Anthropologie der Lebensphasen

Grundlagen für Erziehung, soziales Handeln und Lebenspraxis

Winfried Noack

Frank & Timme

Verlag für wissenschaftliche Literatur

Winfried Noack

Anthropologie der Lebensphasen

Winfried Noack

Anthropologie der Lebensphasen

Grundlagen für Erziehung, soziales Handeln und Lebenspraxis

Frank & Timme
Verlag für wissenschaftliche Literatur

ISBN 978-3-86596-127-3

© Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur
Berlin 2007. Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts-
gesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen.

Lektorat, Layout und Druckvorstufe: Dipl.-Kulturwiss. Andrea Cramer, Glaucha
Herstellung durch das atelier eilenberger, Leipzig.
Printed in Germany.
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

www.frank-timme.de

Inhalt

Einleitung **9**
Eine kurze Geschichte der Anthropologie 9
Abgrenzung und Methoden 25

1. Die wichtigsten Anthropologien des 20. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für Erziehung, soziales Handeln und Lebenspraxis ... 29
1.1. Max Scheler: Begründung einer neuen philosophischen Anthropologie 29
1.2. Helmut Plessner: die Begründung einer Wesensanthropologie 33
1.2.1. Die vertikale Richtung der Untersuchung: die Stufen des Organischen und der Mensch 33
1.2.2. Die horizontale Richtung der Untersuchung: die Einheit der Sinne 35
1.3. Maurice Merleau-Ponty, Hermann Schmitz, Ommo Grupe: die Leibphilosophen und die Anthropologie des Leibes 37
1.3.1. Maurice Merleau-Ponty 37
1.3.2. Hermann Schmitz 37
1.3.3. Ommo Grupe 39
1.4. Edmund Husserl, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre: phänomenologische und existenzphilosophische Anthropologien 41
1.4.1. Edmund Husserl: phänomenologische Anthropologie des Subjektes ... 41
1.4.2. Karl Jaspers: Existenzphilosophie 46
1.4.3. Martin Heidegger: phänomenologische Anthropologie 51
1.4.4. Jean-Paul Sartre: existenzialistische Anthropologie 54
1.5. Arnold Gehlen: empirische, pragmatische Anthropologie 59
1.6. Adolf Portmann: das zoologisch-biologische Bild vom Menschen 64
1.7. Wolfhart Pannenberg: transzendentale Anthropologie 67
1.8. Johan Huizinga: der Mensch, das spielende Wesen (Homo ludens) 71
1.9. Ernst Cassirer: der Mensch als homo symbolicus 75
1.10. Zusammenfassung 78

2. Die Anthropologie des Kindes 81
2.1. Die Zeitstruktur des Noch-nicht: das Sein des Kindes als ein Sein-zu .. 82
2.2. Das Kind als transzendentales Subjekt 85
2.2.1. Das Kind als Objekt 85
2.2.2. Das Kind als transzendentales, autopoietisches Subjekt 87
2.3. Das Kind als intentionales Wesen 89
2.4. Das Kind als relationales und intersubjektives Wesen 92
2.5. Das Kind als Gegenbild zum Erwachsenen 93
2.6. Das Kind als ins Dasein geworfenes und darum auf Für-Sorge angewiesenes Wesen 94
2.7. Die Offenheit des Kindes 94

2.7.1. Die Raumoffenheit des Kindes ... 95
2.7.2. Die Zeitoffenheit des Kindes ... 97
2.8. Das Kind in der Grundbefindlichkeit der Angst ... 98
2.9. Die Leiblichkeit des Kindes ... 99
2.10. Die Geschichte des Kindes als Hintergrund zum Verständnis einer Kinderanthropologie ... 102
2.11. Die Alltagswelt und Lebenswelt des Kindes ... 104
2.11.1. Das Staunen ... 106
2.11.2. Das Fragen ... 107
2.11.3. Fantasie und Kreativität ... 109
2.11.4. Das Spiel ... 111
2.11.5. Erkunden, Handeln und Lernen ... 115
2.11.6. Das Vertrauen ... 121
2.12. Die Bedeutung der Natur für eine Anthropologie des Kindes ... 121
2.13. Zusammenfassung ... 125
2.14. Die Bedeutung der Kenntnis einer Anthropologie des Kindes für die Erziehung, das soziale Handeln und die Lebenspraxis ... 126

3. Die Anthropologie des Jugendlichen ... 129
3.1. Zeitstruktur ... 132
3.1.1. Die Gewesenheit ... 132
3.1.2. Das Dazwischen: der Chorismos ... 134
3.1.3. Das Noch-nicht ... 135
3.2. Der Jugendliche als transzendentales Subjekt ... 137
3.2.1. Der Jugendliche und seine Suche nach dem Selbst ... 137
3.2.2. Der Jugendliche auf der Suche nach seiner modernen Identität ... 138
3.3. Der Jugendliche als ein autopoietisches selbstreflexives Wesen ... 141
3.4. Intersubjektivität ... 142
3.5. Körperlichkeit und Leiblichkeit ... 144
3.5.1. Körperlichkeit ... 144
3.5.2. Leiblichkeit ... 145
3.6. Intentionalität: Erwachsensein ... 147
3.7. Die Offenheit des Jugendlichen ... 149
3.7.1. Die Raumoffenheit ... 149
3.7.2. Die Zeitoffenheit ... 150
3.8. Der Jugendliche als das handelnde und lernende Wesen ... 151
3.9. Der Jugendliche als Objekt der Gesellschaft ... 153
3.10. Jugend und Natur ... 158
3.11. Zusammenfassung ... 161
3.12. Die Bedeutung einer Anthropologie des Jugendlichen für die Erziehung, das soziale Handeln und die Lebenspraxis ... 162

4. Die Anthropologie des Erwachsenen ... 165
4.1. Der Erwachsene als transzendentales Subjekt ... 167

4.2. Der Erwachsene als autopoietisches und reflexives Wesen ... 168
4.3. Zeitstruktur ... 169
4.4. Intersubjektivität ... 170
4.5. Die Leiblichkeit ... 172
4.6. Der Erwachsene als intentionales Wesen: Aufbau einer Lebenswelt ... 175
4.7. Die Offenheit des erwachsenen Menschen ... 176
4.7.1. Die Raumoffenheit ... 176
4.7.2. Die Zeitoffenheit ... 183
4.7.3. Offenheit: Offenheit und Fantasie ... 185
4.7.4. Offenheit: Freiheit, Sicherheit, Vertrauen ... 186
4.8. Der Erwachsene als handelndes und lernendes Wesen ... 188
4.9. Der erwachsene Mensch als Objekt der Gesellschaft ... 189
4.9.1. Enkulturation ... 189
4.9.2. Sozialisation ... 192
4.9.3. Personalisation ... 197
4.10. Der Erwachsene und die ihn umgebende Natur ... 205
4.11. Zusammenfassung ... 210

5. Die Anthropologie des Alters ... 213
5.1. Zeitstruktur ... 214
5.1.1. Erinnern: der alte Mensch als autopoietisches und reflexives Wesen... 214
5.1.2. Vergessen ... 217
5.1.3. Das Nicht-mehr als Verwiesensein auf den Tod ... 220
5.2. Die Transzendentalität des alten Menschen als Subjekt ... 222
5.3. Die Intentionalität des alten Menschen ... 223
5.4. Die Körperlichkeit und Leiblichkeit ... 223
5.5. Intersubjektivität ... 224
5.6. Der Mensch als handelndes und lernendes Wesen: die Alterssozialisation ... 225
5.7. Die Offenheit des alten Menschen ... 226
5.7.1. Raumoffenheit ... 226
5.7.2. Zeitoffenheit ... 228
5.8. Der alte Mensch als Objekt der Gesellschaft ... 228
5.9. Die Geschichte des Alters als Hintergrund zum Verständnis einer Altersanthropologie ... 229
5.10. Der alte Mensch und sein Naturerleben ... 234
5.11. Zusammenfassung ... 238
5.12. Die Bedeutung der Anthropologie des Alters für die Erziehung, das soziale Handeln und die Lebenspraxis ... 239

6. Ausblick ... 243

Literatur ... 249

Einleitung

Die philosophische Anthropologie ist die Lehre vom Menschen, was er ist, oder besser: wer er ist. Zugleich wird nach seiner Stellung in der Gesamtwirklichkeit gefragt, das bedeutet, seine Einbindung in die unbelebte und belebte Natur und die Abgrenzung zu ihr. Weiterhin kommt das dialogische und zwischenmenschliche Verhältnis zum „Anderen" und der Gemeinschaft zur Sprache. Schließlich erscheinen Überlegungen wichtig zur Struktur der eigenen Existenz und seiner Beziehung zur Transzendenz. Das Problem einer philosophischen Anthropologie ist ihre hohe Abstraktion. Denn sie sagt nichts über den einzelnen konkreten Menschen aus, sondern über sein Wesen. Darum wollen wir immer wieder die Verbindung zur mittleren Abstraktion herstellen, vor allem auch in den Anwendungen zur Lebenspraxis und dem sozialen und pädagogischen Handeln. Wenn wir sozial handeln, dem Menschen sozial helfen, ihn beraten, ihn erziehen, ihm Lebenspraxis vermitteln wollen usw., dann können wir auf solches Wissen nicht verzichten.

