplin zu begründen, indem man sie also von ihren theologischen Wurzeln trennte. So war es **Kant**, der eine 1798 veröffentlichte Vorlesung unter diesem Titel hielt,

welche die bestbesuchte und beliebteste war (5).

Wenden wir uns aber zunächst dem Ursprung der abendländischen philosophischen Tradition zu, nämlich der griechischen-römischen Antike. Es erübrigt sich fast, zu sagen, dass die folgende Darstellung nur fragmentarisch und exemplarisch durchgeführt wird.

I. Menschenbilder der Antike

Die Auseinandersetzung mit dem *mythologischen* Menschenbild, so wie es vor allem durch die **Homerischen** Gesänge und in **Hesiods** Götterlehre tradiert wurde, steht zu Beginn der griechischen Philosophie in der sog. vorsokratischen Periode. Diese Auseinandersetzung gipfelt aber eine Synthese, nämlich die platonische, in der zugleich ein weiterer Streit mit einem anderen, wie wir heute sagen würden *alternativen* Menschenbild ausgetragen wurde, nämlich mit dem sophistischen. Es war **Protagoras**, der vielleicht am deutlichsten das sophistische Menschenbild zum Ausdruck brachte. So berichtet Platon:

"Er (Protagoras) behauptet nämlich, der Mensch sei das Maß aller Dinge, der Seienden, dass sie sind, der Nicht-Seienden, dass sie nicht sind." (Theät. 152a)

Dieser berühmte, als "Homo-mensura-Satz" bekannte Ausdruck, bezieht sich zunächst auf die Relativität menschlichen Wissens von der immer wechselnden Wahrnehmung. Er drückt aber zugleich die generelle ethische Haltung der Sophisten aus, nämlich die in den Augen Platons *opportunistische* Hinwendung zu den jeweils als "gut" zu bezeichnenden Dingen, ohne die Frage nach dem "Guten an sich" oder nach der "Idee des Guten" zu stellen. Der platonische Sokrates ist stets darum bemüht, die Ausweglosigkeit ("aporia") einer solchen Haltung aufzudecken und so zumindest indirekt (vor allem in den frühen und teilweise auch in den mittleren Dialogen) den eigenen Lösungsweg anzudeuten. Dass aber Protagoras' Satz mehr als eine relativistische Menschenlehre bedeuten kann, unterstrich schon **Hegel**, der von ihm als einem "großen Satz" sprach, da dort zugleich "jeder nach seiner besonderen Partikularität, der zufällige Mensch" oder auch "die selbstbewußte Vernunft im Menschen" das (absolute) Maß sein kann (6). Für **Platon** aber stand jenes *eine* Gute auf dem Spiel, dessen Wissen erst die Bedingung der Möglichkeit der richtigen und "guten" Ordnung sowohl der eigenen Handlungen als auch der Gemeinschaft ("polis") darstelle. Er beschrieb ein Muster ("paradeigma") der Harmonie einer solchen "politischen" Gemeinschaft, von dem er aber zugleich sagte, dass es auf der Erde nirgendwo zu finden sei (Polit. 592 b). Eine "realistischere" Annäherung an diesen Staat für "Götter oder Göttersöhne" (Nom. 739 d) legte Platon in den "Nomoi" dar, wo er sogar eine dritte, noch niedrigere Annäherung in Aussicht stellte (Nom. 739 e). Bekanntlich scheiterte er bei einer sozusagen vierten, diesmal aber "wirklichen" Annäherung im sizilianischen Reich des Dionysios. Wie sehr Platon an die Macht der Mathematik und Geometrie bei der Bildung des menschlichen Geistes glaubte, zeigt z.B. der Bericht des **Plutarch**: Als Platon nämlich in das Schloß des Tyrannen kam und diesen durch Wissenschaften und Philosophie zu beeinflussen suchte, dann war das Tyrannenschloß "wie es heißt, voll Sand, wegen der Menge der Leute, die Geometrie trieben", man pflegte nämlich geometrische Figuren in eine Sandschicht zu zeichnen (7). Für Platon war nicht der Mensch, sondern "der Gott" ("ho theos") das Maß ("metron") aller Dinge (Nom. 716 c). Dieses Wissen des Guten als des Einen stellte Platon der ungeordneten und "maßlosen" Vielfalt des sophistischen Wissens gegenüber. Der Mensch war demnach nicht für die Relativität irdischer Güter, sondern, dank seiner *unsterblichen Seele*, für die ewige Schau des Einen bestimmt. Es kam also alles darauf an, das "ungezügelte Roß" zu bändigen, um zum "von-sich-aus-Waltenden Schönen" ("ten tou kallous physin") zu gelangen (Phaidr. 254 b). Diese Begegnung wird folgendermaßen beschrieben:

"Dieses erblickend fürchtet er sich (der Führer des Rosses, RC), und von Ehrfurcht durchdrungen beugt er sich zurück und kann sogleich nicht anders, als so gewaltig die Zügel rückwärts ziehen, dass beide Rosse (nämlich das weiße, besonnene und das schwarze, ungezügelte, RC) sich auf die Hüften setzen, das eine gutwillig, weil es nie widerstrebt, das wilde aber höchst ungern. Indem sie nun weiter zurückgehen, benetzt das eine vor Scham und Bewunderung die ganze Seele mit Schweiß, das andere aber, ist nur erst der Schmerz vom Gebiß und dem Falle vorüber, hat sich kaum erholt, so bricht es zornig in Schmähungen aus, vielfach den Führer und den Spanngenossen beschimpfend, dass sie aus Feigheit und Unmännlichkeit Pflicht und Versprechen verlassen hätten.

(...) Hat nun das böse Roß mehrmals dasselbe erlitten und die Wildheit abgelegt, so folgt es gedemütigt des Führers Überlegung und ist beim Anblick des Schönen von Furcht übermannt." (Phaidr. 254 b-e)

Dementsprechend deutet Platon den berühmten Delphischen Spruch "Erkenne Dich selbst" ("gnothi sauton") nicht im Sinne einer sophistischen Wissenschaft, die sich selbst zum Gegenstand hat ("heautou"), sondern als jene Selbsterkenntnis ("heautou"), deren Maß die "Idee des Guten" ist, wie Sokrates im "Charmides" (165d-166d) ausführt.

Es ist vor allem **Aristoteles** Verdienst gewesen, einen sozusagen mittleren Weg zwischen der sophistischen Beliebigkeit und der platonischen Verabsolutierung des Guten gefunden zu haben. Im 6. Buch der "Nikomachischen Ethik" kritisiert er nämlich nicht nur Platons intellektualistische, auf das *Wissen* basierte Ethik, sondern er stellt auch die Notwendigkeit der Idee des Guten vor allem im Hinblick auf die menschliche sittliche "praxis" in Frage (NE 1096 b 25). Der Mensch ist für Aristoteles ein sittliches Wesen, und dieser Bereich, nämlich der "phronesis", hat eine Eigenständigkeit sowohl gegenüber den allgemeinen Zielen des theoretischen Wissens ("episteme") als auch gegenüber denen der "poietischen" oder herstellenden Wissenschaften ("technai"). Der Mensch verwirklicht sich nämlich in seiner Menschlichkeit nicht etwa, indem er das Eine oder das Göttliche erkennt, sondern indem er über das Gute für sein Leben *insgesamt*, in Gemeinschaft mit anderen nachdenkt und dieses auch *tut* ("praxis"). Gegenüber den fachbezogenen Überlegungen geht es hier um die Einbeziehung partieller Erkenntnisinteressen auf das "gute Leben" ("eu zen") als ein Ganzes. Dieses Ziel liegt aber nicht a priori fest, sondern muß von Fall zu Fall, gemäß der menschlichen "areté", neu beraten werden. Es geht also nicht darum, eine "techne" des Guten zu entwickeln, um *dadurch* gut zu sein, sondern es geht darum, das als für den Menschen in der jeweiligen Situation erachtete Gute auch zu tun. So ist also der Weise ("sophos") nicht notwendigerweise gut, und umgekehrt, es ist nicht erst durch die Erkenntnis der "Idee des Guten", dass wir sittlich handeln. Durch diese Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie leugnet aber Aristoteles keineswegs den "höheren Rang" des göttlichen Lebens im Menschen (NE X, 1177 b 25-31). Der Mensch soll sich aber zunächst *als Mensch* verwirklichen - durch die Sprache (als "zoon logon echon") und in Gemeinschaft mit anderen Menschen (als "zoon politikon") - bevor er, dank des "nous", ein "übermenschliches" oder "göttliches Leben" ("bios theios") erreichen kann. So entspricht also diese praxeologische Deutung des Menschen der substantiellen Auslegung der Seelenteile in ihrem Bezug zur Materie ("hyle") und zum Leib ("soma") in der Schrift "Peri Psyche" (Über die Seele).