Eine kurze Geschichte der Anthropologie

Wer ist denn der Mensch? Diese Frage beantworteten in der abendländischen Tradition zuerst die Sophisten. Vor ihnen entwickelten allerdings die frühen griechischen Philosophen eine ganz andere Problemstellung: nämlich nicht die Frage nach dem Menschen, sondern nach dem Sein der Natur (Vorländer 1969, 12–49; Capelle 1963). *Thales von Milet* (624–546) lehrt das Wasser als das Sein. Wasser ist „das Feuchte", das Leben ermöglicht. Es ist aber auch in den drei Aggregaten von Wasser, Dampf und Eis ein Symbol des Überganges von Zustand zu Zustand und damit der Wandlung. Im Bild des Flusses sieht er, dass alles Sein Werden ist, ein endloser Strom von Veränderung. Und im Gleichnis des Meeres mit seinen Wellen erkennt Thales das Sein des Menschen als Entstehen und Vergehen. Entstehen und Individuation aber ist Singulierung, ist Verselbstung. Darin besteht die Schuld, die zur Vernichtung der Individuation führt. Damit eröffnet Thales die Diskussion über das, was Natur ist. *Anaximenes* (585–525) wählt als Symbol für das Sein die Luft, d. h., alles entsteht und vergeht durch Verdichtung und Verdünnung, durch Kontraktion und Expansion. Außerdem ist die Luft ein Symbol für das Unendliche. Als erster Denker erkennt er die Schönheit und Ordnung der Natur. *Anaximander* (611–547) schafft den Begriff der arché, des Seinsanfanges und des Seinsgrundes. Vor allem aber ist für ihn das Sein der Welt und der Natur das apeiron, das Grenzenlose, Gestaltlose, Bestimmungslose. Aus dem apeiron treten die Gegenstände hervor durch Polarisierung. Dieses Hinübergehen ist jedoch Grenzüberschreitung. Auch für ihn ist Individuation Schuld, die Sühne nach sich zieht, den Tod. *Pythagoras* (582–492) sieht die arché als das Eine, d. h. die Zahl 1, aus der alle anderen mathematischen Größen folgen. So ist für ihn die Natur bestimmt durch mathematischen Ordnungen und Strukturen. *Anaxagoras* (500–428) lehrt, dass alles, was wir als Entstehen und Vergehen bezeichnen, nichts anderes ist, als

eine Mischung und Trennung von vier Elementen (Feuer, Wasser, Luft und Erde), die er aber symbolisch verstanden wissen will. Diese Elemente sind unveränderlich, werden aber bewegt. Und zwar besitzen sie keine Selbstbewegung, sondern sie werden von außen bewegt. Er unterscheidet also schon Kraft und Stoff. Anaxagoras will die Natur aus letzten kleinsten, unvergänglichen, aber qualitativ verschiedenen Teilchen, die er spermata nennt, erklären. Sie sind unendlich an Zahl, und ein jedes enthält in sich alle Elemente. Ihre Bewegung wird gelenkt und geordnet durch den nous. Er ist das schöpferische Prinzip, der erste Beweger und der Allesbeweger.

Schließlich gipfelt die griechische Naturphilosophie in den Lehren des *Demokrit* (460–371), für den das Sein der leere und unendliche Raum ist, durch den sich die Atome bewegen. Diese sind qualitativ gleich, aber verschieden an Form (Größe, Schwere, Gestalt). Sie werden in ihrer Bewegung durch mechanische Gesetze bestimmt. Wenn sie sich vereinigen, entstehen die materiellen Erscheinungen, wenn sie sich trennen, vergehen sie. Die Vereinigung geschieht durch Wirbelbildung, die Körper aller Art hervorbringt, Menschen, Gegenstände, Planeten – und Götter. Diese Wirbelbildung ist also nicht zufällig, sondern wird durch notwendige mechanische Gesetze verursacht. Damit hat die antike Naturphilosophie ihren Abschluss gefunden. Sie entwickelte naturphilosophische Themen, die bis in die Neuzeit hinein diskutiert wurden.

Die Betrachtung der griechischen Naturphilosophen ist notwendig, damit wir die Leistung der Sophisten begreifen können. Denn die *Sophisten* (Vorländer 1969, 50–60) entdeckten, dass die Frage nach dem Sein der Natur nicht ausreicht. Sie fragten nicht mehr nach der Natur, sondern nach dem Menschen: Das ist die anthropologische Wende, der „anthropologische turn". Damit beginnt die philosophische Anthropologie. *Gorgias* (483–399) lehrt, dass es nichts gibt, denn wenn etwas existieren würde, könnte man es nicht erkennen, und selbst wenn es erkennbar wäre, wäre diese Erkenntnis nicht mitteilbar. Anthropologie ist bei Gorgias die Zentrierung auf den Menschen, und zwar auf den zweifelnden Menschen und die Aussage, dass er nicht erkenntnisfähig sei. Wenn aber nichts erkennbar ist, dann ist jeder Mensch selbst der Maßstab für das, was ist oder nicht ist und wie es ist. Genau das lehrte *Protagoras* (480–410). Für ihn ist der Mensch das Maß aller Dinge, der seienden, dass sie sind, und der nichtseienden, dass sie nicht sind, und außerdem wie sie sind oder nicht sind. Er stellt damit den Menschen in den Mittelpunkt, und zwar den zweifelnden (vernünftigen), aber auch handelnden Menschen. Allerdings ist auch „der Mensch" nicht der Maßstab, sondern jedes einzelne Individuum.

Damit lenken die Sophisten die Aufmerksamkeit von der Natur weg auf den Menschen. Sie machen den Menschen zum Gegenstand ihres Denkens. Und sie schreiben ihm Individualität, Kritikfähigkeit und Urteilskraft zu. Hier beobachten wir die Anfänge der Subjektorientierung und Individualität.

Sophistisches Denken wird weitergeführt durch die großen Philosophien der Antike, die alle den Menschen zum Mittelpunkt haben. *Sokrates* (469–399) stellt in das Zentrum seines Denkens den Menschen, der wie bei den Sophisten der Maßstab

für alles Handeln in der Gesellschaft ist (Vorländer 1969, 61–67). Aber dieser Maßstab ist innerlich. Er ist zwar subjektiv, aber es ist der einwohnende Gott, das daimonion, dessen Stimme vernehmbar wird, wenn man ins eigene Innere hört. Diese Stimme Gottes steht über allen menschlichen Normen, auch über denen der Polis, d. h. über der politischen Macht und der Gesellschaft. Damit wird zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit das Individuum, das nach inneren göttlichen Werten handelt, allen Normen, Gesetzen, Institutionen, Staat und Gesellschaft vorgeordnet. Er ist das Maß aller Dinge, aber nicht als menschliche Willkür, sondern der Stimme des Gottes folgend. Außerdem postuliert er einen transzendentalen Ort im Menschen, dem Gott einwohnt.

Platon (427–347) entwickelte seine Philosophie im Anschluss an Sokrates und im Gegensatz zu den Sophisten. In seinem Dialog „Theaitetos" (Eigler 1990) hat er die Philosophie des Prothagoras ziemlich klar dargestellt (151 d–168 c). Er sah in dessen Subjektivismus und Relativismus und dem Fehlen absoluter Werte eine Gefahr für das Fortbestehen der Polis. Aus dem reichen Schatz seiner Philosophie soll uns in unserem Zusammenhang nur seine Anthropologie interessieren. Die Wirklichkeit ist für ihn dreigeteilt. Die empirische Welt ist materiell, räumlich, zeitlich und nicht seiend, eine grenzenlose Vielheit des Werdens. Die transzendente, geistige Welt der Begriffe und Ideen ist seiend und bringt die materielle Welt schattenhaft hervor. Darüber existiert das übertranszendente Sein Gottes, der das Eine, das Gute und die alles hervorbringende schöpferische Kraft ist. Wo steht der Mensch in diesem Stufenbau des Seins? Er ist ein Doppeltes aus Stoff und Geist. Der Körper gehört der seienden Schattenwelt an, er ist materiell, räumlich und zeitlich und unterliegt den Naturgesetzen Sukzession und Koestistenz (zeitliche Aufeinanderfolge und die Stellung der Dinge im Raum). Die Geistseele hingegen hat ihren Ort in der transzendenten, geistigen Welt. Nun besteht zwischen der immanenten, materiellen und der transzendenten geistigen Welt einerseits ein chorismos, ein unüberbrückbarer Abgrund. Wenn jedoch ein metaxy, ein Dazwischen, beide verbindet, ist die methexis möglich, die Teilhabe an der geistigen, ja, sogar der göttlichen Welt.

Dem entspricht der Aufbau der Person bei Platon. Wenn der Mensch geboren wird, lebt er zunächst in der eikasia, der Welt der Wörter. Sie ist Abbildserkenntnis, ohne Erkenntniswert, denn Wörter sind nur Abbilder von Abbildern (Wörter sind die Abbilder von Gegenständen, die ihrerseits Abbilder der Begriffe sind). Aber es ist trotzdem wichtig, die Sprache zu lernen, um Begriffe bilden zu können. In der zweiten Stufe bringt das Kind die Wörter in Deckung mit den Erscheinungen. Jetzt ist aisthesis möglich, die Wahrnehmung als Sinneserkenntnis. Sie ist zwar von niederem Wert, aber notwendig, weil ja die nächste Erkenntnisstufe, die dianoia, die Verstandeserkenntnis in Begriffen, je einen Begriff für die jeweilige Vielheit in Beziehung setzt. Der eine Begriff, z. B. Wald, steht für die Vielheit der Bäume dieses Waldes. Schließlich gelangt der Mensch zur noesis, zur Vernunfterkenntnis in die Einsicht in die Ideen. Gott jedoch, die Übertranszendenz, ist nicht erkennbar. Aber er durchwaltet alle Stufen des Seins und ist der Grund für die methexis. Sie ermöglicht durch Gott selbst den Weg des Menschen zur Gotteinung. Gott ist

jedoch übernoetisch (die Vernunft übersteigend), er kann nur geschaut werden. Darum ist der Weg der methexis, des Teilhabestrebens, der Weg der Askese. Der Mensch muss auf die Genüsse des Lebens und auf gesellschaftliches Ansehen verzichten. Diese Weltabkehr ermöglicht die Hinkehr zur geistigen Welt. Wenn sich der Mensch zur Transzendenz durch intensives Nachdenken über Gott völlig zu Gott hinwendet, erlebt er die visio: Er kann die Ideen und schließlich Gott schauen. Diese visionäre Kraft kann sich intensivieren, dass schließlich die Seele sich vom Körper „entmischt", löst, und in der ekstasis mit Gott eins wird. Dann hat der Mensch den Sinn seines Lebens erfüllt.

Wir erkennen die unübersehbare Wirkung, die Platons Anthropologie auf die Nachwelt ausgeübt hat. (1) Der Mensch ist geschichtet aufgebaut. Durch die Sprache kann er die Vielfalt der Welt in eine Welt von Sprache verwandeln. In der nächsten Stufe werden die Wörter in eine richtige und angemessene Beziehung zu den Gegenständen gesetzt. In der dritten Stufe lernt er, abstrakt und begrifflich zu denken. In der vierten Stufe ist er in der Lage, schöpferische Ideen zu entwerfen, und schließlich ist er ein auf Gott bezogener Mensch. Dies ist zugleich ein Aufstieg, bei dem jede Stufe einen höheren Wert hat. Sprache lernen, Naturwissenschaft, logisches Denken, Geisteswissenschaft und Religion waren die klassischen Inhalte der abendländischen Pädagogik. (2) Der Mensch ist für ihn ein Lebewesen, das in die Spannung von Immanenz und Transzendenz gestellt ist. Er ist dualistisch in einen wertlosen, nichtseienden Körper und eine wertvolle, seiende, unsterbliche, transzendental verknüpfte Geistseele gespalten. Dies begünstigte in der Folgezeit weltflüchtige und jenseitsorientierte Einstellungen. (3) Daraus erwächst die Vorstellung, dass Materielles und Körperliches minderwertig, Geistiges hingegen höherwertig ist. (4) Es fehlt bei Platon weitgehend die Lebenspraxis.

Auch bei *Aristoteles* (384–322) wollen wir aus seinem gewaltigen Werk nur die anthropologischen Aspekte beleuchten (Vollrath 1978, 84–128). Für ihn ist alles Daseiende eine Einheit von Stoff und Form. Dabei ist der Stoff passiv, er wird geformt. Damit entspricht er etwa der naturphilosophischen Vorstellung seiner Zeit: Er ist atomar, räumlich, zeitlich und den Naturgesetzen unterworfen. Weil er geformt wird, ist er auf diese Formung angewiesen. Er besitzt darum lediglich Möglichkeit. Jedoch kann er der Formung Widerstand leisten, wodurch Aristoteles die Unvollkommenheit alles Bestehenden begründet. Die Form hingegen entspricht Platons Ideen. Er nennt sie auch wie Platon „eidos", nur dass sie bei ihm *im* materiellen Ding ist und mit ihm einheitlich. Sie ist auch nicht ruhendes Sein wie bei Platon, sondern dynamisch den Stoff formend und sich teleologisch auf ein Ziel hin bewegend. So wie alles Daseiende diese Einheit von Stoff und Form ist, so auch der Mensch. Dem Stoff entspricht der Körper, der Form die Seele. Wenn sich nun die Form (die Seele) eines potenziellen Körpers bemächtigt, entsteht ein Mensch. So ist einerseits der Mensch die Einheit von Körper und (unsterblicher, geistiger) Seele, andererseits ein sich auf ein vollkommenes Ziel hinbewegendes Wesen. Dem leistet allerdings der Körper Widerstand. Die Lebensaufgabe eines jeden Menschen ist es darum, einerseits die Vorzüge des menschlichen Körpers in den Dienst der Form (der Geist-Seele) zu stellen, nämlich die Hände, die Sprech-

werkzeuge, den aufrechten Gang und das große Gehirn, andererseits aber den Körper strikt der Form, der unsterblichen Seele, wie ein Werkzeug unterzuordnen. Denn die eigentliche Lebensaufgabe des Menschen ist seine Zielverwirklichung. Das Ziel eines jeden menschlichen Lebens ist die Glückseligkeit. Diese erreicht er, wenn er immer ausschließlicher gemäß der Seelenkräfte und der Zielverwirklichung lebt. Das Ziel ist seine vollkommene Ausbildung als Vernunftwesen, das in der Lage ist, ethisch und tugendhaft zu leben. Dabei sind die ethischen Tugenden diejenigen, die die Herrschaft der Vernunft über die sinnlichen Triebe ermöglichen, die dianoetischen Tugenden hingegen dienen der Steigerung und Vervollkommnung der Vernunft selbst. Das letzte und höchste Ziel des Menschen ist seine Gottförmigkeit.

Die Wirkungen des Aristoteles auf die abendländische Anthropologie waren unübersehbar. Das ganze Mittelalter war von ihm beeinflusst, und seit dem Konzil von Trient (1545–1563) ist aristotelisches Denken für alle katholischen Gläubigen verpflichtend. Über die Auswirkungen des Aristotelismus auf die Einstellung zum Menschen ist zu sagen: (1) Auch bei ihm ist der Mensch wesenhaft durch die Vernunft bestimmt, und darum bestand das Ziel aller erzieherischen Bemühungen in der Herrschaft der Vernunft über die Triebe und die Ausbildung der vernünftigen Kräfte. Noch heute steht in den Schulformen, vor allem an den Gymnasien und an den Hochschulen, die Entwicklung von logischem Denken, Vernunft, Verstand, Urteilskraft und des Geistigen im Mittelpunkt. Wir werden darum auf die Ganzheit des Menschen hinweisen müssen, auf die Gemütskräfte und die Leiblichkeit, auf das Handeln und die Sozialität usw. und sie gleichrangig berücksichtigen. (2) Wenn bei Aristoteles der Leib auch nicht als so wertlos gesehen wird wie bei Platon, so ist er doch auch bei ihm minderwertig. Darum werden wir die Körperlichkeit und Leiblichkeit des Menschen immer wieder betonen. (3) Auch für ihn ist der Leib minderwertig, die unsterbliche Seele hingegen hochwertig. Darum soll, so meint er, der Leib asketisch als bloßes Werkzeug der Seele angesehen werden. Die Seele selbst aber kann sich, wenn sie sich den Körper völlig unterwirft, den Weg zur Zielverwirklichung gehen, der Gottförmigkeit.

Nach den zwei großen Griechen gab es in der Antike hauptsächlich drei Schulen: die Stoiker, die Epikuräer und die Skeptiker (zum Folgenden Vorländer 1969, 137–172). Von ihnen haben vor allem die Stoiker das abendländische Denken geprägt. Dennoch sind auch die anderen beiden Schulen nicht ohne Wirkung geblieben.