Ein Hinweis möge diesen exemplarischen Umriß griechisch-antiker Menschenbilder abschließen. Er bezieht sich auf die Frage nach der *Sklaverei*, die von Aristoteles im Zusammenhang mit dem Unterschied zwischen Griechen und Barbaren behandelt wird. Im 1. Buch der "Politik" schreibt er über das Verhältnis von Herren und Sklaven im Zusammenhang mit der Hausverwaltung ("oikonomia") Folgendes:

"so wie etwa für den Steuermann das Steuer ein unbeseeltes und der Steuergehilfe ein beseeltes Werkzeug (...), so ist auch für den Hausverwalter der Besitz im einzelnen ein Werkzeug zum Leben und im ganzen eine Sammlung solcher Werkzeuge und der Sklave ein beseelter Besitz; jeder Diener ist gewissermaßen ein Werkzeug, das viele andere Werkzeuge vertritt. Wenn nämlich jedes einzelne Werkzeug auf einen Befehl hin, oder einen solchen schon voraus ahnend, seine Aufgabe erfüllen könnte, wie man das von den Standbildern des Daidalos oder den Dreifüßen des Hephaistos erzählt, von denen der Dichter sagt, sie seien von selbst zur Versammlung der Götter erschienen, wenn also auch das Weberschiffchen so webte und das Plektron die Kithara schlug, denn bedürften weder die Baumeister der Gehilfen, noch die Herren der Sklaven." (Politeia 1253 b 33 - 1254 a 1)

Diese Stelle gewinnt heute, vor allem angesichts der sog. Künstlichen Intelligenz, eine besondere Aktualität. Obwohl aber Aristoteles auf die Möglichkeit einer sklavenfreien Arbeit hinweist, unterscheidet er zwischen "Sklaven von Natur", nämlich den "Barbaren" (Polit. 1252 b 9-11; 1285 a 20) und durch "Konvention". Er ist aber zugleich darum bemüht, diesen Unterschied - sowie den zwischen naturgemäßer und konventioneller Adligkeit - ethisch zu relativieren und ihn schließlich auf den Unterschied "ausschließlich nach der Tugend oder Schlechtigkeit" zurückzuführen (Polit. 1255 b 1). Aufheben tut er ihn aber letztlich nicht (**8**). Allerdings findet er Lobesworte für die allgemeine Menschenliebe ("philanthropia"), die ein Teil jener Freundschaft ("philia") ist, die auch zwischen "fast allen Lebewesen" herrscht:

"Man kann auch in der Fremde erleben, wie nahe ein jeder Mensch dem anderen steht und wie

befreundet er ihm ist." (NE VIII 1155 a 16-23)

Es ist aber nicht diese "philantrophia", so der spätantike Gelehrte **Aulus Gellius**, welche die Römer meinen, wenn sie von "humanitas" sprechen, sondern die griechische "paideia", also die Erziehung des Menschen in den Künsten ("artes") (9), wodurch die Jugend, wie **Cicero** schreibt, "ausgebildet wird" ("ad humanitatem informari") (Pro Archia 3). Über diese Formung des griechischen und römischen Menschen schreibt **Werner Jäger**:

"Humanismus kommt von *humanitas*. Dieses Wort hatte spätestens seit Varros und Ciceros Tagen neben den hier nicht in Betracht kommenden älteren und vulgären Bedeutung des Humanitären noch einen zweiten höheren und strengeren Sinn: es bezeichnet die Erziehung des Menschen zu seiner wahren Form, dem eigentlichen Menschsein. Das ist die echte griechische Paideia, so wie ein römischer Staatsmann sie als Vorbild empfand. Sie geht nicht von dem Einzelnen aus, sondern von der Idee." (10)

Allerdings glaube ich, dass das der römischen "humanitas" zugrundeliegende Menschenbild, die "forma hominis" sozusagen, weder mit der griechischen "paideia" - am wenigsten mit der platonischen, in der "der Gott" das Maß aller Dinge darstellt - noch viel weniger mit der Vergöttlichung des Menschen in der Renaissance oder gar mit dem schweren zum Teil intellektualisierten und historisierenden Humanitätsbegriff der Deutschen Klassik (etwa bei **Herder**, **Schiller**, **Goethe** und **W. v. Humboldt**) gleichgestellt oder nivelliert werden kann. Es geht hier nicht bloß um eine - etwa mit Hilfe der Lektüre griechischer Dichter - Vergeistigung des urbanen Lebens. Der Ernst des Lebens soll durch eine feinfühlig, humorvolle, ja freche Haltung *erleichtert* und umgebildet werden. Vorbilder einer solchen "humanitas" finden wir z.B. in Ciceros Briefen, in den Gedichten **Catulls**, **Tibulls** oder **Ovids** sowie in **Horaz'** Satiren. Nicht nur das sog. Hohe, sondern auch und gerade das "Niedrige", vom Hetären- bis zum Schalkhaften, gehört zum Menschen, ja macht erst, nach dem berühmten Satz des **Terenz**:

"Ich bin Mensch, nichts Menschliches ist mir fremd" ("homo sum, humani nil a me alienum puto") (Hautontim. 77)

seine Menschlichkeit aus (11).

In diesem Sinne muß **Horaz'** Diktum, welches die Aufklärung zu ihrem Motto machte, indem sie es in ihrem Sinne umdeutete, verstanden werden. Dieses Diktum, nämlich "sapere aude", steht in folgendem Zusammenhang: Angeregt durch die Lektüre Homers, empfiehlt Horaz seinem jungen Freund Lollius Maximus, sich rechtzeitig dem Studium der Weisheit ("sapientia") zu widmen mit dem Ziel der der Mäßigung und Selbstbeherrschung ("virtus"), am Musterbeispiel des in allen "hündischen Trieben" ("canis immundos") erfahrenen Odysseus, und er mahnt ihn:

"Frisch begonnen, ist halb gewonnen. Entschließe dich zur Weisheit ("sapere aude")! Wage den Anfang! Wer ein neues Leben antreten will un den ersten Tag vertagt, der tut wie jener Bauer: er steht und wartet, bis der Strom abläuft; der aber fließt und flutet und wird in Ewigkeit fluten." (12)

An anderer Stelle habe ich eine andere Übersetzung dieses Spruches vorgeschlagen: "Habe den Mut, gemeinsam mit anderen vor- und nachzudenken." (13)

Anfang des 16. Jahrhunderts empfiehlt **Melanchton** den Studenten:

"Lest des Aristoteles Ethik, lest Platos Gesetze und lest die Dichter"

und er beschließt seine Vorlesung mit der Formel:

"Sapere audete - habt Mut zum Wissen!" (14)

Aber bevor wir zum 16. Jahrhundert kommen, müssen wir noch auf jenen zweiten Gedankenkreis eingehen, der zum wesentlichen Bestandteil unseres gemischten oder mestizenhaften Menschenbildes gehört, nämlich zur christlich-jüdischen Tradition.

II. Menschenbilder des Mittelalters und der Renaissance

Die alt- und neutestamentlichen Ursprünge der christlich-jüdischen Tradition und ihre wesentlichen Bestandteile (göttliche Transzendenz, Schöpfung des Menschen als "Ebenbild Gottes", Leiblichkeit und Geistigkeit des Menschen, der Mensch als Mann und Frau, Sünde und Erlösung, das Gebot der Menschenliebe, Offenheit der Geschichte auf ihre absolute Zukunft hin usw.) sollen hier vorausgesetzt werden. Für das *mittelalterliche Menschenbild* möchte ich hier die Definition des

Thomas von Aquin, also das thomistische Menschenbild darstellen. In diesem vereinigen sich platonische und aristotelische Elemente mit der christlich-jüdischen Tradition zu einer großartigen Synthese.

Die aristotelischen Elemente kommen vor allen in der Auffassung der Seele ("anima") als "Entelechie" des Leibes zum Vorschein (Summa Theologica I, q. 75-89, 118-119). Es ist die *eine* Substanz, welche die psychischen Funktionen - "anima vegetativa", "sensitiva" und "rationalis" oder "intellectualis" - in sich vereinigt und die Formung der "materia" bewirkt. Dadurch verlieren die beiden ersten Funktionen ihre Selbständigkeit, so dass eben nur eine Formung ("informatio") stattfindet. Denn es ist, so **Karl Rahner**,

"streng genommen der Mensch in einer eindeutig thomistischen Auffassung nicht aus einer Seele und einem Leib zusammengesetzt, sondern aus einer Seele und der materia prima, die aufzufassen ist als das von sich her gänzlich potentielle Substrat des substantiellen Selbstvollzugs der "anima" (ihre "Information" in einem metaphysischen Sinne), die ihre Wirklichkeit der passiven Möglichkeit der materia prima (sich selbst erleidend) gibt, so daß, was in dieser Potentialität an Akt (und Wirklichkeit) ist, eben die Seele ist." (15)

Dieser "informatio materiae" im Sinne als eines metaphysischen Wirkungsprozesses entspricht im Erkenntnisbereich die "informatio sensus" und "informatio intellectus possibilis", wobei unsere Erkenntnis in der Einheit eines abstrahierenden und sich auf die Anschauung rückbeziehenden Prozesses ("conversio ad phantasmata") vollzieht.

Es gibt keine unmittelbare Erkenntnis der "Ideen". Das unterscheidet uns u.a. von den Engeln. Wenn wir geistig zu erkennen versuchen, Vorstellungsbilder erzeugen, so ist der Grund dafür, "dass das Erkenntnisvermögen ("potentia cognoscitiva") dem Erkenntnisgegenstand entspricht. Deshalb ist der spezifische Gegenstand ("objectum proprium") des Intellekts des Engels, der gänzlich vom Körper unabhängig ist, die vom Körper unabhängige, geistige Substanz ("substantia intelligibilis a corpore separata"), und durch diesen Erkenntnisgegenstand erkennt er die stofflichen Dinge. Der spezifische Gegenstand aber des menschlichen Intellekts, der mit einem Körper verbunden ist ("conjunctus corpori"), ist das Wesen ("quidditas") oder die Natur ("natura"), sofern sie in körperlichem Stoff ("in materia corporali") existiert, und durch die Natur solcher sichtbaren Dinge ("visibilium rerum") steigt er auch zu einer gewissen Erkenntnis ("aliqualem cognitionem") der unsichtbaren Dinge ("invisibilium rerum")." (ST I, q. 84, a. 7 c)

Im ethischen Bereich haben wir es mit einer Synthese aus aristotelischer Tugendlehre mit platonischen und christlichen Elementen zu tun. So betont Thomas nicht in dem Maße wie Aristoteles die Selbstständigkeit der praktischen von der theoretischen Vernunft, sondern ist darum bemüht, beide, also die "ratio practica" und die "ratio speculativa", so zu parallelisieren, dass die menschlichen Güter im Hinblick auf ihr Fundament in dem *einen* Gut bestimmt werden, so wie eben die Sätze der theoretischen Vernunft auf "durch sich selbst bekannten Prinzipien beruhen (ST I, q. 94, a. 2). Nicht mehr aber gilt der Unterschied zwischen Sklaven und freien Menschen oder Barbaren, sondern die für alle Menschen gültige "lex naturalis", das Naturrecht also, dessen Gebote Thomas wie folgt darstellt:

"Zuerst wohnt dem Menschen nämlich die Neigung zu einem Guten entsprechend der Natur inne, in der er mit allen Substanzen übereinkommt; sie besteht darin, dass jede Substanz die Erhaltung ihres Seins begehrt, wie es ihrer Natur entspricht. Dieser Neigung zufolge gehört zum Naturgesetz solches, durch das das Leben des Menschen erhalten wird, während das Gegenteil verboten wird. Zweitens wohnt dem Menschen eine Neigung inne, die speziellerer ist und der Natur entspricht, die er mit den anderen Lebewesen gemeinsam hat. Demzufolge zählt das zum Naturgesetz, "was die Natur alle Lebewesen gelehrt hat", so die Verbindung des Männlichen und des Weiblichen, die Aufzucht der Nachkommen und ähnliches. In einem dritten Sinn wohnt dem Menschen die Neigung zum Guten entsprechend der Vernunftnatur inne, die ihm eigentümlich ist: So neigt der Mensch von Natur aus dazu, die Wahrheit über Gott zu erkennen, und dazu, in Gesellschaft zu leben. Und demzufolge gehört zum Naturgesetz das, was sich auf eine derartige Neigung bezieht: So z.B. dass der Mensch Unwissenheit meiden soll, dass er andere, mit denen er verkehren muß, nicht kränken soll und anderes dergleichen, was sich darauf bezieht." (ST I, q. 94, a. 2c) (16)

Natürlich sollte nicht vergessen werden, dass die Sklaverei tatsächlich in vielen Ländern bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts andauerte und dass sie auch heute noch unter dem Deckmantel des Wirtschaftskolonialismus praktiziert wird.

Die Formung der "materia" und der Erkenntnis entspricht auch eine Formung ("informatio") im

moralischen Sinne, wobei Thomas neben den natürlichen auch die theologischen Tugenden (Glaube, Liebe, Hoffnung) als Wirkungsprinzipien mit einbezieht (17).

Der platonische Einfluß kommt dort besonders zum Ausdruck, wo Thomas den Menschen als ein Wesen "in confinio" definiert, an der Grenze zwischen den körperlichen und den "getrennten Substanzen" oder Engeln. In Anschluß an die Engellehre des **Dionysios Areopagita** sieht Thomas den Menschen sozusagen als niedrigste Stufe der Engel:

"Die Natur der Seele erreicht in ihrem Höhepunkt die untere Grenze der Natur der Engel" (I Sent. d.3, q.4, a.1 ad 4)

Wo fängt die Renaissance an? Vielleicht schon im 13. Jahrhundert? oder sollte man weniger von einer Re-naissance, also einer Wiedergeburt, sondern von einem Weiterleben der Antike sprechen - bis heute? Es ist vielleicht so, dass die komplexe Bewegung, die man mit dem Begriff "Säkularisation" zusammenfaßt, die Antike deutlicher zum Vorschein kommen läßt (18).

Ein wesentliches Kennzeichen des Menschenbildes in der Renaissance ist die *Vergöttlichung des Menschen*. So schreibt **Marsilio Ficino** in seiner "Theologia platonica", dass der Mensch

"beinahe denselben Genius besitzt wie der Schöpfer der Himmel, und auch irgendwie Himmel machen könnte, wenn wer nur die Werkzeuge und das himmlische Material erlangen könnte, da er sie sogar schon jetzt macht, wenn auch aus anderem Material, aber doch in einer sehr ähnlichen Ordnung." (19)

Das bedeutet zugleich eine starke Betonung der menschlichen Autonomie. Der Mensch, so erklärt **Pomponatius**,

"fürchtet nichts und hofft nichts, bleibt aber in Glück und Mißgeschick derselbe." (20)

Der Mensch spürt die Macht der ihn bedingenden Natur. Er sieht sich als ein stoischer Mensch, dessen Handlungsmöglichkeiten nur beschränkt sind. Darüber schreibt **Machiavelli**:

"Es ist eine unumstößliche Wahrheit, die die ganze Geschichte bezeugt, dass die Menschen das Schicksal zwar befördern, nicht aber aufhalten können. Sie können seine Fäden spinnen, nicht aber zerreißen. gleichwohl dürfen sie sich ihm nie überlassen. Da sie seine Absicht nicht kennen und es krumme und unbekannte Wege geht, müssen sie immer hoffen und im Hoffen sich nie ergeben, in keiner Lage und keiner Not." (21)

Jesus und **Sokrates** sind, wie **Agnes Heller** mit Recht betont (22), gemeinsam das sittliche Vorbild der Renaissance: beide sind in dieser Einheit zwar Vorbilder, aber *menschliche*, d.h. sie verlieren die Aura der *Weisheit* oder *Göttlichkeit* und werden zum Lebensweg für jedermann. Eine großartige Verkörperung dieses Ideals finden wir in **Michelangelo David**. Das am meisten charakteristische Motiv dieses Menschenbildes in der Renaissance ist wahrscheinlich die *Parallelität von Mikrokosmos und Makrokosmos*, das in **Nikolaus Cusanus** Begriff der "coincidentia oppositorum" gipfelt. Der Mensch soll in Gott eingehen:

"Die Kindschaft (Gottes) ist also das Aufheben aller Andersheit und Verschiedenheit und das Aufgehen ("resolutio") von allem in einem, was zugleich Ein- und Übergehen ("transfusio") eines Einen in alles ist." (23)

Neben dem spekulativen und dem ethischen Leben gehört auch die Welt der Arbeit zum Menschenbild der Renaissance. So schreibt **Pomponatius** über das Ziel der Glückseligkeit: "Jedermann, der dieses gemeinsame Ziel anstrebt, muß über drei Arten des Intellekts verfügen: über den theoretischen, den praktischen oder operativen und schließlich den produktiven. In jedem Menschen ist etwas von diesen drei Intellekten vorhanden, sofern er gesund und entsprechenden Alters ist (...) Was den produktiven Intellekt anbelangt, dieser ist offenbar, denn kein Mensch könnte sich am Leben halten ohne ihn; da der Mensch ohne mechanische und lebensnotwendige Sachen nicht beharren kann." (24)

Die Parallelität zur aristotelischen "techné" ist offensichtlich: Der Mensch der Renaissance gehört zu dem seit der griechischen Antike waltenden "zweiten Stadium der Technik", nämlich zur "Technik des Handwerkers", wie **José Ortega y Gasset** diese Periode, die sich bis zum 19. Jahrhundert erstreckt, nennt (25). Allerdings sind die Verallgemeinerung der Arbeit als zum Wesen des Menschen gehörig und die daraus entstehenden gesellschaftlichen Utopien (**Thomas Morus**, **Tommaso Campanella**) ein Novum gegenüber Antike und Mittelalter. So schreibt **Pomponatius**:

"Die ganze menschliche Art ist wie ein einzelner Körper, bestehend aus verschiedenen Gliedern, mit verschiedenen Funktionen, die sich in das einheitliche Ganze der menschlichen Art einordnen." (26)

Und **Thomas Morus** artikuliert die Hierarchie menschlicher Tätigkeiten in ihrem Verhältnis zu sich

selbst sowie zur Natur folgendermaßen:

"Bei der ersten Art will man seine eigene Macht in seinem Vaterlande vermehren; das ist die gemeine und niedrige Art; bei der zweiten soll die Macht und Herrschaft des Vaterlandes über das menschliche Geschlecht erhöht werden; diese Art hat größeren Wert, aber auch größere Begierden. Will dagegen jemand die Macht und Herrschaft des menschlichen Geschlechts selbst über die Natur erneuern und erweitern, so ist diese Art des Ehrgeizes, wenn man ihn so nennen kann, gesünder und edler als alle anderen." (27)

Die Hierarchie der produktiven Tätigkeiten gipfelt ihrerseits im *Ideal des Künstlers*, der wiederum die Tätigkeit des "höchsten Künstlers", wie **Pico della Mirandola** schreibt, nachahmt und so seine Gottwerdung, wenn auch nur mit irdischem Material, vollzieht (28).