Die *Epikuräer* führten sich auf Epikur (341–270) zurück (ebd., 147–151). Seine Anthropologie schloss sich an die Atomlehre des Demokrit an. Weil es nur eine atomare, materielle Welt gibt, kann der Mensch frei von Furcht vor den Göttern und Dämonen leben. Zwar leugnet er die Götter nicht, aber sie greifen, so lehrt er, nicht in das Leben der Menschen ein. Zu solch einem angstfreien Leben verhelfen die Logik, die vor Irrtümern schützt, und die Kenntnis der Physik, weil sie die Welt aus natürlichen Zusammenhängen erklärt. Auch für ihn ist das Ziel des menschlichen Lebens die Glückseligkeit, die in der ataraxia besteht, der vernünftigen, auf-

geklärten, die Triebe beherrschenden Vernunft. Sie befähigt zum angstfreien, glücklichen Leben.
Seine Wirkungen auf die abendländische Tradition waren gering, weil er als ein Vertreter des zügellosen Genusslebens galt und weil sein Deismus, die Vorstellung von passiven Göttern und dem Nichtvorhandensein von Dämonen, nicht in das christliche Weltbild passten. Was wir indes von ihm lernen können, dass wir Menschen von Angst erzeugenden Gottesbildern und von der Angst vor Dämonen befreien sowie ihn von spiritistischen, astrologischen u.a. Abhängigkeiten lösen. Hinzu kommt, dass Bildung und Vernunft ein angstfreies und glückliches Leben fördern können.
Die *Skeptiker* (ebd., 152–155) standen in der Tradition Platons, indem sie seine zweifelnde Methode übernahmen und radikalisierten. Ihr Denken spiegelt die späte griechische Gesellschaft wider (etwa 360–200), die geprägt war von der Pluralität der Philosophien und Religionen. Sie wirkten bis in die Spätantike hinein. Dies begünstigte die Herausbildung einer Philosophie des Zweifels. Sextus Empiricus (etwa 200 n. Chr.) gibt eine Reihe von Gründe für das Zweifeln an. Die Lebewesen überhaupt sind verschieden und leben, würden wir heute sagen, in völlig unterschiedlichen Umwelten. Auch die Menschen sind in jeder Hinsicht verschieden. Die vielen Lebewesen zeichnen sich durch völlig unterschiedliche Sinnesorgane aus, die sie die Wirklichkeit ganz verschieden wahrnehmen lassen. Auch nehmen wir die Wirklichkeit ganz anders wahr, in welcher Stimmung wir uns gerade befinden. Ebenso erscheinen uns Gegenstände völlig anders, wenn sie sich in verschiedenen Umgebungen oder Entfernungen befinden. Dinge erscheinen uns völlig anders je nach Menge oder Zusammensetzung. Vor allem sind alle Erscheinungen, Wahrnehmungen, Ansichten usw. abhängig davon, wie häufig sich ein Mensch mit ihnen beschäftigt, wie er erzogen wurde und welche Gewohnheiten, Sitten, Gebräuche, religiöse und philosophische Ansichten er entwickelt hat. Daraus folgt: Alles ist relativ. Dieser universale Zweifel sollte den Menschen aber nicht verzweifeln lassen, sondern ihn dazu führen, sich des Urteils zu enthalten (epoché) und ein Leben in heiterer Seelenruhe zu führen.
Das zweifelnde Denken der Skeptiker hat immer wieder in Krisenzeiten Vertreter gefunden. Zwar ist die Kirchentradition skeptischem Denken entgegengetreten, aber gerade die Scholastik (die Philosophie und Theologie des Mittelalters) macht sie zu einem Werkzeug ihres Denkens, das dialektisch war (sic et non). Auch heute ist es wichtig, Menschen zum kritischen, skeptischen Denken anzuleiten, damit sie nicht den verschiedensten religiösen, politischen, medialen u. a. Verführungen verfallen.
Die *Stoa* (ebd., 139–146) hat das abendländische Denken aufs Nachhaltigste beeinflusst. In der römischen Antike wurde sie seit Augustus zur Staatsreligion und zur verpflichtenden Lebensform eines jeden Bürgers des römischen Reiches, einschließlich der Kaiser (Marcus Aurelius). In der Neuzeit beeinflusste die Stoa vor allem die Lebensform des Barock sowie Descartes, Spinoza, Locke, Kant, Schiller, Goethe u. a. Die Stoa lehrt zunächst, dass alles Wirkliche materiell ist. Wirklich ist nur, was als Körper existiert. Alles Wirken hat körperliche Ursachen. Darum sind

nicht nur die Sinnesdinge, sondern alles Seiende, Gott und die Seele, Tugenden und Gefühle, Weisheit und Wahrheit körperlicher Natur. Unkörperlich sind nur der Raum, die Zeit, das Leere, und die Aussagebedeutungen. Darum sind die Zentralwissenschaften der Stoa die Logik und die Physik. Aber die Stoa lehrt keineswegs einen Materialismus in der Nachfolge Demokrits, sondern für sie ist die Wirklichkeit zwar einerseits stofflich-körperlich, aber andererseits ist sie eine kraftbegabte Substanz. Und zwar sind dies vernunftbegabte Kräfte (logoi), die im Stoff wirksam sind. Die Ursache hierfür ist die Weltvernunft. So ist die stoische Philosophie nicht eigentlich materialistisch als vielmehr pantheistisch.

Welche Stellung hat nun der Mensch in diesem stofflich-geistigen Kosmos? Seine Seele ist ein Abbild der Allseele. Obgleich er körperlicher Natur ist, spiegelt er die Allvernunft wider, er ist selbst ein Vernunftwesen. Weil jedoch der Kosmos materiell-vernünftig ist, sind alle Vorgänge in ihm determiniert. Darum ist der Mensch unfrei. Er kann jedoch zu den Geschehnissen und Widerfahrnissen Stellung beziehen, insofern ist er frei. So ist der Mensch ein leiblich-vernünftiges Wesen, das frei und unfrei zugleich ist. Weil er aber frei ist in der Art, wie er sein Schicksal annimmt, kann er mit ihm vernünftig umgehen. Darum liegt es an ihm, ob er ungeduldig ist, über die Welt klagt und mit ihr hadert, oder ob er sich geduldig und freudig fügt. Aber seine Freiheit reicht weiter, denn er vermag „naturgemäß", d. h. vernünftig zu leben. Vernünftig jedoch ist es, in einer Welt der Unsicherheit die äußeren Dinge (die adiaphora), wie Leben, Gesundheit, Besitz, Ehre, Alter, Krankheit, Tod, Armut, Knechtschaft, Ehrlosigkeit usw. gleichgültig zu betrachten. Dies führt zu einem Leben in der apatheia, der Leidenschaftslosigkeit, und der constantia, der Distanz zu den Schicksalsschlägen der Welt. Allerdings gibt es auch sittliche Verhaltensweisen, die einen gewissen Wert haben, nämlich Ehe, Familie und Staat. Dem entsprechen zwei Grundtugenden: Gerechtigkeit und Menschenliebe. Darum waren es die Stoiker, die die Frauen und Kinder emanzipierten, die sog. Barbaren als Menschen bezeichneten und die Sklaven befreiten. Mit dieser Lebensform wurden sie vorbildlich für die gesamte abendländische Geschichte, und sie reicht hinein bis in die heutigen freien Verfassungen (Menschenwürde, Menschenrechte).

Die *Anthropologien des Mittelalters* waren vielfältige, oft originell weiterentwickelte Varianten der antiken Philosophien. Das Mittelalter hat ja völlig neue geschichtliche Grundlagen hervorgebracht. Es waren drei Elemente, die das Mittelalter prägten: Erstens das Römische Reich, das ja in der renovatio Imperii weiter bestand, römische und griechische Bildung, die ihre Pflegestätte in den Klöstern und später in den Universitäten fand, und das Christentum. Zweitens waren es neue Völker, die in die römisch-romanische Welt eintraten, die Germanen und die Slawen. Und drittens wurde die Philosophie zu einem kirchlich-christlichen Weltbild, das Antike und Christentum miteinander verschmolz. Dabei aber sollten immer die Gegensätze erhalten bleiben. Gott ist nicht wie in der Antike ein philosophisch definierter, sondern ein persönlicher Schöpfergott, der die Welt aus dem Nichts geschaffen hat und dem gegenüber der Mensch ein Geschöpf ist. Zwischen Schöpfer und Kreatur besteht ein unüberbrückbarer Gegensatz. Der Mensch als nichtiges Geschöpf hat die Aufgabe, Gottes Willen zu erfüllen. Allerdings ist Gott auch ein

erlösender Gott – ein Gedanke, der der griechischen Philosophie fremd war. Auch im Verhältnis zur Welt steht das christliche Denken im Gegensatz zur griechischen Philosophie. Lebten die meisten Menschen in der Antike in der Welt und suchten in ihr Orientierung, so ist das Ziel des mittelalterlichen, kirchlichen Lebens im Christentum die Entweltlichung und die Abkehr vom Leben. Und schließlich steht im Gegensatz zur griechischen Pluralität des Denkens der Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums. Darum gab es in einem sehr strikten Sinne keine philosophische Anthropologie im Mittelalter, sondern eine kirchlich geprägte. Charakteristisch für die mittelalterliche Anthropologie war *Thomas von Aquin* (1225–1274). Nach ihm (Schilling 2000, 36 f.) besitzt der Mensch als zentrales Vermögen Vernunft und Wille, wobei die Vernunft an oberster Stelle steht. Der Wille (das bedeutet die Handlungsfähigkeit des Menschen) ist frei. Die Vernunft erkennt die Werte, der Wille wählt die Handlungsziele. Leib und unsterbliche Seele sind zu Lebzeiten eng miteinander verknüpft, sie bilden eine Einheit, wobei der beseelte und vergeistigte Leib sozusagen ein verleibter Geist ist. Darum lebt die Seele nach dem Tode weiter. Die Aufgabe des Leibes ist es, der Seele als Werkzeug zu dienen. Daraus folgt, dass der Leib minderwertig ist, die Geistseele hingegen hochwertig. Die Aufgabe des Menschen ist es darum, den Weg zur Gottförmigkeit durch die Erkenntnis der Vernunft und durch den auf Gott gerichteten Weg der Handlung zu beschreiten. Wir bemerken, wie Thomas sehr stark aristotelische Vorstellungen einarbeitet. Zweifellos ist das gigantische Werk des Aquinaten bewunderungswürdig, und es ist bis heute normgebend für alles katholische Denken. Aber seine Anthropologie ist doch eher eine mittelalterlich-theologische als eine philosophische. Weil also das Mittelalter primär theologisch dachte, knüpfen wir bei unserer Betrachtung der philosophischen Anthropologien bei der Renaissance und der Aufklärung an.