Jetzt also, in der Renaissance, kommt der Mensch als Gattung in den eigentlichen Blick der philosophischen Betrachtung und schafft somit die Möglichkeit einer *philosophischen Anthropologie* (29). Allerdings wird die etwa im 17. Jahrhundert beginnende *Moderne* einen Schritt weiter gehen und den Menschen von der Natur lösen und die Natur *desanthropomorphisieren*. Freilich sind die Übergänge diesbezüglich, wie auch im Hinblick auf die damit zusammenhängende *Desanthropozentrierung* fließend (30).

III. Menschenbilder der Moderne

Oft wird auf den französischen Denker **René Descartes** als den "Vater der Moderne" und seine Fiktion der "res cogitans", der "denkenden Sache", hingewiesen, als die er den Menschen einstuft (31). Dabei handelt es sich aber nicht um eine intellektualistische Auffassung des Menschen. Descartes stellt sich den Menschen auch nicht als einen denkenden Automaten vor, sondern es soll sich um ein Kompositum aus einem Automaten, dem Körper, und einer "denkenden Sache" ("res cogitans"). Charakteristisch für den Menschen gegenüber einem Automaten ist die Fähigkeit mittels der Sprache einem anderen Menschen seine Gedanken mitzuteilen. Er kann, dank der Universalität seiner "ratio", die jeweilige Situation überschreiten und seine Gedanken über die Dinge mitteilen. Nur der Mensch kann für seine Handlungen verantwortlich gemacht werden. Tiere und Maschinen sind "ethos-frei" (32). Von hier aus sind sowohl die spiritualistischen als auch die materialistischen oder mechanistischen Menschenbilder der Moderne verständlich und erst möglich. So verwirft z.B. **La Mettrie** den Dualismus des Descartes und entwirft den Menschen von Grund auf als eine Maschine (33).

Vor diesem Hintergrund wenden wir uns nun der "Anthropologie" des **Immanuel Kant** zu. In der "Vorrede" unterscheidet er zwischen "physiologischer" und "pragmatischer" Anthropologie. Die physiologische bezieht sich auf das,

"was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er, als handelndes Wesen, aus sich selber macht oder machen kann und soll." (34)

Da wir nur die Erscheinungen und nicht die wahren Absichten der Natur erkennen können, erteilt Kant eine Absage an die physiologische Anthropologie:

"Wer den Naturursachen nachgrübelt, worauf z.B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlassen, hin und her (nach dem Descartes) vernünfteln; muß aber dabei gestehen: daß er in diesem Spiel seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei, und die Natur machen lassen muß, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht: mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist." (35)

Zumindest bezüglich der "Handhabung" müßte diese Aussage heute im Zeitalter der Biotechnologie in Frage gestellt werden. Außerdem hat Kant selbst mit seiner Affektenlehre, Temperamentenlehre, Physiognomik, Geschlechterlehre, "Rassenlehre" usw. auch zur "physiologischen" Anthropologie beigetragen.

Die Anthropologie in "pragmatischer" Absicht, also das, was der Mensch "aus sich selber macht" bezieht sich auf jene "Erkenntnis des Menschen als Weltbürgers", die nicht a priori noch durch naturwissenschaftliches Experimentieren, sondern nur durch die Mittel der Erfahrung, wie etwa "das Reisen", und "sei es auch nur das Lesen von Reisebeschreibungen" erweitert werden kann. Diese Erweiterung soll aber nicht im Sinne eines "fragmentarischen Herumtappens", oder als einer bloßen

Akkumulation empirischen Wissens mißverstanden werden, sondern sie fängt an mit der Bildung einer "Generalkennntnis" und zwar "vorher zu Hause, durch Umgang mit seinen Stadt- und Landgenossen", oder auch durch Hilfsmittel wie "Weltgeschichte, Biographien, ja Schauspiele und Romane". Erst dann kann die "durch Philosophie geordnete und geleitete "Lokalkennntnis" eine Wissenschaft "abgeben".

Welche Bedeutung Kant einer Philosophie oder Anthropologie in "weltbürgerlicher" Hinsicht beimäß, geht aus der folgenden Stelle hervor:

"Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen:

- 1) Was kann ich wissen?
- 2) Was soll ich tun?
- 3) Was darf ich hoffen?
- 4) Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen."

(36)

Man muß nach Kant die Anthropologie im weiteren Sinne oder in ihrer Gleichsetzung mit Philosophie in "weltbürgerlicher" Bedeutung, von jener Anthropologie im engeren Sinne unterscheiden, die "aus bloßen Erfahrungserkenntnissen" hervorgeht. Letztere unterscheidet sich wiederum von einem "Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit" **(37)**. Für Kant ist der Mensch ein "Sinnenwesen, d.i. als Mensch (zu einer der Tierarten gehörig); dann aber auch als Vernunftwesen (nicht bloß vernünftiges Wesen, weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebendigen körperlichen Wesen sein könnte) welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-praktischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit sich durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen läßt."

(38)

Interessant an dieser Stelle ist, dass neben der Unterscheidung zwischen dem Menschen als "Sinnenwesen" und "Vernunftwesen" Kant auch von einem "vernünftigen Wesen" oder einem "vernünftigen Naturwesen" spricht, und dass er die Qualität der theoretischen Vernunft als die eines (nicht nur menschlichen) "körperlichen Wesens" betrachtet. Es kommt, wie er anschließend schreibt, der Mensch als "vernünftiges Naturwesen" noch nicht "in Betrachtung", sondern eben erst durch die Freiheit. Was wäre sonst dieses "vernünftige Naturwesen" Mensch, der seine Handlungen unter der Leitung der theoretischen Vernunft lediglich in der "Sinnenwelt" verrichten kann, ohne die Fähigkeit zu sittlichen Handlungen, was wäre dieses Wesen anderes als der Kantische Begriff von *künstlicher Intelligenz*?!

Wie sehr Kant den Menschen von seiner moralischen Seite her, als "Person" auffaßt, kommt z.B. in seiner Kritik der christlichen Vorstellungen von der Auferstehung des Fleisches sowie der Himmelfahrt zum Ausdruck. Diese Vorstellungen läßt Kant "bloß als Vernunftideen" gelten. Es sei nämlich unmöglich, "sich eine denkende Materie verständlich zu machen", worunter wohl der Mensch "dem Geiste nach" oder "als Person" gemeint ist, im Sinne also des "Materialismus der Persönlichkeit des Menschen", welche diese nur unter der Bedingung des Körpers gelten läßt. Während die Hypothese des "Spiritualismus", wonach die Körper "vernünftiger Weltwesen" tot in der Erde bleiben und dieselbe Person zum Sitz der Seligen gelangen könne, günstiger sei. Und er fügt hinzu:

"Unter der letztern Voraussetzung (der des Spiritualismus) aber kann die Vernunft weder ein Interesse dabei finden, einen Körper, der, so geläutert er auch sein mag, doch (wenn die Persönlichkeit auf der Identität derselben beruht) immer aus demselben Stoffe, der die Basis seiner Organisation ausmacht, bestehen muß, und den er selbst im Leben nie recht lieb gewonnen hat, in Ewigkeit mit zu schleppen, noch kann sie es sich begreiflich machen, was diese Kalkerde, woraus er besteht, im Himmel, d.i. in einer anderen Weltgegend soll, wo vermutlich andere Materien die Bedingungen des Daseins und die Erhaltung lebender Wesen ausmachen möchten."

(39)

Kants "Anthropologie" wendet sich dem, was der Mensch als "freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll" der menschlichen Geschichte zu - ohne sie freilich als

Geschichtsphilosophie zu verstehen. Die Romantik hingegen, zum Beispiel bei **Schelling**, strebt zu einem Menschenverständnis von dem aus, was die Natur aus ihm macht. Die Anthropologie wird zur Naturphilosophie. Am Schluß seiner Abhandlung "Über das Wesen der menschlichen Freiheit" schreibt Schelling:

"Nur der Mensch ist in Gott, und eben durch dieses In-Gott-Sein der Freiheit fähig. Er allein ist ein Zentralwesen und soll darum auch im Centro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch außer dem Centro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen (...) Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur. Diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat, während die der geschriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längst erhalten haben."