Für die Renaissance ist ein Ereignis von symbolischer Bedeutung. Francesco Petrarca (1304–1374) begründete die erste Stufe des Humanismus und der Renaissance. Er war Beamter am Hofe des Papstes in Avignon (Exil des Papstes und Schisma). Mit seinem Bruder zusammen erstieg er den Mont Ventoux, heute ein Aussichtsberg, von dem man einen herrlichen Blick auf die Provence, die Alpen und das Zentralmassiv hat. Er führte die Confessiones des Augustinus mit sich und las sie seinem Bruder vor. Zwei Erkenntnisse tauchten vor seinem inneren Auge auf. Erstens: Angesichts des goldenen Lichtes, in das die Provence zu seinen Füßen getaucht war, erkannte er: Die Welt ist kein Jammertal, sondern sie ist schön. Und aus den Gedanken des Augustinus entdeckte er die Innerlichkeit des Menschen. Seitdem wird das europäische Denken bestimmt durch die Lösung von der kirchlichen Autorität, von der Naturerkenntnis und der Herausbildung der Individualität.

In unmittelbarer Beziehung zu unseren heutigen Anthropologien steht die *Aufklärung* (etwa 17. und 18. Jahrhundert). Ihr Bestreben war es, den unmündig machenden Mächten, der absoluten Monarchie und der Staatskirche, den mündigen, vernünftigen Menschen entgegenzustellen, der den Mut hat, sich autonom des eigenen Verstandes zu bedienen. Dabei sind zwei anthropologische Fragestellungen

zentral: Erstens die Individualität des Menschen und zweitens seine Natur, ob er gut oder böse sei.
Die *Individualität und die Subjektorientierung* sind ausgeprägt bei Descartes, Leibniz, Kant und Fichte zu finden.
René Descartes (1596–1650) entwickelte in seinem Hauptwerk „Meditationen über die Erste Philosophie" (d. i. die Metaphysik) die Lehre von den drei Substanzen (1641). Er unterscheidet (Descartes 1960) zwischen der ausgedehnten, der denkenden und der unendlichen Substanz. Dabei ist Substanz das, *was ist*. Die ausgedehnte Substanz ist die atomare, räumliche und zeitliche Welt, die denkende Substanz der Mensch mit seinen Bewusstseinsinhalten und Handlungen, während die unendliche Substanz Gott ist. Nun liegt es im Wesen von Substanzen, dass sie aus sich selbst heraus existieren (sie sind, weil sie sind) und nicht aufeinander einwirken können. So ist Gott der Schöpfer der Welt, aber er wirkt nicht mehr auf sie ein. Auch der Mensch als Wesen mit Bewusstsein ist von den beiden anderen Substanzen getrennt, wodurch er einen Eigenwert erhält. Die ausgedehnte Substanz schließlich ist die Natur (wozu auch der menschliche Körper gehört), die, wie die anderen beiden Substanzen, unabhängig existiert. Sie ist deutlich getrennt sowohl von Gottes Wirken als auch vom geistigen, denkenden Menschen. Durch diese Trennung der Substanzen erhalten sowohl der Mensch als auch die Natur ihre eigene unabhängige Stellung in der Wirklichkeit. Als denkende Substanz ist der Mensch ausgezeichnet durch die Souveränität der Vernunft, die Fähigkeit zum Fühlen, klare und unterschiedene, voneinander abgegrenzte Vorstellungen zu haben und vernünftig handeln zu können. Allerdings gehört der menschliche Körper zur ausgedehnten Substanz. Wie diese beiden Substanzen, die ja nach der Vorstellung Descartes nicht aufeinander einwirken können, das denkende, vernünftige Selbst und der ausgedehnte Körper, zueinander stehen, bleibt für die Aufklärung ein großes Thema. Auch die ausgedehnte Substanz ist völlig unabhängig von den anderen beiden. Nun konnten die Naturwissenschaftler die Natur erforschen, ohne Rücksicht auf kirchliche Dogmen nehmen zu müssen. Drei Prinzipien gelten seitdem für alles wissenschaftliche Denken (Schnabel 1951, 73): (1) Die rationale Denkfähigkeit ist der Maßstab für alles Erforschen und Erkennen. (2) Der Persönlichkeitsgedanke hängt eng mit der Rationalität zusammen. Nur wer sich als vernunftbegabtes Wesen empfindet, fühlt auch die Verpflichtung zum logischen, rationalen Denken. (3) Was erforscht wird, ist die Welt als faktische Wirklichkeit. Sie ist der Maßstab für das, was wirklich ist oder nur gewünscht und geträumt wird. Die Wirklichkeit also entscheidet darüber, was wirklich und unwirklich ist. So wurde die Wirklichkeit entdeckt und zur einzigen Realität gemacht, wenn der Mensch Wahrheit erforschen will. Weil die Natur also von Gott unterschieden wird, konnte sie erforscht werden. Der Mensch als eine res cogitans, als eine denkende, fühlende und handelnde Substanz lebt als Individuum in ihr, sie beherrschend und individuell gestaltend.
Einen Schritt weiter ging *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646–1716). Er kritisiert den damals gängigen Begriff vom Atom, das gekennzeichnet sei durch Ausdehnung und Bewegung. Im Gegensatz dazu zeigt er, dass die kleinsten Bausteine der Natur durchgeistigte Kraftzentren seien; Leibniz nennt sie Monaden (Leibniz 1960). Er

gibt ihnen fünf Haupteigenschaften (Störig 2000, 384 f.): (1) Diese durchgeistigten Kraftzentren sind Punkte, d. h., der Urgrund des Seins besteht in punktförmigen Substanzen, die keine Ausdehnung besitzen. (2) Sie sind Kräfte bzw. Kraftzentren. So sind die Urbausteine der Welt punktuelle Kraftzentren. (3) Sie sind Seelen. Damit beseelt Leibniz die Ursubstanz. Allerdings besitzen diese durchgeistigten Kraftzentren unterschiedliche Bewusstseinsgrade, durch die sie sich unterscheiden. So haben die niederen, wie die Materie, nur unbewusste, dunkle und verworrene Vorstellungen. Die höheren, wie die des Menschen, haben Bewusstsein. Das höchste durchgeistigte Kraftzentrum mit dem unendlichen Bewusstsein ist Gott. Weil aber alle Monaden von gleichem Wesen sind, erscheinen Natur wie auch der Mensch als göttlich. (4) Sie sind Individuen. Keine gleicht in dem Grad des Bewusstseins der anderen. (5) Sie sind fensterlos. Das bedeutet, sie enthalten in ihrem Bewusstsein die gesamte Wirklichkeit und können nicht von außen neue Informationen erhalten. Wir beobachten, wie bei Leibniz die Innerlichkeit des Menschen verabsolutiert wird. Es gibt nichts, aber auch gar nichts außer ihm. Alle Wirklichkeit ist ihm in seinem Inneren von Anfang an gegeben. Wenn das so ist, dann hat jeder Mensch das Recht auf Individualität, die unabhängig ist von äußeren Autoritäten, vor allem von den lebensbestimmenden und lebensbedrohenden Mächten Kirche und Staat. Wir verstehen, dass Leibniz für Glaubensfreiheit und Toleranz eintrat, eine Forderung, die bis heute Gültigkeit hat. Und er betonte die Subjekthaftigkeit und Individualität des Menschen.

Der kritische Idealismus wurde von *Kant* (1724–1804) begründet (Ueberweg 1924, 547–606). Kants Grundfrage ist: Wie kann aus dem chaotischen Ansturm von Sinnesdaten eine sinnvolle Wahrnehmung und darüber hinaus Erfahrung werden? Kant geht davon aus, dass das „Ding an sich" unsere Sinnesorgane erregt. Aber die von den bewusstseinsunabhängigen Gegenständen ausgehenden Reize werden nicht gleichsam fotografisch an das Innere weitergeleitet, sondern sie unterliegen einer Bearbeitung. Denn eine bloße Abbildung ergäbe ein ungeordnetes Gemisch von Eindrücken des Sehens, Hörens, Schmeckens, Riechens, Fühlens usw. Vielmehr werden sie durch die in die Sinneswerkzeuge eingebauten Anschauungsformen Raum und Zeit strukturiert, und zwar räumlich geordnet und zeitlich in Folge gesetzt. Wie wir bemerken können, wird die Außenwelt beim Wahrnehmungsvorgang stark verändert, und zwar sinnvoll. Dieser Wahrnehmungsvorgang wird nun mit dem Denken des Verstandes und dem Urteilen der Urteilskraft verbunden. Im Verstand nämlich sind die Einheit stiftenden *Verstandesbegriffe* enthalten, mit der Fähigkeit zu urteilen. Die *Urteilsformen* sind Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Indem sie die Verstandeskategorien auf Wahrgenommenes beziehen, entsteht eine sinnvolle *Erfahrung*. Sie ist die Vereinheitlichung von räumlich und zeitlich geordneten Wahrnehmungen mit den Verstandesbegriffen mithilfe der Urteilsformen. Zugleich stellt Kant damit den Gültigkeitsbereich der Erfahrungswissenschaften auf. Sie können Wahres aussagen über alles, was sie wahrgenommen haben. Wahrnehmungen sind auch Messungen und Verfeinerungen der Wahrnehmung durch Apparate.