(40)

Für den Philosophen **Odo Marquard** bestimmt sich die philosophische Anthropologie in der Moderne aus der Auseinandersetzung mit der Geschichtsphilosophie (41). Das heißt, die Hinwendung zur Geschichte bedeutet die Abkehr von einer Wesensdeutung des Menschen, und umgekehrt. So vollzieht **Hegel** in seiner Auseinandersetzung mit der Romantik eine "Degradierung der Anthropologie" (Marquard). Hegel opfert sozusagen den Menschen der Geschichte des absoluten Geistes, die letztlich eine Betätigung der "ewigen an und für sich seiende Idee" ist. Die "Anthropologie" hat als Gegenstand in Hegels "Enzyklopädie" die "natürliche, fühlende und wirkliche" Seele. Die Seele, das Bewußtsein und der Geist bilden die drei Sphären der "ersten Abteilung der Philosophie des Geistes" ("Der subjektive Geist"). Ihr folgen "Der objektive Geist" und "Der absolute Geist". Hegel schreibt:

"Das erste in der Anthropologie ist die qualitativ bestimmte, an ihre Naturbestimmungen gebundene Seele (hierher gehören z.B. die Rassenunterschiede). Aus diesem unmittelbaren Einssein mit ihrer Natürlichkeit tritt die Seele in den Gegensatz und Kampf mit derselben (dahin gehören die Zustände der Verrücktheit und des Sonambulismus). Diesem Kampf folgt der Sieg der Seele über ihre Leiblichkeit, die Herabsetzung dieser Leiblichkeit zu einem Zeichen, zur Darstellung der Seele." (42) Anthropologie ist höchstens "physiologische Anthropologie" im Sinne Kants. Den gegenteiligen Versuch, nämlich Geschichtsphilosophie auf Anthropologie zurückzuführen, unternimmt **Dilthey**, indem er von einer unveränderlichen Natur des Menschen ausgeht (43). Vor diesem Hintergrund, so Marquard, haben "Weltanschauungen" und "Menschenbilder" nur die Funktion der Explikation jener "immerbleibenden Natur" (44).

Wo aber Menschenbilder nicht "expliziert oder proklamiert" (Marquard) werden, sondern, wie anfangs angedeutet, relativiert, dort öffnet sich vielleicht die Möglichkeit einer zumindest praktischen Vermittlung zwischen Anthropologie und Geschichtsphilosophie. Der Weg dazu verläuft über die Kritik der idealistischen Anthropologie und Geschichtsphilosophie im **Marxismus**, vorbereitet durch den anthropologischen Materialismus **Ludwig Feuerbachs**, sowie über **Nietzsches** und **Heideggers** Metaphysik-Kritik. Dabei nimmt die philosophische Anthropologie in ihrer Auseinandersetzung mit den Wissenschaften vom Menschen verschiedene Gestalten an. Es ist nämlich jetzt im 19. und 20. Jahrhundert, dass diese Wissenschaften zur Blüte kommen. Ich erinnere nur an Darwins Evolutionstheorie, an Freuds Psychoanalyse sowie an die Sozialwissenschaften. Wir sahen, dass Kant die "physiologische" Anthropologie von der "pragmatischen" trennt, wodurch sich also ein Nebeneinander von philosophischer und naturwissenschaftlicher Bestimmung des Menschen ergibt. Dieses Nebeneinander hat auch seine Entsprechung in Diltheys Trennung zwischen Geistes- und Naturwissenschaften. Der Deutsche Idealismus versucht seinerseits, die Wissenschaften philosophisch zu vereinnahmen. Eine dritte alternative, nämlich die philosophische Anthropologie zu einer naturwissenschaftlichen zu "erheben", ist die des Marxismus. So schreibt **Karl Marx** in den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten":

"Der Mensch ist der unmittelbare Gegenstand der Naturwissenschaft; denn die unmittelbare sinnliche Natur für den Menschen ist unmittelbar die menschliche Sinnlichkeit (ein identischer Ausdruck), unmittelbar als der andre sinnlich für ihn vorhandene Mensch; denn seine eigene Sinnlichkeit ist erst durch den anderen Menschen als menschliche Sinnlichkeit für ihn selbst. Aber die Natur ist der unmittelbare Gegenstand der Wissenschaft vom Menschen. Der erste Gegenstand des Menschen - der Mensch - ist Natur, Sinnlichkeit, und die besonderen menschlichen sinnlichen Wesenskräfte, wie sie nur in natürlichen Gegenständen ihre gegenständliche Verwirklichung, können nur in der Wissenschaft des Naturwesens

überhaupt ihre Selbsterkenntnis finden. Das Element des Denkens selbst, das Element der Lebensäußerung des Gedankens, die Sprache ist sinnlicher Natur. Die gesellschaftliche Naturwissenschaft oder die natürliche Wissenschaft vom Menschen sind identische Ausdrücke." (45)

Schopenhauer wird sich darum bemühen, seine Willensmetaphysik, deren Ansatzpunkt der menschliche Wille ist, mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften in Einklang zu bringen. Weder gegenseitige Vereinnahmung noch bloße Identifikation also.

Das vielleicht großartigste Lied auf die Natürlichkeit des Menschen, und zwar über die naturwissenschaftlichen und metaphysischen oder moralischen Bestimmungen hinaus ist **Nietzsches** Lehre vom (Über-)Menschen. In der "Götzen-Dämmerung" schreibt er:

"Fortschritt in meinem Sinne. - Auch ich rede von "Rückkehr zur Natur", obwohl es eigentlich nicht ein Zurückgehen, sondern ein Hinaufkommen ist - hinauf in die hohe, freie, selbst furchtbare Natur und Natürlichkeit, eine solche, die mit großen Aufgaben spielt, spielen darf..." (46)

IV. Menschenbilder der Gegenwart

Die Hinwendung zum Menschen im Sinne einer philosophischen Fundierung der Wissenschaften vom Menschen kommt vor allem in **Husserls** Begriff der "Lebenswelt" zum Vorschein. An Husserls Frage nach einer Fundierung der "Regionalontologien" knüpft **Heideggers** "Sein und Zeit" an. Die "Fundamentalontologie" ist zwar eine "existenziale Analytik des Daseins", diese ist aber nur der "Ausgang" im Hinblick auf das eigentliche Ziel, nämlich die "Ausarbeitung der Seinsfrage". Indirekt leistete Heidegger damit eine Kritik der Deutung des Descartes und der metaphysischen Deutung des Menschen, indem er den "Unterschied des Seins des existierenden Daseins gegenüber dem Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden" hervorhob (47). Die Bestimmung des Menschen vom Sein her hat u.a. zur Folge, dass der Mensch nicht primär als Gattungswesen ("animal") mit einer spezifischen ontischen Differenz ("rationale") aufgefaßt werden soll. Wenn menschliches Sein als Existenz nicht von der Seiendheit her ausgelegt wird, sondern diese von jener aus, dann heißt das, dass "anthropologisch-psychologische Erkenntnis" nicht ausreicht, "ständig das Problem der Existenz des Daseins - und das heißt seiner Endlichkeit - im Blick zu halten, was durch die leitende Problematik der Seinsfrage gefordert wird." (48). Das ist auch der Grund, warum Heidegger den Titel "Anthropologie" oder "Humanismus" ablehnt. Der Humanismus in den verschiedenen Varianten als römischer, Renaissance-, christlicher, marxistischer oder existentialistischer Humanismus oder als Humanismus der deutschen Klassik verdeckt buchstäblich, so Heidegger, den Bezug des Menschen zum Sein (49). Es ging also Heidegger nicht - wie etwa **Sartre** (50) - um das Primat der menschlichen Existenz, sondern um die Dezentrierung eben dieser Existenz. Dies gerade deshalb, weil sie keinen Grund (mehr) findet, weder in sich selbst noch in einem anderen. Diese Erfahrung des Abgrundes oder der Endlichkeit unseres Existierens deutet auf einen Bereich hin, der uns ständig "be-stimmt" und zwar bis in unsere ontischen Möglichkeiten hin.

Es war der Schweizer Psychiater **Medard Boss**, der diese Einsichten der Heideggerschen Auslegung des Mensch-seins für die Psychoanalyse oder, wie er sie in Anschluß an Heidegger nannte, *Daseinsanalyse* fruchtbar machte (51). Auch der französische Psychoanalytiker **Jacques Lacan** schöpfte aus der Heideggerschen und Gadammerschen Hermeneutik in der Verknotung der symbolischen, imaginären und realen Ordnung, meint doch die letztere genau jenen "ab-gründigen Gegenstand" oder die nicht erfüllbare Dimension des Begehrens.