Nun besitzt der Mensch nicht nur die Wahrnehmungsfähigkeit, die Verstandesbegriffe und die Urteilsformen, mit denen Erfahrung möglich ist, sondern auch die *Vernunft*. Ihre Tätigkeit ist es, durch logische Schlussverfahren immer höhere Abstraktionen zu schaffen. Während der Verstand logisch urteilt, ist es die Aufgabe der Vernunft, Urteile durch Schlussketten herzustellen und dadurch höhere Zusammenhänge und höhere Abstraktionen hervorzubringen. Dies geschieht durch die Vernunftschlüsse, deren es drei gibt: kategorische, hypothetische und disjunktive. Je höher die Abstraktion ist, desto größer ist auch die Allgemeinheit der Idee. Solche Vernunftschlüsse sind insofern wahr, als sie logisch richtig und zwingend sind. Sie sind Wahrheit in den Grenzen der Vernunft. Außerhalb des Vernunftdenkens gelten sie nicht. So sind sie niemals mögliche Inhalte der Erfahrung, und sie können auch nie auf Erfahrung bezogen werden. Die Vernunft zeigt also das, was denkmöglich und widerspruchsfrei ist, aber dem entspricht niemals Erfahrung. Ihre Ideen können also nicht an der außersubjektiven Welt der Dinge an sich verifiziert werden. Wenn also Vernunftideen nicht auf Wahrheit überprüft werden können, warum denken wir sie überhaupt? Kant gibt darauf zwei Antworten. (1) Gott hat uns so geschaffen, dass wir das Vernunftvermögen haben, und darum müssen wir es richtig anwenden. (2) Die reinen Vernunftideen besitzen eine regulative Funktion. Sie regulieren sowohl die Verstandesbegriffe und leiten sie, wie sie verfahren sollen, als auch das Handeln des Menschen. Vor allem letzteres ist von entscheidender Bedeutung.

In seiner Kritik der *praktischen (handelnden) Vernunft* zeigt er, dass wir nur vernünftig handeln können, wenn wir die Ideen der reinen Vernunft zu Ideen der handelnden Vernunft umwandeln. Der vernünftige Mensch also wendet die Ideen der reinen Vernunft auf seine Lebensführung an. Wenn das Leben auf diese Weise vernünftig geleitet wird, ist es existenziell wahr. Für Kant ist darum der Mensch primär ein handelndes Wesen.

Ein weiteres Vermögen des Menschen ist seine *Urteilskraft*. Zunächst unterscheidet Kant zwischen der bestimmenden und reflektierenden Urteilskraft. Erstere sucht für ein Allgemeines, sei es ein Prinzip, ein Gesetz oder ein Begriff, das Besondere. Letztere wählt für ein Besonderes das Allgemeine. Kant unterscheidet weiterhin die ästhetische und die teleologische Urteilskraft. Die *ästhetische Urteilskraft* hat es mit den Gefühlen und der Fantasie des Menschen zu tun, die wiederum die Ästhetik begründen, die Lehre vom Schönen. Schön ist etwas, wenn es im Wahrnehmenden ein ästhetisches Gefühl hervorruft. Dies ist objektiv. Während beispielsweise eine Mahlzeit verschiedenen Menschen verschieden gut oder schlecht schmecken kann, trifft dies auf das Kunstwerk nicht zu, wenn es nämlich zweckgerichtet auf das Ästhetische abzielt. Während also Geschmacksurteile subjektiv sind, glaubt Kant, seien die ästhetischen Urteile objektiv, d. h. für jeden gültig. Im Gegensatz dazu bezieht sich die Zweckgerichtetheit der *teleologischen Urteilskraft* auf die Finalität in der belebten Natur; alles Lebendige ist also zweck- und zukunftsgerichtet. Wenn auch in der unbelebten Natur die Kausalität herrschen mag und es schwierig ist, hier Finalität zu finden, so lässt sich bei lebendigen Organismen nicht der Teil ohne das Ganze denken. Wenn ich beispielsweise einen Stein halbiere, ergibt dies zwei

kleinere Steine, tue ich dasselbe mit einen Huhn, dann gibt dies nicht zwei kleinere Hühner, sondern ein totes. Darum ist es notwendig, lebendige Organismen als planmäßig hervorgebrachte Lebewesen aufzufassen, als planmäßige und zweckmäßige Ganzheiten. Dies gilt auch für den Menschen. Auch er ist der teleologischen Urteilskraft unterworfen. Welches ist sein Ziel? Es ist die Glückseligkeit. Und welches Ziel hat die Menschheit? Leben in einem konstitutionellen Staat und der Weltfriede.

Dies alles aber ist ausschließlich im Menschen. Die Außenwelt der Dinge an sich bleibt unerkennbar. Kant stellte dar, dass es eine Wirklichkeit außerhalb des Menschen gibt, weil ja die Sinneswerkzeuge durch sie „affiziert", d. h. angeregt, gereizt werden. Aber sie bleiben unserer Erfahrung verschlossen. Darum ist letztlich jeder Mensch verpflichtet, nach den inneren Wirklichkeiten zu leben. Gleichzeitig zeigte Kant als erster, wie komplex das Innere eines jeden Menschen ist: Er besitzt wegen seiner Einzigartigkeit Wert und Würde. Und er hat die Lebensaufgabe, alle seine Fähigkeiten in ihren Grenzen zu entwickeln: Wahrnehmen, Verstandeskategorien, Urteilsformen, Vernunft als reine und handelnde Vernunft und die ästhetischen Formen der Gefühlskräfte, der Schönheit und Kunst sowie die Teleologie des Lebendigen. Darum strebt für Kant der Einzelne nach Glück, während die Teleologie des Staates und der Gesellschaft den konstitutionellen Staat und den Weltfrieden zum Ziel haben.

Die stärkste Zentrierung auf die Innerlichkeit des Menschen finden wir wahrscheinlich bei *Johann Gottlieb Fichte* (1762–1814). Er knüpfte seine Kritik an Kants Vorstellung vom Ding an sich an (Fichte 1922). Kant hatte gelehrt, dass vom Ding an sich die Sinne des Menschen „affiziert" werden. Es sei die Ursache dafür, dass durch die Vermittlung der Sinne Empfindungen im Menschen entstehen, die durch die Sinnesorgane in die Anschauungsformen Raum und Zeit geordnet werden, auf die sich die Verstandeskategorien und die Urteilskraft richten. Fichte meint nun, wenn es nicht möglich ist, über das Ding an sich etwas auszusagen, dann muss man es leugnen. Denn tatsächlich, meint er, hat Kant Recht, dass sich alle Weltwirklichkeit im Inneren des Menschen befindet. Deshalb, sagt Fichte, steht am Anfang das denkende Subjekt. Es setzt sich selbst. Diese Selbstsetzung ist eine Handlung, eine Tat. Damit ist die Vernunft nicht eine bloß reine Vernunft, sondern eine schaffende. Wie kommt es indes dazu, dass mir eine Wirklichkeit entgegentritt? Fichte äußerte hierzu, dass zwar alles Sein im sich selbst setzenden Ich ist. Weil es aber zugleich handelt, bringt es die Realität außer ihm durch Projektion hervor. Das Nicht-Ich, das Fremde, das Äußere, ist darum ein Handlungsvorgang des sittlichen, werteschaffenden Ichs, bei dem es die Außenwelt hervorbringt.

Es scheint so, als sei die Entdeckung der eigenen Innerlichkeit bei Fichte auf die Spitze getrieben. Es gibt nur noch die eigene, schaffende, vernünftige Innerlichkeit – und sonst nichts. Wenn Fichte Recht hatte, dann muss das absolute Ich primordial sein, d. h., es muss allen Regeln von Familien, Arbeitsstellen, Kliniken, Behörden, staatlichen Institutionen, Schulen usw. vorgeordnet sein. Die Subjektorientierung, die Vorordnung des Individuums und seine sittliche Einbindung sind unverlierbare Gedanken Fichtes.