Wenn also die philosophische Frage nach dem Menschen im 20. Jahrhundert immer akuter wird, dann werden zugleich jene anderen Wissenschaften vom Menschen ("Anthropologien") zahlreich, die den Menschen zum Gegenstand einzelwissenschaftlicher Untersuchungen machen. Ein Zeugnis dieses Nebeneinanders philosophischer und einzelwissenschaftlicher Anthropologie ist das von **H.-G. Gadamer** und **P. Vogler** herausgegebene siebenbändige Werk "Neue Anthropologie" (52). Bei den Einzelwissenschaften handelt es sich um Beiträge zur "biologischen Anthropologie", "Sozialanthropologie", "Kulturanthropologie" und "Psychologischen Anthropologie". Hier tritt die "Philosophische Anthropologie" neben den Einzelwissenschaften in einem sich gegenseitig

relativierenden und auf die Praxis orientierenden Gespräch auf. Gadamer schreibt:

"Ein 'richtiges' Menschenbild, das ist vor allem ein durch Naturwissenschaft, Verhaltensforschung, Ethnologie wie durch die Vielfalt geschichtlicher Erfahrung entdogmatisiertes Menschenbild. Es wird der klaren normativen Profilierung bar sein, wenn sich wissenschaftliche Anwendung desselben auf die Praxis, etwa im Sinne des "social engineering" (soziale Neuordnung) stützen möchten. Aber es ist ein kritisches Maß, das das Handeln des Menschen von vorschnellen Wertungen und Abwertungen befreit und seinen Zivilisationsweg an sein Ziel erinnern hilft, der - sich selbst überlassen - weniger und weniger ein Weg zur Beförderung der Humanität zu werden droht. So dient die Wissenschaft über den Menschen dem Wissen des Menschen von sich selbst und damit der Praxis." (53)

Der durch die moderne Biologie herausgestellte strukturelle Zusammenhang von Organismus und Welt, etwa in der Deutung des Menschen und anderer Lebewesen als "autopoietischer", durch Selbstorganisation gekennzeichneter Systeme (**H. Maturana, F. Varela**) (54), weist auf neue Wege etwa für die Erörterung des Leib-Seele-Problems hin, aber auch auf die Frage nach der Entstehung des (menschlichen) Lebens. Das in diesem Zusammenhang sich entwickelnde Gespräch mit der Philosophie (Stichwort: Evolutionäre Erkenntnistheorie) (55) zeigt, dass klassische, Positionen der philosophischen Anthropologie, wie etwa Dualismus oder Apriorismus, weiterhin zum Argumentationskern bei der Erörterung dieser Fragen gehören.

Es genügt, an **Jürgen Habermas** zu erinnern, um die tiefe Verschmelzung von Philosophie - vor allem in ihren emanzipatorischen, transzendentalen, kritisch-rationalistischen und lebensweltlichen Ansätzen - und Sozialwissenschaftlichen zu dokumentieren. Die klassische Bestimmung des Menschen von der Sprache her bietet sozusagen den geheimen Mittelpunkt der Frage nach dem Menschen im 20. Jahrhundert. Davon zeugt u.a. die Zusammenkunft von Philosophie und Sprachwissenschaft, sei es in der Logik (**Russel, Whitehead**), in der Analytischen Philosophie (**Wittgenstein**) oder in der Semiotik (**Eco**).

Vor diesem Hintergrund einer Relativierung des metaphysischen Menschenbildes durch die Philosophie und die Wissenschaften, mag es vielleicht nicht befremden, dass **Michel Foucault** das Verschwinden oder den "Tod des Menschen" diagnostiziert (56). Gemeint ist jenes überladene Subjekt der Moderne, dem buchstäblich die Lösung aller Aufgaben - von der Fundierung der Wahrheit über die Erkenntnis und Bewahrung ewiger Werte bis hin zum Träger des Ziels weltgeschichtlicher Prozesse - zugemutet wurden. Es ist vielleicht so, dass durch den Tod des Subjekts der Mensch und mit ihm eine "frag-würdige" Anthropologie ihre klassische Bestimmung - die Frage nach dem Menschen - wiederfindet. Das meint **Helmut Plessner**, wenn er schreibt:

"Philosophische Anthropologie ist auch keine Entdeckung unserer Zeit. Eine Philosophie des Menschen hat es immer gegeben, wenn man unter "Mensch" nicht nur ein besonderes Gebilde im Kosmos (und unter Anthropologie eine Theorie dieses Gebildes im Hinblick auf sein 'Sein', seine 'Stellung') versteht, sondern den uns gewiesenen Horizont von Aufgaben, die - in den verschiedenen Kulturen und über große historische Abstände hinweg - als dem Menschen eigentümlich angesehen worden sind; Aufgaben eines Wesens, das wünscht und hofft, denkt und will, fühlt und glaubt, um sein Leben bangt und in Allem den Abstand zwischen Vollkommenheit und seinen Möglichkeiten erfahren muß. So gesehen, läßt sich Anthropologie von Philosophie kaum trennen." (57).

Ausblick

Die Frage nach dem Menschen und die Herausforderung der gegenwärtigen Technologie

Heute kommt in der Frage nach dem Menschen neben dem antiken, christlich-jüdischen und naturwissenschaftlichen Gedankenkreis noch ein weiterer hinzu, nämlich der der gegenwärtigen

Technologie.

Wie wir gesehen haben, teilten sich für Kant die Fragen der Anthropologie in "physiologische Anthropologie" ("das, was die Natur aus dem Menschen macht") und "pragmatische Anthropologie" ("das, was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll"). Nun gibt es die gegenwärtige Technologie die Möglichkeit, die Natur und uns selbst grundlegend zu verändern. Angesichts dieser Möglichkeit wäre die Aufgabe einer *technologischen oder "physio-pragmatischen" Anthropologie* das, was der Mensch sowohl aus der Natur als auch aus seiner Natur macht (machen kann und soll) zu untersuchen. Es besteht letztlich die Gefahr, dass wir uns selbst vernichten oder, anders ausgedrückt, dass Anthropologie in Technologie übergeht. So gestellt bleibt aber das dritte Element dieser Gleichung, nämlich die Natur, unbeachtet. Unbeachtet bleibt auch das, was der Mensch aus seinen Mitmenschen macht, insbesondere die verschiedenen Formen von Versklavung, Ausbeutung, Diskriminierung, Exterminierung usw. Auf dem Spiel steht heute ebensowenig eine abstrakte Menschheit wie eine 'heile' Natur.

Aus der Sicht einer technologischen Anthropologie ist der Mensch jenes Wesen, das sich nicht nur geistig, wie die Tradition immer erkannte, sondern auch leiblich und umweltlich verändern kann. Der Mensch ist in einem umfassenden Sinne immer der *künstliche* Mensch, oder das, was er aus sich, seiner Natur, und der Natur, macht, machen kann und soll (58). In der Sprache der philosophischen Tradition heißt das, dass der Mensch endlichen Möglichkeiten offen, dass er also frei ist. Aber als *Hersteller seiner selbst* ("homo faber sui ipsius") schafft sich der Mensch, so der Theologe **Karl Rahner**,

"nicht mehr bloß als sittliches und theoretisches Wesen vor Gott, sondern als irdisches leibhaftiges, geschichtliches Wesen." (59)

Rahner beschreibt das Eigentümliche unserer heutigen Situation mit folgenden Worten:

"Der Mensch entdeckt sich als operabel. Diese radikal neue Epoche ist am Kommen. Und zwar in allen Dimensionen (...) Die aktive Hominisierung der Welt ist in sich bereits eine Selbstmanipulation des Menschen. Er macht sich die Erde untertan und darin schon sich selbst. Da ist die Werkhalle der Biologie, der Biochemie und Genetik (...) Da ist die Werkhalle der Medizin, der Pharmakologie und vor allem der Psychopharmakologie (...) Da ist die psychologische Werkhalle. Aber einer Psychologie der Zukunft, wie sich versteht. Also nicht so, wie die alten Kirchen - weltlich gesehen - psychologische Ateliers waren, die in mühsamer, dilettantischer Kleinarbeit im Anruf an das Einzelgewissen den Menschen als Freiheitswesen bildeten. Sondern eine Werkhalle der künftigen Psychologie, die "Gehirnwäsche" im Großen betreibt, die mit den Massenmedien umzugehen weiß, mit elektrischen Gehirnreizen Glückseligkeit und Wohlbehagen des ganzen Körpers hervorruft (...) Da ist die soziologische Werkhalle. Hier wird das Wachstum der Menschheit vorausberechnet, werden Pläne gemacht, Gesetze entworfen, um die Bevölkerungszahl der Erde auf einem erwünschten Niveau zu stabilisieren (...) Und endlich die politische Werkhalle: hier sitzt die Weltregierung, getragen von den herangezuchteten Superintelligenzen, hier werden die Arbeiten der verschiedenen Werkhallen koordiniert, die letzten Ziele entworfen und festgelegt, auf die sich alle Arbeit am Menschen hinbewegen soll. Diese Fabrik des neuen Menschen steht noch nicht. Aber es ist, wie wenn auf verschiedenen Teilen eines großen Areals gleichzeitig gebaut wird und man den Eindruck hat, daß diese Einzelbauten einmal zu einem einzigen Bau zusammenwachsen werden, eben zur hominisierten Welt, als einer einzigen großen Fabrik, in der der operable Mensch haust, um sich selbst zu erfinden." (ibid. S. 48 ff)

Überraschenderweise nimmt der Theologe Rahner eine positive Einstellung gegenüber dieser scheinbar erschreckenden Perspektive. Die "Nüchternheit des Christen" meidet, so Rahner, Jubel oder Lamentationen. Denn der Mensch

"ist wirklich für eine christliche Anthropologie das sich selbst manipulierende Wesen" (ibid. S. 54)

Das Neue ist aber nicht, dass wir uns kulturell als sittliches Wesen formen, sondern dass wir es "irdisch" und "leibhaftig" tun. Für Rahner liegt der Ursprung dieser heutigen Möglichkeit in der christlichen Deutung der Natur: Diese ist als Geschaffenes nicht Numinos und Unantastbar, sondern etwas,

"dem der Mensch als der wahre Partner des weltjenseitigen Gottes herrscherlich gegenüberzutreten kann und soll." (ibid. S. 56)

Wenn das "Wesen" des Menschen gerade in der Möglichkeit der (Selbst-)Manipulation besteht, dann ist die Frage nach dem Woraufhin offen und läßt sich nicht von einem konkreten Zustand her moralisch legitimieren und beantworten. Gegenüber dem Moralisten ("Der Mensch darf und soll nicht alles tun, was er kann") und dem nüchternen Skeptiker ("Es ist nicht zu erwarten, dass der Mensch

unterlassen wird, was er tun kann"), fügt Rahner folgende Überlegung hinzu, die hier in Form eines ausführlichen Zitats wiedergegeben wird:

"Einmal: wenn man die radikale ontologische Verschiedenheit des Guten und des Bösen versteht, also begreift, daß das Böse letztlich doch gerade die Absurdität des Wollens des, weil Wesen- und Sinnlosen, Unmöglichen ist, dann gibt es in einem letzten Verstand eben doch nichts, was der Mensch wirklich kann und doch nicht darf, so daß umgekehrt gilt: was er wirklich kann, soll er auch ruhig tun. Die Aufgabe des wirklich lebendigen Moralisten wäre also, dem Menschen von heute zu zeigen, daß, wo er wirklich nicht darf, es auch im letzten - selbst heute - "nicht geht" (auch kategorial, innerweltlich nicht!), wenn er gegen sein Sollen anstrebt und solches zu können vermeint. Und dann: weil und insofern die kreatürlich-endliche Freiheit des Menschen mitbestimmt ist durch das ihr Vorgegebene, das sich gerade im kategorialen Bereich der Freiheit und so der Selbstmanipulation besonders auswirkt, lassen sich durchaus biologische, psychologische und gesellschaftliche Gesetze ahnen und annehmen, die unbeschadet der Freiheit der Selbstmanipulation gewissermaßen als Reglersysteme verhindern, daß solche Selbstmanipulation im Ganzen und auf die Dauer in das wesenswidrig Absurde sich verirrt. Einmal primitiv in Beispielen formuliert: jede Lüge führt sich selbst allmählich ad absurdum; wo es wenig Kinder gibt, werden sie plötzlich wieder interessant und begehrenswert; wer zu sehr auf Gesundheit bedacht ist, wird krank (...) Das "Wesen" variiert offenbar um eine innerste Mitte, und diese Mitte zusammen mit den Wesensvariationen samt den Aberrationen und Versuchen, das alte Wesen neu auszusagen, all das macht erst das ganze Wesen aus. (...) Der "Sündenfall" war eigentlich die erste Selbstmanipulation der Menschheit (...) Es ist doch so, daß man unwillkürlich mit der Vorstellung der Selbstmanipulation den Gedanken verbindet, durch sie sei alles möglich und alles immer wieder möglich, jeder Fehlgriff in der Manipulation könne immer wieder revidiert werden, wenigstens in den folgenden Generationen (und die Ideologien der Selbstmanipulation kümmern sich ja wenig um den je lebenden Einzelnen, der nur als Material für die fernere Zukunft einkalkuliert und vernutzt wird). Vor dieser Illusion aber warnt das Dogma der Erbsünde: auch in der Zukunft bleibt nicht nur die Geschichte einbahnig und unter dem Gesetz des schuldigen Anfangs mit Tod, Vergeblichkeit, Widerspruch und Leid (so sehr diese ihre Gestalten ändern mögen), so daß das Gesetz dieses Anfangs durch keine Selbstmanipulation der Menschheit aufgehoben werden kann, so sehr sich Kirche und Theologen hüten müssen zu meinen, sie wüßten jetzt schon genau, wie konkret die Objektivationen dieses irreversiblen Anfangs in der Zukunft aussehen werden, und darum zu prophezeien, die Armen, die Kriege, die Tb, die Klassenkämpfe usw. in ihren klassischen Gestalten blieben auch in aller Zukunft erhalten. (...) Das aber wiederum bedeutet auch nicht, daß die Menschheit auf jeden Fall ohne irreparable Folgen mit sich experimentieren könne. Auch die Geschichte, in der die Menschheit kategorial sich selbst in die Hand nimmt, bleibt, solange heilsberufene Menschheit existiert, Geschichte als Weg, der einbahnig ist. Die Selbstmanipulation der Menschheit darf nicht gedacht werden nach dem Modell eines Experimentes in einem begrenzten Labor, in dem man meist die isolierten Prozesse vor- und rückwärtslaufen lassen kann." (ibid. S. 60-62)

Gegenüber unserer gewaltigen Macht für Aufbau und Zerstörung gilt es weiterhin zu bedenken, dass der Mensch "eines Schattens Traum" (Pindar) ist (60). Gegenüber der Relativität der Menschenbilder steht aber nicht bloß eine theoretische Anthropologie, die sich in der Beliebigkeit der Diskurse verliert oder nur Übersetzungsarbeit leistet, sondern ihr gegenüber stehen die konkreten, die ganze Menschheit betreffenden Fragen über die Erhaltung der Natur, über die Abschaffung der Rüstungspotentiale sowie der vielfältigen Formen von Ausbeutung und Unterdrückung, über die Linderung von Hunger, Leid und Armut ganzer Kontinente.

Auch wenn der Tod die Grenze der Selbstmanipulation des Menschen bedeutet, ist das kein Freibrief, wie Karl Rahner betont,

"für die konservative Verteidigung der Gestalten von Tod und Konflikt, die gerade heute die geschichtliche Situation des Menschen prägen" (ibid. S. 66)

Es ist eher umgekehrt. Jede Planung läßt Ungeplantes und Unverfügbares (und letztlich Unverfügbares) hervortreten.

"Das absolute, absolut durchschaute System das reibungslos funktioniert, könnte per definitionem nur von einem gebaut werden, der selbst schlechthin außerhalb seiner steht; auch die lernende und sich selbst adaptierende Maschine kann, solange sie mit dem Universum nicht identisch ist, dies nur innerhalb eines endlichen Bereiches." (ibid. S. 66)

Eine solche auf die Selbstveränderung des Menschen offene Anthropologie ist nicht so sehr als *humanistische* (oder menschenzentriert), sondern eher als *humanitäre* (oder menschenorientiert) zu kennzeichnen. Damit meine ich, dass *Freundschaft* - zum Menschen und seiner Mensch-werdung sowie zur Natur - ein Kernbegriff dieser Anthropologie ist. In theoretischer Hinsicht, so gering ihre

Mittel auch sind, kann sie auf der einen Seite die Vorherrschaft einzelner Menschenbilder in Frage stellen und, auf der anderen Seite, die Perspektiven für die ganze Menschheit in ihrer gegenwärtigen Existenz sowie in bezug auf ihre Zukunft thematisieren, um sie durch die vielfältigen Medien der *Informationsgesellschaft* vor die Augen und Ohren aller zu führen.

Angesichts dieser Aufgabe brauchen wir mehr denn je ein "frohmütiges" Denken **(61)**. Es geht nämlich darum, angesichts der Maßlosigkeit des technologischen Denkens und Handelns nicht primär nach angeblich festen moralischen Verboten zu greifen, sondern die Attraktivität menschlichen technologischen Zusammenseins in der Welt in ihren vielfältigen rettenden und lebensbejahenden und deshalb auch anziehenden Möglichkeiten vor Augen zu führen. Eine *technologische* Anthropologie, will sie eine für eine freie oder sich selbst bestimmende Menschheit sein, muß zugleich eine *ästhetische* Anthropologie sein. Sie muß ihre spekulativen Ansprüche abschwächen, um zwar allgemein, aber nicht monopolistisch oder gar überhistorisch zu wirken. Dementsprechend ist ihr kritisches Potential kein negierendes oder verbietendes, sondern ein *bejahendes* oder "nützliches" und *anziehendes* oder "schönes". **Aristoteles** faßte die Einheit des Nützlichen ("agathos") und Schönen ("kalos") für den Menschen in seiner Ganzheit mit *einem* Wort: "kalokagathia". Wir sind am Anfang des "Experiment Mensch", wie die neuere Diskussion in Zusammenhang mit **Sloterdijks** "Regeln für den Menschenpark" zeigt **(62)**.