Die zweite Fragestellung der Aufklärungsphilosophie, die zu einer zentralen Frage der philosophischen Anthropologie gehört, kommt in der neueren Anthropologie kaum noch zur Sprache: *die Natur des Menschen*. Sie lautet: Ist der Mensch gut, ist er böse, oder ist er beides zugleich? Das Bild vom Menschen beeinflusst aufs stärkste jede Gesellschaftsform. Dies soll am Beispiel der modernen Gesellschaft gezeigt werden. Sie ist eine funktional differenzierte Gesellschaft, die sich in Teilsysteme ausdifferenziert. Die Frage nach der Natur des Menschen beeinflusst tatsächlich alle Teilsysteme der Gesellschaft und die Handlungen im privaten, pädagogischen und gesellschaftlichen Bereich (dazu Luhmann 1984, Luhmann 1997, Noack 2004).
Thomas Hobbes (1588–1679) ist der Aufklärungsphilosoph (Ueberweg 1924, 258 f.; Vorländer 1968, 36–43; Röd 1978, 164–171), der lehrte, dass der Mensch egoistisch ist und nur auf den eigenen Vorteil bedacht. Er will seine Existenz erhalten, und er strebt nach möglichst vielen Gütern. Er ist also von Natur aus egoistisch und böse. Darum ist der Urzustand ein Kampf aller gegen alle (homo homini lupus – der Mensch ist des Menschen Wolf). Dieser Zustand jedoch ist unbefriedigend, weil er dem Bedürfnis nach Sicherheit widerspricht. Um den Kampf aller gegen alle zu verlassen, um Unsicherheit und Rechtlosigkeit zu überwinden, schaffen die Menschen durch Vertrag aller mit allen einen Staat, der Sicherheit garantiert, wofür sie ihm die absolute Macht übertragen, der sich alle unterwerfen müssen. Denn dieser Vertrag ist ein Abtretungsvertrag, kein Übertragungsvertrag. Der Staat ist absolut, und er steht über den Gesetzen, er ist der sterbliche Gott. Höchste Macht und höchste Herrschaft gehören darum zum Wesen des Staates. Wegen des absoluten Charakters der Souveränität werden alle partikularen und rechtlich geordneten Gemeinschaften durch den Staat absorbiert. Darum kann es keine mit ihm konkurrierenden Gruppen geben (auch nicht die Kirche). Der Mensch hat also nur die Wahl zwischen Anarchie, dem Kampf aller gegen alle, oder aber völlige Unterwerfung unter den Staat.
Wenn der Mensch von Natur aus böse ist, dann, so hat Hobbes gezeigt, muss das politische System (der Staat) absolut sein, der das Böse zügelt und schwer bestraft (Kerker, Folter, Todesstrafe). Er steht als ein innerweltlicher Gott über allen Individuen, Gemeinschaften und Gesetzen. Darum ist das Rechtssystem hart, grausam und völlig vom Staat abhängig. Das Wirtschaftssystem beutet die Arbeiter mit langer Arbeitszeit, geringen Löhnen und ohne soziale Stützung aus. Im Wissenschaftssystem herrschen strenge hierarchische Strukturen; zugleich ist es dem Staat verpflichtet. Das Medizinsystem wird von den „Göttern in Weiß“ bestimmt. Das Religionssystem lehrt einen autoritären, harten Gott, der vergilt und bestraft, eine Auffassung, die sich im hierarchischen Aufbau der Kirche widerspiegelt; so erscheint die Kirche als Abbild des Staates. Im Erziehungssystem (z. B. Schule) ist das Verhalten der Erzieher dementsprechend autoritär. Die Schule ist eine Lernschule, in der die Kinder und Jugendlichen mit harter Hand (Prügelstrafe) zum Lernen gezwungen werden. Im Familiensystem wird ebenfalls die harte, autoritäre Erziehung vorherrschen. Nur das Kunstsystem kann noch freiere Züge tragen, die es neben dem Staat entwickelt, obgleich es im Dienst des Staates steht. Hinzu kommt, dass der Staat, indem er sich alle Individuen und Institutionen unterwirft, stratifi-

ziert ist. Das bedeutet, dass die Teilsysteme der Gesellschaft übereinander geschichtet sind, wobei entweder das politische oder das Religionssystem die Spitze bilden. Nimmt das politische System die Spitze ein, dann ist das politische System eine autokratische Herrschaft (z. B. die Absolute Monarchie, die Diktaturen der Neuzeit). Wenn das Religionssystem hingegen die oberste Stufe besetzt hält, entsteht ein Gottesstaat (wie die Papstherrschaft im Mittelalter oder die heutigen islamischen Gottesstaaten). In jedem Fall setzt die oberste Gewalt für alle Teilsysteme die Zwecksetzungen.

Das soziale Handeln hat in diesem Gesellschaftssystem die Aufgabe, Arme, Kranke, verarmte Frauen und Waisen, verelendete Männer, die aus der Gesellschaft herausgefallen sind, und andere aus der Gemeinschaft exkludierte Menschen, zu versorgen und wieder arbeitsfähig zu machen. Dabei sind zwei Aspekte zu berücksichtigen: Erstens sieht man die Armut als verschuldet an (in den USA kam erst in den 1930er Jahren im Zusammenhang mit dem New Deal der Gedanke auf, Armut und Verelendung könnten auch unverschuldet sein), und zweitens sah man in den Verarmten billige Arbeitskräfte. Denn die wieder Arbeitsfähigen wurden von den Armenhäusern an die Unternehmer für Billiglöhne verliehen. Für die kriminalisierten Menschen in der Gesellschaft hingegen war das Rechtssystem zuständig: Sie wurden in menschenunwürdige Gefängnisse weggesperrt oder getötet.

Für *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646–1716) – wie später für Rousseau – ist der Mensch dagegen gut (Ueberweg 1924, 258 f.; Vorländer 1968, 36–43; Röd 1978, 164–171). Er begründete dies folgendermaßen: Alle Lebewesen sind einerseits individuell, sie besitzen eine eigene Vorstellungswelt. Und doch bilden sie zusammen ein harmonisches Ganzes. Wie ist das möglich? Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie als Monade (körperliche und zugleich geistige Substanzen mit unterschiedlichem Bewusstseinsgrad) mit Gott von gleicher Substanz sind. Gott garantiert die „prästabilierte“ Harmonie aller Individuen. Damit begründet er sowohl die Vollkommenheit der Schöpfung, in der das Böse nur scheinbar existiert, als auch die Auffassung von der Schönheit, Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit der Welt. Wenn das Weltganze harmonisch und gut ist, welche Funktion hat dann das Böse? Leibniz unterscheidet drei Grundformen des Übels: (1) Das metaphysische Übel stellt sich als ein solches nur dem unvollkommenen Menschen so dar. Es existiert in Wirklichkeit nicht. (2) Das physische Übel dient einerseits dem Schutz und der Erhaltung des Individuums und andererseits seiner sittlichen Vervollkommnung. Und (3) das moralische Übel dient einer geheimen Befördernis des Guten (so wurde die Sünde Adams der Anlass zur Erlösung). Böses gibt es also nur scheinbar, und der Mensch, eingefügt in die vorher festgesetzte Harmonie, ist seinem Wesen nach gut. Weil das Weltganze vernünftig und mit Gott verbunden ist, und die Harmonie des Ganzen und des Individuellen eine Einheit bilden, ist der Mensch ein Individuum und eine Person, die gut ist in einer vollkommenen Welt.

Auch für *Jean-Jacques Rousseau* (Ueberweg 1924, 439–448 f.; Vorländer 1967, 68–74; Röd 1984; 379–410), er lebte von 1712 bis 1778, ist der Mensch von Natur aus gut. In der Urgesellschaft war der Mensch jeder Vervollkommnung fähig. Seine Selbstliebe war noch gut. Erst mit der Einführung des Eigentums entstanden Staaten und

Willkürherrschaft (das Böse). Die gute Selbstliebe des Menschen wurde zur bösen Eigenliebe. Darum ist auch das Kind von Natur aus gut und muss erstens zur inneren Entwicklung seiner Fähigkeiten gefördert werden. Es gewinnt zweitens eigene Erfahrungen durch die Dinge. Es lernt drittens, alle Fähigkeiten auf das Leben anzuwenden. Dies ist die Erziehung des guten Kindes durch die Natur, die Dinge und den Menschen.

Aber diese Erziehung darf nicht standesgebunden sein. In der höfischen Kultur und in der Absoluten Monarchie hat für Rousseau das Böse seinen Höhepunkt erreicht. Der Mensch wird frei geboren, doch überall ist er in Ketten, so stellt er fest. Es sind die Ketten der höfischen Kultur, der Ständegesellschaft, der Kirche und der Absoluten Monarchie. Darum müssen sie beseitigt werden. An ihre Stelle tritt eine Gesellschaft, die durch einen Sozialvertrag, durch die freie Willensübereinkunft aller, durch die volonté générale, hergestellt wird. Sie ist auf das Allgemeinwohl gerichtet, nicht auf egoistische oder auf Standesinteressen. Der Staat muss mit diesem Allgemeinwohl und dem Gesamtinteresse übereinstimmen. Er ist den Gesetzen untergeordnet.