Anmerkungen

1. Vgl. Der Kongreß. Rafael Capurro über den XVIII. Weltkongreß für Philosophie in Brighton, GB (21.-27. August 1988), In: Information Philosophie, Heft 2, 1989.
2. Zur Frage einer philosophischen Anthropologie vgl. O. Marquard: Anthropologie. In: J. Ritter, Hrsg.: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel/Stuttgart 1974; G. Bien, Hrsg.: Was ist der Mensch? Aspekte philosophischer Anthropologie. Hannover 1981; Max Müller: Philosophische Anthropologie (Hrsg. W. Vossenkuhl) Freiburg/München 1974; H.-G. Gadamer, P. Vogler, Hrsg.: Neue Anthropologie. Stuttgart 1975, Bd. 6/7; G. Haefner: Philosophische Anthropologie. Stuttgart 1982; W.H. Pflieger: Differenz und Identität. Berlin 1988; W. Kamlah: Philosophische Anthropologie. Mannheim 1973; G. Frey, J. Zelger, Hrsg.: Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. Innsbruck 1983.
3. Vgl. G. Vattimo: Das Ende der Moderne. Stuttgart 1989.
4. Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos. In: ders.: Späte Schriften. Bern/München 1976.
5. O. Marquard, a.a.O.
6. G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: ders.: Werke. Frankfurt a.M. 1971, Bd. 18, S. 430.
7. Plutarch: Große Griechen und Römer. Zürich/Stuttgart 1957, Bd. 4, S. 18.
8. Vgl. auch Platons Kritik des Unterschieds zwischen "Hellenen" und Barbaren" als ein bloß quantitativer (Politikos 262).
9. Aulus Gellius: Noctes Atticae XIII, 17: "Alle, die lateinisch sprachen, und sich einer richtigen Ausdrucksweise beflissigten, wollten (ursprünglich) dem Worte "humanitas" (durchaus) nicht die Bedeutung beigelegt wissen, in welcher es jetzt der

große Haufe auffasst und wofür von den Griechen das Wort "philanthropia" (Menschenfreundlichkeit) gebraucht wird, also in der Bedeutung einer gewissen Zuvorkommenheit und Gewogenheit gegen alle Menschen ohne Unterschied, sondern sie verstanden unter "humanitas" ungefähr das, was die Griechen durch "paideia" (Erziehung) ausdrücken, wir also Unterricht (Anweisung) und Einführung in Kunst und Wissenschaft nennen. Nur Solche also, die aufrichtig nach solcher geistiger Bildung trachten und streben, verdienen gerade so recht eigentlich "humanissimi" genannt zu werden. Denn die Liebe und Sorgfalt für geistige Ausbildung und Veredelung (seines Selbst) ist unter allen lebenden Wesen nur dem Menschen verliehen, daher man diesen nur allein dem Menschen (uni homini) angeborenen Vorzug und diese geistige Eigentümlichkeit mit dem Worte "humanitas" bezeichnet hat."

10. W. Jäger: Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Berlin 1954, 3. Aufl. Bd. 1, S. 13. Über den Zusammenhang des lateinischen Begriffs "informatio" mit dem Informationsbegriff vgl. v.Vf.: Information. München 1978, S. 50-139.

11. Vgl. F. Klingner: Humanität und humanitas. In: Beiträge zur geistigen Überlieferung. Godesberg 1947, S. 1-52.

12. Horaz: Sämtliche Werke. München 1979, Briefe I, 2, 41-43.

13. Vgl. v.Vf.: Aufklärung am Ende der Moderne. In: J. Albertz, Hrsg.: Aufklärung und Postmoderne. Freie Akademie, Wiesbaden 1991, S. 129-138.

14. Philipp Melanchton: De corrigendis studiis sermo. Wiesbaden 1953. Zitat nach L. Schrader, a.a.O. S. 4.

15. Karl Rahner: Zur Theologie des Symbols. In: *ibid.*: Schriften zur Theologie. Zürich 1961, Bd. IV, S. 305. Vgl. *ibid.*: Geist in Welt. München 1965. Zu Thomas von Aquins Informationsbegriff vgl. v.Vf.: Information, a.a.O. S. 122-139.

16. Übers. von K. Flasch, in: *ders.*: Mittelalter. Stuttgart 1982, Bd. 2, S. 324-325.

17. Vgl. v.Vf.: Information, a.a.O. S. 133-137.

18. Die folgenden Zitate von Renaissance-Autoren sind alle aus: A. Heller: Der Mensch der Renaissance. Frankfurt a.M. 1988, entnommen.

19. A. Heller, a.a.O. S. 88.

20. a.a.O. S. 142.

21. a.a.O. S. 143.

22. a.a.O. S. 157.

23. a.a.O. S. 477.

24. a.a.O. S. 180-181.

25. Vgl. J. Ortega y Gasset: Betrachtungen über die Technik. Stuttgart 1949, S. 90 ff. Ortega unterscheidet zwischen "Technik des Zufalls", "Technik des Handwerkers" und "Technik des Technikers". Letztere entsteht eigentlich, wenn die Werkzeuge sich verselbständigen und zu Maschinen werden. Die erste Maschine in diesem Sinne ist der von Robert 1825 geschaffene Webstuhl. An die Stelle der "Manipulation" tritt die "Fabrikation".

26. A. Heller, a.a.O. S. 494.
27. a.a.O.
28. a.a.O. S. 509
29. a.a.O. S. 423.
30. a.a.O. S. 430 ff.
31. R. Descartes: Oeuvres. Paris 1952, S. 278
32. R. Descartes: Discours de la Methode. In: Oeuvres, a.a.O. S. 164-165. Vgl. v. Vf.: La chose à penser ; ferner: v.Vf. Hermeneutik der Fachinformation, Freiburg/München 1986, S. 117-119.
33. Vgl. J.O. de la Mettrie: Der Mensch als Maschine, Nürnberg 1985.
34. I. Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: *ibid.*: Werke, Darmstadt 1975, Bd. 10; O. Marquard: Zur Geschichte des philosophischen Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. In: Collegium Philosophicum. Stuttgart 1965, S. 202-239.
35. I. Kant: Anthropologie, a.a.O. S. 399
36. I. Kant: Logik (A 25). In: *ders.*: Werke, a.a.O. Bd. 5, S. 447-448.
37. I. Kant: Metaphysik der Sitten (A 47). In: *ders.*: Werke, a.a.O. Bd. 8, S. 550.
38. a.a.O. (A. 65)
39. I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 192-194). In: *ders.*: Werke, a.a.O. Bd. VIII, S. 794.
40. F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Stuttgart 1977, S. 132-133/138.
41. O. Marquard, a.a.O.
42. G.W.F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. In: *ders.*: Werke, Frankfurt a.M. Bd. 10, S. 40-41.
43. W. Dilthey: Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert. In: *ibid.*: Aufsätze zur Philosophie. Hanau 1986, S. 142-143.
44. O. Marquard: Zur Geschichte, a.a.O. S. 218.
45. K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: *ders.*: Frühe Schriften. Darmstadt 1962, Bd. 1, S. 604-605.
46. F. Nietzsche: Götzen-Dämmerung. In: *ders.*: Werke. Ulm 1976, Bd. 3, S. 469.
47. M. Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1976, S. 436-437.
48. M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a.M. 1951, S. 211-212.

49. M. Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus". Bern 1954, S. 50.
50. J. P. Sartre: L'existentialisme est un humanisme. Paris 1946.
51. M. Boss: Grundriß der Medizin und der Psychologie. Bern 1976.
52. H.-G. Gadamer, P. Vogler, Hrg.: Neue Anthropologie. Stuttgart 1972, 7 Bde.
53. H.-G. Gadamer: Theorie, Technik, Praxis. In: ders.: Neue Anthropologie, a.a.O. Bd. 1, S. XXXVI.
54. H. Maturana, F. Varela: Der Baum der Erkenntnis. Bern 1987; S.J. Schmidt Hrsg.: De Diskurs des radikalen Konstruktivismus. Frankfurt a.M. 1987.
55. G. Vollmer: Evolutionäre Erkenntnistheorie. Stuttgart 1987.
56. M. Foucault: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt a.M. 1971.
57. H. Plessner: Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie. In: ibid.: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Bern 1953, S. 117.
58. W. Schirmacher: Technik und Gelassenheit. Freiburg/München 1983.
59. K. Rahner: Experiment Mensch. In: H. Rombach, Hrsg.: Die Frage nach dem Menschen. Freiburg/München 1966, S. 55.
60. Pindar, Pyth. VIII, 95-96.
61. Vgl. v. Vf.: Aspekte der Angst bei Platon und Heidegger. In: J. Albertz, Hrsg.: Aspekte der Angst in der "Therapiegesellschaft". Wiesbaden 1990, S. 15-57.
62. P. Sloterdijk: Regeln für den Menschenpark. Frankfurt a.M. 1999.

Letzte Änderung: 3. Januar 2005

Copyright © 1999 by Rafael Capurro, all rights reserved. This text may be used and shared in accordance with the fair-use provisions of U.S. and international copyright law, and it may be archived and redistributed in electronic form, provided that the author is notified and no fee is charged for access. Archiving, redistribution, or republication of this text on other terms, in any medium, requires the consent of the author.

[Zurück zur digitalen Bibliothek](#)

[Homepage](#)

[Forschung](#)

[Veranstaltungen](#)

[Veröffentlichungen](#)

[Lehre](#)

[Video/Audio](#)