Ist der Mensch gut, dann ist das politische System liberal („Nachtwächterfunktion" des Staates). Das Wirtschaftssystem ist gekennzeichnet durch eine freie Markt- und Konkurrenzgesellschaft. Im Wissenschaftssystem herrscht die freie Forschung vor, der keine Grenzen gesetzt werden, in der darum universal alles und jedes erforscht wird. Auch das Rechtssystem ist human und betrachtet den Straffälligen nicht als einen Menschen mit böser Natur, sondern als durch gesellschaftliche Bedingungen erkrankt. Er darf darum nicht bestraft, sondern er muss resozialisiert werden. In der Familie und im Erziehungssystem gilt der Trend zur libertinären, permissiven, d. h. einer erlaubenden, wenig Grenzen ziehenden Erziehung. Das Religionssystem ist gekennzeichnet durch religiöse Pluralität und Toleranz. In der Medizin sind Forschung und Pflege vom Staat unabhängig. Im Kunstsystem gibt es eine grenzenlose Freiheit und Fülle der künstlerischen Gestaltung. Die Gesellschaftsform ist die funktional differenzierte Gesellschaft. In ihr stehen alle Teilsysteme in einem gleichen Verhältnis zueinander: Sie sind parallel geordnet. Zwar hat jedes seine eigene Zwecksetzung, das eigene Sinnsystem, einen eigenen Code und die spezifische Funktion, aber sie alle bilden die Gesamtgesellschaft, indem sie zusammenwirken und sich ergänzen. Die Gesellschaft hat also eine gute Meinung vom Menschen. Aber sie steht in der Gefahr, der Gesellschaft keine zusammenhaltenden Sinngebungen und Werte mehr zu vermitteln und eine allgemeine Permissivität zu fördern. Sie kann sogar im dialektischen Umschlag Menschen unter die guten Ideale zwingen wollen. Dann nimmt der Staat totalitäre Züge an.

In der funktional differenzierten Gesellschaft bildet die Sozialpädagogik/Sozialarbeit ein Reflexionssystem, das das soziale Handeln durchdenkt und ihr die Aufgaben des Sozialen, der Erziehung, der Hilfe und der Beratung zuschreibt. Der Mensch, weil er als gut angesehen wird, erhält in jedem Fall Hilfe und Unterstützung.

John Locke (1632–1704) vertritt die Vorstellung, dass der Mensch von Natur aus das Beste mitbringt. Aber seine Veranlagung macht den Menschen zugleich geneigt zu

Lastern und Fehlern (Ueberweg 1924, 351–369; Vorländer 1967, 10–17; Röd 1984, 28–66). Für ihn ist der Mensch also grundsätzlich gut, aber es besteht eine Neigung zum Bösen. Damit korrespondiert eine spezifische liberale Staatsauffassung. Auch Locke geht von einem Urzustand aus. Aber in ihm herrscht nicht ein Kampf aller gegen alle, wie bei Hobbes, sondern das Naturrecht. Alle Menschen sind frei und gleich, und dennoch binden sich alle an die vorstaatliche richterliche Gewalt, die wiederum an das Naturrecht gebunden ist. Der soziale Zusammenschluss im Gesellschaftsvertrag beinhaltet darum auch nicht die Aufgabe der Freiheit, sondern besteht in der Ablösung der naturrechtlichen exekutiven richterlichen Gewalt zugunsten der Gemeinschaft.

Die Gemeinschaft hat das Recht, Normen, gebunden an das Gemeinwohl, aufzustellen (die legislative Gewalt), Streitfälle zu schlichten oder zu bestrafen (richterliche Gewalt) und eine Regierung zu wählen (die exekutive Gewalt: konstitutionelle Monarchie, Republik), die an das Gemeinwohl und an die Gesetze gebunden und ihnen unterworfen ist. Nur wo es diese drei getrennten und miteinander konkurrierenden Gewalten gibt, ist der Staat frei. Im ihm bleiben das Individuum und das Volk dem Staat übergeordnet. Die gesetzgebende Gewalt ist die höchste Instanz im Staat. Sie ist vom Volk ausgegangen und Bestandteil der Volkssouveränität. Die ausübende Gewalt hat die vom Volk gegebenen Gesetze auszuführen. Verletzt der König (Locke vertritt noch eine konstitutionelle Monarchie), der an der Spitze der Exekutive steht, die Gesetze, dann handelt er verfassungswidrig. Dann ist das Volk zur Revolution, zur Wiederherstellung des gebrochenen Rechts, berechtigt. Die richterliche Gewalt übt die Gesetzesgewalt unabhängig aus und sichert Freiheit, Gleichheit und Eigentum.

Ist der Mensch also gut und böse zugleich, wie Locke lehrt, dann ist das politische System liberal-demokratisch, rechtsstaatlich, sozial und fundiert durch die Menschenwürde und die Menschenrechte. Er wird zunächst jeden Bürger als guten Menschen behandeln, dann aber sind auch Kontroll- und Einschränkungsmechanismen nötig, und zwar für den Einzelnen wie auch, und das ist wichtig, für den Staat. Dieser kann darum nur ein konstitutioneller Staat sein, der freie Wahlen zulässt, Gewaltenteilung und Gewaltenkontrolle kennt und auf den die Macht immer nur auf Zeit vom souveränen Volk durch Repräsentanten übertragen wird.

Das Wirtschaftssystem ist gekennzeichnet durch die soziale Marktwirtschaft, in der der Wirtschaftsliberalismus durch die soziale Verpflichtung aller eingeschränkt wird. Das Wissenschaftssystem ist frei, muss sich aber an ethische Prinzipien binden. Auch die Rechtsprechung sieht den Menschen grundsätzlich als gut an. Sie anerkennt einerseits seine gesellschaftliche Schädigung, überträgt ihm aber zugleich die persönliche Verantwortung für sein Handeln. Das Erziehungssystem und das Familiensystem vertreten eine sozialintegrative Erziehung, in der das Kind und der Jugendliche als gut angesehen werden, die, zumal sie erziehungsfähig sind, frei und partnerschaftlich erzogen werden. Weil sie aber zugleich auch böse sind, erscheinen sie als erziehungsbedürftig. Auch das Religionssystem ist frei, doch müssen alle Religionsgemeinschaften ihre Verfassungsgemäßheit nachweisen, vor allem die Achtung der Menschenwürde und der Menschenrechte. Am wichtigsten sind wohl

das Recht auf freie Entfaltung, die Gleichheit der Menschen und die Zusicherung der Toleranz. Das Medizinsystem ist jedem Menschen zugänglich, weil jeder Bürger das Recht und die Möglichkeit zur medizinischen Versorgung hat. Das Kunstsystem schließlich ist frei und differenziert sich in zahlreiche Kunstrichtungen aus. Auch diese Gesellschaftsform ist funktional differenziert.
Unsere gegenwärtige Gesellschaft baut auf der Voraussetzung auf, dass der Mensch gut und böse zugleich ist. Weil er gut ist, werden ihm Grundrechte zugesichert, weil er jedoch zugleich böse ist, muss der Rechtsstaat das Recht gegen das Böse durchsetzen. Auch wenn der Mensch gut und böse ist, hat das soziale Handeln, weil der Mensch gut ist, die Funktion des Sozialen, der Hilfe, der Erziehung und der Beratung. Aber damit das Soziale durch das Böse nicht ausgenutzt wird, sind Würdigkeit und Bedürftigkeit Zuweisungskriterien.
Die Frage nach der Natur des Menschen, ob er von Natur aus gut, böse oder beides gleichzeitig ist, erscheint, wie wir sehen konnten, als grundlegend wichtig. Wenn er als böse angesehen wird, gilt er als Objekt eines absoluten Staates und in der sozialen und pädagogischen Arbeit als ein Betreuungsobjekt. Ist er dagegen gut oder gut und böse gemischt, dann gibt der freie Staat dem Einzelnen einen autopoietischen Lebensraum, den das Individuum gestalten kann. Im sozialen Handeln findet der Paradigmenwechsel statt vom Menschen als Objekt zum selbstverantwortlichen Subjekt (Empowerment).
Dieser kurze Einblick in die Aufklärungsphilosophie, der die Personhaftigkeit, Personalität und die Frage nach der Natur des Menschen zu beantworten versuchte, diente dazu, den von mir vertretenen Paradigmenwechsel von der Objektbezogenheit zur Subjektorientierung in der sozialen und pädagogischen Arbeit zu begründen.
Zugleich zeigt die kurze Geschichte der Anthropologie, wie entscheidend anthropologische Fragestellungen für alle Handlungsformen im privaten und öffentlichen Bereich sind. Im Folgenden wird der Aspekt von der Güte oder Boshaftigkeit der menschlichen Natur nicht weiter verfolgt.

Abgrenzung und Methoden

Dieser Abriss einer philosophischen Anthropologie deutet auch den Ort an, wo die Anthropologie der Lebensphasen angesiedelt ist: Sie ist primär philosophische Anthropologie, die ihre Anwendung findet in der Sozialanthropologie und in der pädagogischen Anthropologie. Die theologische Anthropologie kommt bei Wolfhard Pannenberg zur Sprache. Mit Ernst Cassirer und mit Johan Huizinga berühren wir auch die Kulturanthropologie. Die historische Anthropologie wird ein wenig in der Übersicht einer Geschichte der Anthropologie behandelt. Mit Adolf Portman und Arnold Gehlen wird auch die biologische Anthropologie erörtert. Was wir nicht berücksichtigen, ist die forensische Anthropologie.
Die Methode ist die Phänomenologie, vor allem im Anschluss an Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger. Ich gehe aus vom Menschen als dem transzen-